SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Meridionalismo transfemminista e queer:

una prospettiva di genere, queer e postcoloniale sul Sud Italia

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Lettere Moderne

Dottorato di Ricerca in Scienze documentarie, linguistiche e letterarie – curriculum in studi storico-letterari e di genere

Candidata
Dott.a Valentina Amenta
Matricola 1456706

Relatrice
Prof.a Caterina Romeo

Correlatrice
Prof.a Silvia Antosa

A.A. 2020-2023 – XXXVI Ciclo

Indice

INDICE **2**

UN'INTRODUZIONE IN PRIMA PERSONA (SINGOLARE O PLURALE?) **6**

PRIMO CAPITOLO **17**

1. VERSO UN MERIDIONALISMO DECOLONIALE **17**

1.1. RIPENSARE LA QUESTIONE MERIDIONALE E IL MERIDIONALISMO: UNA PROPOSTA DECOLONIALE 17

1.2. IL PROGETTO DECOLONIALE 21

1.2.1 Decolonialità e modernità *23*

1.2.2. Gli aspetti della colonialità *25*

1.2.3. Colonialità di genere: tra potere, essere e sapere *29*

1.3. MEMORIA (DE)COLONIALIZZATA 32

1.3.1. Il potere dello sguardo: il North gaze e il male gaze *38*

1.3.2. Riappropriarsi dei corpi e dei luoghi: la conoscenza incarnata *42*

1.3.3. Verso un pensiero meridionalista autonomo *46*

1.4. LA DIMENSIONE TRANSNAZIONALE DEL MERIDIONE 52

1.4.1. Sud Globale e sud al plurale *53*

1.4.2. Margine e transmodernità *56*

1.4.3. Meridione transnazionale *60*

1.4.4. Pluriverso meridionalista *62*

SECONDO CAPITOLO **67**

2. LA COSTRUZIONE DELLE SUBALTERNITÀ MERIDIONALE **67**

2.1. IL MERIDIONE SUBALTERNO: DA GRAMSCI AL CANNIBALISMO QUEER 67

2.2. LA RAPPRESENTAZIONE DEL MERIDIONE TRA STORIA E MITO 77

2.3. LE RADICI STORICHE DELLA SUBALTERNITÀ MERIDIONALE 81

2.3.1. La costruzione di una nazione *81*

2.3.2. Colonialismo interno *84*

2.3.3. Altri colonialismi interni all'Europa: l'esempio dell'Andalusia *88*

2.3.4. Questione razziale, genere e Meridione *91*

2.4. L'ALTERIZZAZIONE DISCORSIVA DEL MERIDIONE 97

2.4.1. La costruzione orientalista del Meridione *97*

2.4.2. Processi coloniali di alterizzazione 106

TERZO CAPITOLO 114

3. MERIDIONE, FEMMINISMO E QUEERNESS 114

3.1. DECOLONIZZARE E DEPATRIARCALIZZARE IL MERIDIONE 114

3.1.1. Mostruosità: oltre il binarismo umanità/animalità 119

3.1.2. Femminismo decoloniale 126

3.1.3. Femminismo meridionalista 129

3.1.4. Nuove categorie di pensiero terrone 134

3.2. MERIDIONALISMO E QUEERNESS 138

3.2.1. La polisemia del queer 138

3.2.2. Queer in Italia 141

3.2.3. Intersezioni tra queerness e Meridione 144

3.2.4. Il sistema sesso-genere-orientamento sessuale 147

3.2.5. Tra l'assimilazione e l'abiezione 151

3.2.6. Dismettere la bianchezza e mobilitare le categorie 156

3.3. IL PROGETTO TRANS-MERIDIONALISTA 159

3.3.1. Figurazione di soggettività: Il corpo-territorio di transito 160

3.3.2. Verso un futuro trans-meridionalista 164

QUARTO CAPITOLO 170

4. UN'ANALISI CRITICA MERIDIONALISTA QUEER DEL CORPUS POETICO DI GIOVANNA CRISTINA VIVINETTO 170

4.1. IL CORPO-TERRITORIO DI TRANSITO E IL CORPUS POETICO DI VIVINETTO 170

4.2. DIVISIONE 173

4.3. ONTOLOGIA RELAZIONALE E NOMINAZIONE 177

4.4. LINGUAGGIO 182

4.5. CONFINI E TRASGRESSIONI 191

4.5.1. I confini di sé stessa 193

4.5.2. La vecchiaia come transizione tra la vita e la morte 195

4.5.3. Altri varchi, altre frontiere 197

4.6. MEMORIA, DIASPORA, NARRAZIONE 201

QUINTO CAPITOLO 211

5. L'ASSOCIAZIONE MALAFIMMINA E IL FEMMINISMO TERRONE 211

5.1. METODOLOGIA: RICERCA INCARNATA E CONTAMINAZIONI 212

5.2. IL FEMMINISMO TERRONE: UN POSIZIONAMENTO POLITICO 215

5.3. Prima fase del progetto Malafimmina: l'esplorazione 219
5.4. La collettivizzazione del progetto Malafimmina e la divulgazione online 226
5.5. Le attività della Malafimmina in Sicilia: visibilizzando l'invisibile 229
5.5.1. L'artigianato politico 230
5.5.2. Costruzione di saperi femministi terroni: parole e alleanze 231
5.5.3. Oltre i generi tra Palermo e Catania: spettacoli di freakshow e pratiche di quartiere 234
5.6. Ampliando la mappa terrona: relazioni e connessioni fuori dalla Sicilia 247

CONCLUSIONI 257

BIBLIOGRAFIA 266

SITOGRAFIA 282

APPARATO I: IMMAGINI 283

Diritto d'autore - Il presente documento è distribuito secondo la licenza "Tutti i diritti riservati."

Fu esporsi al mondo per abolirlo, pazientemente riabitarlo

(Vivinetto 2018: 35)

Un’introduzione in prima persona (singolare o plurale?)

«Il nostro noi è pieno di altri», scrive Franco Cassano (2005) all’interno della sua formulazione del “pensiero meridiano”, per proporre un’autodeterminazione del Sud Italia che passi per l’alleanza tra «i popoli delle periferie». La presente ricerca, che parte inevitabilmente da un posizionamento incarnato, è piena di altrɜ: di voci, anche apparentemente distanti, messe in dialogo; di esperienze politiche e saperi in costruzione; di elaborazioni teoriche collettive alle quali questa ricerca partecipa.

Questo progetto di ricerca ha preso vita nel 2020, anno in cui, dopo molti anni trascorsi tra il Centro-Nord Italia e l’estero, sono tornata a vivere nella mia città natale in Sicilia a causa degli effetti della pandemia. Il mio ritorno, seppur breve, ha suscitato in me riflessioni sulle ragioni della mia partenza e su come queste si intrecciassero con vari assi identitari, come la classe, il genere e l’orientamento sessuale. Inoltre, tale ritorno mi ha spinto a chiedermi se vi fosse spazio per queste riflessioni all'interno del femminismo che praticavo. Con l’inizio della ricerca di dottorato, la quale era inizialmente focalizzata sull'analisi intersezionale della letteratura siciliana scritta da donne e persone queer, mi sono resa conto della difficoltà insita nella costruzione di un apparato teorico metodologico che adottasse effettivamente una prospettiva intersezionale sul Meridione. Ogni ambito che interrogavo sembrava darmi risposte insoddisfacenti: i testi postcoloniali sul Meridione prestavano scarsa attenzione alla categoria di genere e ancor meno a quella della sessualità; i testi con una prospettiva di genere si limitavano a proporre una lettura “al femminile” decisamente binaria e insufficiente; il pensiero decoloniale sembrava essere oltremodo distante dal Meridione, e ancor di più sembravano esserlo le teorie queer.

L'obiettivo di questa ricerca è così diventato chiaro: costruire uno sguardo critico sul Meridione che integrasse tutte queste dimensioni. La direzione della ricerca si è delineata attraverso la commistione e il dialogo di prospettive diverse e teorie provenienti da contesti distanti dall'oggetto di studio. Un ruolo cruciale è stato giocato dall'incontro con il femminismo decoloniale e con il femminismo andaluso — e con esso tutta la letteratura critica che adotta una prospettiva congiuntamente decoloniale e antipatriarcale all'interno

dell'Europa —ma anche dagli scambi condivisi con altre persone terrone[1] alla ricerca di risposte. Infatti, proprio a partire da questi dialoghi ed esperienze condivise, nel 2022 ho partecipato alla fondazione di un'associazione, chiamata Malafimmina, che opera collettivamente per costruire un "femminismo terrone"[2].

In questi anni di nascite, riflessioni, epifanie, incontri, attivismo, crescita e letture, non è avanzata solo la mia ricerca, ma la materia non inerte di cui mi occupo: il meridionalismo — inteso come sguardo critico e territorializzato sul potere — transfemminista e queer. Mentre scrivo, l'aria intorno a me è frizzante; stanno nascendo collettivi, riviste, case editrici e associazioni, diffondendo la sensazione di un vibrante fermento meridionalista. Il termine "meridionalismo", abbandonato l'immaginario del separatismo nazionalista, del revisionismo storico e della destra autonomista, sta entrando nel reame del pensiero decoloniale. Attualmente, riconosco che la mia comprensione è limitata e che si verificheranno ulteriori sviluppi, consentendo un'analisi più completa del fenomeno in futuro. Tuttavia, non credo all'esistenza di una visione dall'alto, a volo d'angelo, fuori dal corpo, dai fenomeni e dalla vita vissuta[3], per cui mi sbilancio: stiamo vivendo una nuova ondata meridionalista[4], la cui matrice è inesorabilmente decoloniale, transfemminista e queer.

[1] Con l'uso del termine "terrone", nel presente testo, faccio riferimento alla rivendicazione di un insulto — originariamente utilizzato dalle persone settentrionali nei confronti delle persone meridionali che emigravano al Nord per lavorare nelle fabbriche — che diviene posizionamento politico e finanche categoria epistemica utile per riconcettualizzare il Sud Italia da una prospettiva decoloniale e queer. Per una spiegazione dettagliata delle origini di tale termine e una concettualizzazione dei suoi usi politici, si veda in particolare il paragrafo 3.1.4., dal titolo "Nuove categorie del pensiero terrone".

[2] Con il concetto di "femminismo terrone", mi riferisco a un posizionamento politico e teorico che, partendo dall'attenzione all'intersezionalità delle oppressioni e da una prospettiva incarnata, riconosce la specificità dell'oppressione antimeridionale e antisarda in relazione alla lotta transfemminista e queer. Si ritiene, in sostanza, che l'autodeterminazione dei corpi sia legata a quella dei territori e che l'eteropatriarcato, la colonialità e il capitalismo agiscano in maniera specifica all'interno di determinati territori piuttosto che in altri. Il concetto di femminismo terrone, all'interno di questa tesi, si sovrappone, in parte, a quello di "Meridionalismo transfemminista e queer", ma è usato in maniera più specifica per indicare il posizionamento politico di collettivi e associazioni. Per una descrizione della relazione tra Meridione, femminismo e queerness, si veda il capitolo 3, mentre per una spiegazione dell'uso del concetto di "femminismo terrone" in contesti collettivi e associativi, si veda il capitolo 5.

[3] In altri termini, rifuggo quella che Ramòn Grosfoguel considera la secolarizzazione della "teo-politica della conoscenza" (2007: 64), secondo la quale la prospettiva dell'uomo coincide con l'occhio di dio, che osserva dall'alto, con neutralità e oggettività, le vicende umane.

[4] Utilizzo il concetto di "ondata" facendo riferimento al lessico comunemente adoperato per narrare la storia dei femminismi, in modo da segnalare sia le continuità (in questo caso, l'attenzione al Meridione e il desiderio di "emanciparlo") sia le differenze (il rifiuto del paradigma della modernità e l'adozione di una prospettiva decoloniale, queer e femminista). In maniera similare, in Andalusia si fa riferimento a una prima, seconda e terza "*ola de andalucismo*". A riguardo, si veda il testo di Jesús Jurado (2022), *La generación del mollete: Crónica de un nuevo andalucismo.*

Questa nuova ondata di meridionalismo invita a riflettere sull'antimeridionalismo, sottolineando la necessità che questo sia considerato un asse di oppressione nella sua specificità all'interno della riflessione del femminismo intersezionale e, al contempo, rivendica un'autonomia di pensiero che, contestando il paradigma della modernità, si basa sulla collaborazione tra sud e sull'intersezionalità delle lotte. Durante uno dei primi incontri di divulgazione e creazione di comunità dell'associazione Malafimmina[5], concludevo il mio intervento dicendo:

> Noi femministe terrone ci chiediamo: che vuol dire per (noi) persone meridionali, partendo dalla (nostra) propria personale esperienza del mondo, essere femministe? Essere queer? Che vuol dire questo "noi", questo soggetto politico, che parte dalla categoria dell'"altro" e che rivendica la propria marginalità e la propria voce?

Questi sono solo alcuni degli impulsi e delle domande di ricerca da cui parte questo progetto. Infatti, se da una parte intendo recepire e visibilizzare le inquietudini comuni e gli stimoli culturali giunti da collettivi, associazioni e incontri di vario tipo, dall'altra parte questa tesi è anche una pratica individuale di teorizzazione, creazione e immaginazione. Al fine di concepire il Sud evitando logiche binarie, coloniali e patriarcali e mettendo in discussione le categorie fondanti che conducono all'interpretazione di un Sud sottosviluppato, apolitico e patriarcale, ho sviluppato un apparato teorico e metodologico che permetta la concettualizzazione del meridionalismo transfemminista e queer. Tale concetto, infatti, mira a introdurre una nuova prospettiva politica, teorica e metodologica che interroga il sistema-mondo coloniale ed eterocispatriarcale[6], rivelando le intersezioni tra la queerness e il Meridione e aprendo nuovi spazi di significazione.

Dal punto di vista metodologico, in questa tesi ho deciso di compiere delle scelte precise, in primis per quanto riguarda l'uso del linguaggio. Dal momento che, come già sottolineava Alma Sabatini nel 1987[7], «l'uso di un termine anziché di un altro comporta una

[5] Faccio riferimento all'incontro di presentazione dell'associazione Malafimmina tenutosi a Palermo il 6 gennaio 2023.

[6] Vale a dire eterosessuale, cisgender e patriarcale.

[7] All'interno delle sue *Raccomandazioni per un uso non sessista della lingua italiana* (1987): https://www.funzionepubblica.gov.it/sites/funzionepubblica.gov.it/files/documenti/Normativa%20e%20Documentazione/Dossier%20Pari%20opportunit%C3%A0/linguaggio_non_sessista.pdf (l'ultima consultazione di questa pagina web e delle seguenti risale a febbraio 2024).

modificazione nel pensiero e nell'atteggiamento di chi lo pronuncia e dunque di chi lo ascolta» e che «la parola è materializzazione, azione vera e propria» (1987: 97), ho scelto di non utilizzare il maschile sovraesteso in quanto espressione di un uso sessista della lingua italiana. Nonostante siano molteplici le alternative linguistiche che permettono di adottare un linguaggio inclusivo[8], dal doppio uso del maschile e del femminile al più recente simbolo dello *schwa*, ritengo che nessuna di queste risulti totalmente soddisfacente[9]. Per questa ragione, ho preferito sperimentare l'utilizzo simultaneo di varie forme di linguaggio inclusivo: fra le alternative considerate, ho privilegiato, quando possibile, l'impiego di termini neutri collettivi e l'utilizzo di circonlocuzioni, optando negli altri casi per l'uso dello *schwa* come desinenza neutra e non binaria — dunque /ə/ per il singolare e /ɜ/ per il plurale — oppure per la doppia forma maschile e femminile.

Un'ulteriore decisione metodologica riguarda lo spazio da riservare a determinati temi e questioni. Difatti, nonostante all'interno del presente volume vi siano molteplici riferimenti alle nozioni di Questione meridionale e meridionalismo, ho preferito evitare un'analisi dettagliata di tali concetti. Rielaborando la riflessione di Toni Morrison (1975) sulla funzione distrattiva del razzismo[10] in un contesto totalmente distinto, ritengo che per poter formulare pensieri nuovi e diversi da quelli egemonici sia essenziale svincolarsi da questi ultimi e dalla

[8] Nell'articolo "Lo schwa tra fantasia e norma" (2020), nella rivista *La Falla. Il giornale del Cassero LGBTI Center*, la sociolinguista Vera Gheno elenca moltissime delle soluzioni che sono state rintracciate negli anni all'interno di contesti femministi e queer per utilizzare un linguaggio inclusivo ed esprimere il genere neutro. Alcune di queste sono, ad esempio, la circonlocuzione, il femminile sovraesteso, l'omissione dell'ultima lettera o la sostituzione di quest'ultima con l'asterisco, con la u o con lo *schwa,* l'inserimento di entrambe le desinenze maschili e femminili ecc. https://lafalla.cassero.it/lo-schwa-tra-fantasia-e-norma/

[9] Per esempio, l'uso della doppia forma maschile e femminile è problematico in quanto reitera il binarismo di genere, escludendo di fatto le persone non binarie, mentre l'adozione dello *schwa,* come osservato da Vera Gheno nel suo articolo "Schwa: storia, motivi e obiettivi di una proposta" (2022) per la rivista di *Treccani*, potrebbe rappresentare un problema di comprensione per le persone dislessiche, neurodivergenti e anziane, rischiando dunque di risultare in ogni caso poco inclusiva. https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Schwa/4_Gheno.html

[10] Toni Morrison (1975) sostiene che una delle funzioni del razzismo è quella di far perdere tempo: anziché consentire il progresso e la costruzione di nuove conoscenze, si configura come una forza che obbliga le persone razzializzate a impiegare tempo e sforzi per legittimare la propria esistenza e la validità della propria voce. In tal senso, faccio riferimento alla lezione tenuta da Morrison alla Portland State University il 30 maggio 1975 su razza, politica e arte: «It's important, therefore, to know who the real enemy is, and to know the function, the very serious function of racism, which is distraction. It keeps you from doing your work. It keeps you explaining over and over again, your reason for being. Somebody says that you have no language and so you spend 20 years proving that you do. Somebody says your head isn't shaped properly so you have scientists working on the fact that it is. Somebody says that you have no art so you dredge that up. Somebody says that you have no kingdoms and so you dredge that up. None of that is necessary» (min. 35:46 e successivi).

necessità di legittimazione canonica. La Questione meridionale e il meridionalismo sono argomenti ampiamente trattati in una vasta bibliografia, prevalentemente costituita da uomini bianchi occidentali, che seguono un canone eurocentrico e patriarcale. Considerando ciò, ho scelto di evitare la ripetizione di concetti già ampiamente esplorati e di non inserirmi in questa tradizione, preferendo far riferimento a voci provenienti dal pensiero decoloniale e postcoloniale che potessero guidarmi nell'elaborazione di un pensiero divergente sul Meridione.

La complessa rete teorico-metodologica su cui si basa questa ricerca è costruita attraverso un dialogo di saperi provenienti da diversi campi di studio, discipline e contesti. La struttura del testo riflette appieno questo processo di costruzione, in cui ogni passaggio teorico è cruciale per la piena comprensione del successivo. La tesi è divisa in due sezioni: la prima, che si concentra sull'elaborazione teorica e metodologica del concetto di meridionalismo transfemminista e queer, è dedicata, nello specifico, alla proposta di una prospettiva decoloniale per interpretare il Meridione, all'analisi della costruzione discorsiva della subalternità meridionale, e all'intersezione tra il meridionalismo e le teorie queer. La seconda sezione, invece, esplora le possibili applicazioni del concetto di meridionalismo transfemminista e queer a due casi di studio: da una parte, tale concetto è adottato come metodologia critica per analizzare il corpus di poesie di Giovanna Cristina Vivinetto e, dall'altra parte, è utilizzato come prospettiva politica per narrare l'esperienza dell'Associazione *Malafimmina* dalla sua fondazione a oggi.

La prima sezione inizia, dunque, mettendo in discussione i concetti di Questione meridionale e di meridionalismo, intesi nella loro accezione comune, poiché considerati intrinsecamente sviluppisti e nazionalisti e, attraverso tale critica, viene messa in luce la matrice coloniale dell'intero discorso sul Meridione. Per questa ragione, all'interno del primo capitolo, intitolato *Verso un meridionalismo decoloniale*, propongo un progetto di "decolonializzazione" del Meridione e una risignificazione del concetto di meridionalismo. Ciò implica, da una parte, identificare i meccanismi coloniali che agiscono nel sottrarre protagonismo epistemico — e non solo — al Meridione e, dall'altra, mettere al centro le conoscenze incarnate dei corpi-territori del Sud e dei sud. Dopo aver esposto gli aspetti salienti del pensiero decoloniale utili a una rilettura del Meridione, si dedica particolare attenzione

alla critica della produzione epistemica eurocentrica e alle modalità con cui il *north gaze* colonializza e reifica la memoria collettiva meridionale. Si esplorano, dunque, le possibilità di costruire un pensiero meridionale "autonomo" dalla sovradeterminazione della modernità coloniale, situando il Meridione in un contesto transnazionale e concettualizzandolo come un corpo-territorio transmoderno. Alla luce del pensiero meridionalista fin qui esposto, si propone l'idea di una "alleanza pluriversale" tra sud come strumento di emancipazione politica.

Il secondo capitolo, dal titolo *La costruzione della subalternità meridionale*, si propone di delineare le origini di tale subalternità, identificando le sue caratteristiche principali e analizzando le modalità con cui viene rafforzata discorsivamente. Le teorie gramsciane, in particolare il concetto di subalternità, sono messe in dialogo con le teorizzazioni provenienti dagli studi postcoloniali, decoloniali, di genere e queer in modo che, attraverso questo arricchimento e questa "contaminazione", la categoria di subalternità possa tornare a parlare del Meridione in modo adatto alle necessità contemporanee. Dopo una disamina dei principali studi che hanno affrontato il tema dell'alterizzazione e dell'orientalizzazione del Sud Italia, vengono dunque rintracciate le radici storiche della subalternità meridionale. In particolare, viene messo in luce l'addomesticamento coloniale vissuto dal Meridione durante l'unificazione nazionale e la sua funzione come referente alteritario in tale processo. A tal proposito, è cruciale evidenziare le modalità con cui la costruzione razziale del Meridione — facendo riferimento soprattutto al positivismo scientifico di fine Ottocento — si interseca con le linee del genere e della sessualità per plasmare il Meridione come margine della bianchezza. Infine, partendo dagli studi che applicano l'orientalismo di Edward Said al sud italiano, rifletto sulle modalità di invenzione del Sud, mettendo in evidenza alcuni dei principali processi di alterizzazione. Tra questi, emergono in particolare l'esotizzazione, l'immobilità, l'omogeneizzazione, l'addomesticamento, la sessualizzazione e la femminilizzazione, come processi discorsivi che alimentano l'immaginario coloniale sul Meridione e contribuiscono all'interiorizzazione della subalternità da parte delle persone meridionali.

Il terzo capitolo, dal titolo *Meridione, femminismo e queerness,* si fonda sul presupposto che, da una parte, non sia possibile descrivere pienamente l'alterizzazione del Sud se non considerandola all'interno di uno specifico sistema sessuale e di genere e, dall'altra

parte, che una concezione meridionalista critica non possa prescindere dall'intersezione tra categorie di oppressioni, tra cui figurano il genere e la sessualità. Nel contesto dell'analisi, si presta particolare attenzione ai processi di femminilizzazione e animalizzazione, considerati come strategie deumanizzanti che contribuiscono alla colonizzazione discorsiva del Meridione. Questo approfondimento mira a stabilire connessioni significative tra genere, razza e animalità, avvalendosi di teorie provenienti dagli studi mitologici, postcoloniali, trans e antispecisti. Attraverso questa prospettiva, la mostruosità è concettualizzata come dissidenza dal binarismo umano/animale e dalla norma egemonica, auspicando un'alleanza di creature mostruose che abitano gli interstizi dei binarismi quale caratteristica distintiva del meridionalismo transfemminista e queer. In questo contesto, partendo dalla consapevolezza della complicità della modernità coloniale nella creazione delle categorie di genere, il femminismo meridionalista è presentato come una declinazione del femminismo decoloniale che, adottando il Meridione come punto di osservazione, si riappropria di forme di vita e di lotta "proprie", che vanno al di là delle categorie date dal femminismo sviluppista.

Nella seconda parte del capitolo, basandomi sulle teorizzazioni finora presentate e facendo leva sulla versatile adattabilità del termine "queer" — approfondendo l'opportunità del suo utilizzo nel contesto italiano — si sviluppa un pensiero critico finalizzato a mettere in discussione il sistema-mondo coloniale eteropatriarcale, facendo emergere le linee di intersezione tra la queerness e la meridionalità. Il meridionalismo queer, infatti, partendo dalla condivisa marginalità delle soggettività queer meridionali, relativamente alla norma di genere e alla norma del Nord, è tematizzato come un dispositivo capace di illuminare spazi di esistenza interstiziali e di visibilizzare ciò che sfugge all'epistemologia binaria egemonica. Un altro aspetto rilevante è il contrasto all'assimilazione neoliberista e allo sfruttamento capitalista dell'alterità di genere/sessuale e meridionale. Tale opposizione all'addomesticamento, che può manifestarsi nel processo neocoloniale di turistificazione ed esotizzazione o nei fenomeni dell'omonazionalismo e del femonazionalismo interno, restituisce la cifra del meridionalismo queer come posizionamento politico, notevolmente diverso dall'identitarismo dei movimenti LGBTQ+. Infine, grazie a questa rete di teorie in dialogo, si giunge alla costruzione della figurazione del "corpo-spazio di transito" e, con essa, all'elaborazione di un "progetto trans-meridionalista". Accogliendo lo stimolo di apertura e di

possibilità del prefisso "trans-", il meridionalismo fin qui elaborato è connotato come un trans-meridionalismo, «a perennially hyphenated cross-space»[11] (Bond 2014: 421) caratterizzato dall'essere, allo stesso tempo, trans-gender, trans-moderno e trans-nazionale: vale a dire, oltre il genere, la modernità e la nazione. Il progetto trans-meridionalista che propongo, dunque, è innanzitutto un impulso immaginativo che aspira a generare un movimento, indicare una direzione, un orizzonte cui tendere e un futuro che non coincida con lo sviluppo del Nord.

La seconda sezione della tesi, che include i capitoli 4 e 5, è dedicata all'applicazione della cornice teorico-metodologica fin qui delineata per analizzare il corpus di poesie di Giovanna Cristina Vivinetto e per descrivere l'emersione del posizionamento politico del femminismo terrone nella scena sociale e culturale italiana. Nonostante la divisione del volume in due sezioni possa far supporre un'opposizione dualistica tra teoria e pratica, è importante sottolineare che i testi e gli eventi qui riportati non sono analizzati come meri oggetti di studio, ma che essi costituiscono fonti di conoscenze ed epistemologie con le quali instauro un rapporto dialogico e di apprendimento. All'interno del quarto capitolo, dal titolo *Un'analisi critica meridionalista queer del corpus poetico di Giovanna Cristina Vivinetto*, si stabilisce un dialogo con le due raccolte di poesie dell'autrice: *Dolore minimo*, del 2018, in cui la poeta narra in versi il suo processo di transizione di genere, e *Dove non siamo* stati, del 2020, raccolta in cui i luoghi e le memorie della sua infanzia in Sicilia assumono un ruolo centrale. Le principali tematiche sulle quali scelgo di porre l'attenzione sono la lacerazione interna sperimentata dalla poeta a causa della mancata adesione al sistema binario di genere, la necessità di riconoscimento e nominazione, la memoria individuale e collettiva e la funzione sanatrice della narrazione stessa. Attraverso la figurazione del corpo-territorio di transito, che esemplifica un posizionamento di frontiera e liminale proprio delle persone queer e delle terre meridionali, la poesia di Vivinetto viene interpretata come un costante attraversamento di soglie, confini e barriere all'apparenza invalicabili. Mettendo in connessione i suoi versi con le

[11] Si potrebbe tradurre, letteralmente, come «uno spazio di interconnessione costantemente segnato da un trattino». Con questa espressione Emma Bond (2014: 416) fa riferimento a uno spazio di costante attraversamento e transito in cui il trattino rappresenta uno spazio di sperimentazione e apertura che segnala, allo stesso tempo, il carattere artificiale del termine al quale si accompagna (ad esempio, nei termini "trans-gender" e "trans-nazionale", il prefisso trans- segnalerebbero l'artificialità di genere e nazione). Si sottolinea, inoltre, che questa traduzione e tutte le successive sono realizzate personalmente, salvo diversa indicazione.

suggestioni derivanti dalle parole di Gloria Anzaldúa (1987), bell hooks (1991), Adriana Cavarero (1997; 2007; 2013), Paul Preciado (2019) e Judith Butler (2005), vengono rintracciate le modalità trovate da Vivinetto per abitare il suo corpo-territorio di transito — che esemplifica l'unione della realtà corporea e geografica — e vengono messe in luce le strategie di superamento del binarismo proposte a partire dalla sua esperienza incarnata. Una chiave interpretativa centrale è, a tal proposito, quella dell'ontologia relazionale, che si collega strettamente con la narrazione di una memoria collettiva e incarnata e che permette di tematizzare l'incrocio tra Sé e Altro, corpo e luogo, passato, presente e futuro. Inoltre, viene analizzato il linguaggio usato da Vivinetto e la presenza ricorrente di immagini relative all'attraversamento dei confini, proponendone anche una lettura in chiave diasporica.

Il quinto capitolo della tesi, dal titolo *L'associazione Malafimmina e il femminismo terrone*, si propone di fornire una panoramica della diffusione del femminismo terrone in Italia attraverso la narrazione delle esperienze, dell'attività di divulgazione e delle connessioni portate avanti da tale associazione. Il meridionalismo transfemminista e queer, delineato finora, viene qui presentato in quanto posizionamento politico espresso nelle pratiche e nelle riflessioni condivise da alcuni contesti collettivi e associativi italiani contemporanei, all'interno dei quali è denominato prevalentemente "femminismo terrone". Dopo aver delineato una metodologia che, attingendo all'antropologia femminista, mira a evidenziare e valorizzare le connessioni tra esperienza vitale e percorso di ricerca, si procede alla descrizione della nascita del progetto della Malafimmina, dalla fase iniziale di divulgazione individuale sui social alla sua collettivizzazione. La Malafimmina si configura come un'associazione di promozione sociale siciliana, impegnata nella diffusione del femminismo terrone sia online che offline, attraverso l'organizzazione di laboratori, eventi culturali e la promozione di costruzione di una rete femminista sul territorio.

Nel corso del capitolo, sono indagati con particolare attenzione tre eventi organizzati dall'Associazione, in quanto ritenuti particolarmente emblematici del percorso di costruzione del pensiero politico femminista terrone. In primo luogo, un laboratorio di ricamo del *pañuelo*[12] femminista, finalizzato a legare un'attività tradizionalmente domestica e femminile

[12] Trad.: «fazzoletto di tessuto». Per una spiegazione più dettagliata dell'uso del termine si veda il paragrafo 5.5.1. della presente tesi.

all’attivismo, creando uno spazio di condivisione accogliente e trasversale. Successivamente, una tavola rotonda intitolata *Meridionalismo femminista,* volta all'elaborazione teorica collettiva e al rafforzamento della rete tra attiviste terrone, mediante un confronto con la comunità palermitana e attiviste provenienti dalla Sardegna e dalla Puglia. Infine, l’evento intitolato *Storie e Canzoni dal margine dei generi*, in cui Filomena Sottile, scrittrice e attivista, mette in scena lo spettacolo teatrale e musicale *Mostri e fiere,* a partire dal quale si instaura una riflessione, congiuntamente a parte della comunità trans+ siciliana, sulla violenza esercitata dall’imposizione del binarismo di genere e sulle specificità dell’esistenza trans in Sicilia. La descrizione di tali eventi fornisce l’occasione di mettere in luce altri attori sociali e culturali del territorio, tra i quali spiccano l’associazione Trame di quartiere, impegnata nella rigenerazione urbana del quartiere di San Berillo a Catania del quale, attraverso una breve panoramica sulle opere letterarie, canzoni e documentari che lo raccontano, si intende fornire un’idea delle particolarità delle dinamiche del quartiere e della queerness che lo abita. Inoltre, descrivendo la partecipazione della Malafimmina a eventi promossi da altri enti di vario tipo e variamente localizzati, si ha la possibilità di narrare l’esperienza di altre associazioni e collettivi che stanno partecipando alla costruzione di saperi femministi e queer terroni, tra i quali si mettono in luce alcuni movimenti sociali con sede a Taranto, che declinano l’attivismo ecologista relativamente alle necessità del territorio, assumendo una prospettiva femminista e queer.

Analizzando il quadro complessivo delineato in quest’ultimo capitolo, emerge una valutazione globalmente positiva riguardo all'interesse suscitato dal femminismo terrone all'interno di organizzazioni sociali e culturali e alla sua diffusione nei social media. D’altro canto, va notato che l'attenzione fornita dall'ambito accademico italiano è stata finora limitata e che solo recentemente sembra delinearsi un'inversione di tendenza, con una crescente considerazione di questo fenomeno emergente. La presente ricerca si propone di partecipare al superamento di questo scarto tra ambito dell’attivismo e ambito accademico, contribuendo alla teorizzazione e alla promozione di una riflessione sull’epistemologia meridionalista queer, in modo da sostenere la sua legittimità come campo di studi e come soggettività politica autonoma.

PARTE I

Primo capitolo

1. Verso un meridionalismo decoloniale

1.1. Ripensare la Questione meridionale e il meridionalismo: una proposta decoloniale

Nel 1926, Antonio Gramsci descriveva il Mezzogiorno come una «palla di piombo» che ostacolava i progressi dello sviluppo civile in Italia (Gramsci, 1926, p. 52), evidenziando e denunciando i pregiudizi che ritraevano il Meridione come intrinsecamente arretrato in opposizione al moderno Nord. Infatti, già nei primi anni del Novecento, la differenza meridionale era stata discorsivamente connotata come inferiorità e concepita come un ritardo nello sviluppo e come un problema da risolvere. La percezione del Sud Italia come anomalia all'interno di un Paese moderno e civile, sebbene radicata in epoche precedenti di cui si discuterà nel capitolo successivo, giunge alla sua forma compiuta durante la cosiddetta Unità d'Italia della metà del XIX secolo, con il concetto di "Questione meridionale" e all'interno del discorso denominato "meridionalismo"[13].

La Questione meridionale, emersa come problema nel dibattito politico nel periodo risorgimentale, fa riferimento alle disuguaglianze storiche — economiche, sociali e politiche — che separano il Sud Italia dal resto del Paese, per evidenziare la sistematica povertà e il "ritardo" del Sud rispetto a un Nord ricco, "sviluppato" e industrializzato. Come sottolinea Franco Cassano (2009), infatti, la Questione meridionale non si limita a una mera valutazione della condizione del Sud, ma affonda le radici nel periodo di formazione dello stato nazione, in cui la "questione" emerge proprio dal paragone tra le parti che compongono il Paese, ponendosi dunque sin dall'inizio in termini di differenza gerarchica (10). Il meridionalismo storico, pertanto, altro non è che quel filone di pensiero che si interroga su tale difformità e sulle possibili maniera per emendarla (11). Scrive Cassano:

[13] Per una panoramica dettagliata della storia del Meridione e della Questione meridionale, è possibile consultare *Breve storia dell'Italia Meridionale* (1993) di Piero Bevilacqua. Per un'analisi della complessa dimensione storica della Questione meridionale e del fenomeno del meridionalismo, considerato come un movimento estremamente variegato al suo interno e che attraversa visioni politiche antitetiche, si può fare riferimento a Salvatore Lupo (1998). Per una critica alla prospettiva sviluppista del primo meridionalismo, si suggerisce il saggio di Adalgiso Amendola (2014).

> La “conquista del Sud”, con le sue luci e le sue ombre, è segnata da un pesante contrappasso: nel nuovo Stato il Mezzogiorno entra come una questione nazionale, come una ferita aperta che la nuova classe dirigente deve curare per realizzare l’unificazione reale del paese. (Cassano 2009: 11)

In questo contesto, è fondamentale evidenziare due elementi che caratterizzano il discorso sul Meridione, il quale, consolidandosi nel corso dei secoli, contribuisce alla persistenza di un'idea sviluppista e nazionalista della Questione meridionale e del meridionalismo. Innanzitutto, tale concetto si basa su una credenza assiomatica secondo cui le differenze del Sud si traducono in un’inferiorità da emendare attraverso l’assimilazione del Meridione al modello della modernità settentrionale. In secondo luogo, si fonda sull’idea che tale contrapposizione di modelli sia interna alla nazione, riducendo così l’intero dibattito alla dicotomia Nord/Sud Italia. Se si presume implicitamente che il modello del Nord, ovvero il paradigma della modernità eurocentrica coloniale, capitalista ed eterocispatriarcale, sia quello universalmente corretto e auspicabile, è consequenziale che le peculiarità del Meridione vengano interpretate come un ritardo, una carenza o un errore da correggere, al fine di garantire un progresso uniforme per l'intera nazione verso un futuro prospero. Tuttavia, ciò che raramente viene messo in discussione è l’universalità e la validità del termine di paragone utilizzato per valutare il Sud. Ciò che è sottinteso nel concetto stesso di Questione meridionale in quanto “questione” è proprio la necessità che il Sud, per superare le sue problematicità sociali, economiche e politiche, si "civilizzi" e progredisca: in sostanza, che aderisca al modello specifico di progresso proposto dal sistema capitalistico nord-europeo e nord-americano.

Il secondo aspetto implicito di questa concezione della Questione meridionale è l'idea che essa si limiti esclusivamente al Meridione, posto in contrapposizione al Nord, all'interno dei confini nazionali. Ciò comporta una mancata considerazione del sistema-mondo in cui si articolano le disuguaglianze sistematiche che coinvolgono il Meridione, nonché del ruolo dell'Italia nel colonialismo, dei movimenti migratori e delle connessioni tra l'archivio discorsivo coloniale e la tradizione antimeridionalista. Inoltre, è importante sottolineare che questa visione sviluppista delle problematiche meridionali impedisce di focalizzarsi sulle particolarità, le sfaccettature e le pluralità insite nel sud Italia. Al contrario, questa prospettiva omogeneizza le persone meridionali in un monolite sottosviluppato e le costringe all'interno di categorie

estranee, interpretandole esclusivamente attraverso il prisma della modernità. In quest'ottica, il Meridione è considerato essenzialmente patriarcale e omolesbobitransfobico proprio a causa della sua supposta arretratezza e inciviltà. Da ciò deriva l'idea che, attraverso la sua civilizzazione mediante l'adozione del paradigma della modernità del Nord, cesserebbero le oppressioni e le discriminazioni[14].

Per tutte le ragioni sin ora esposte, in questo capitolo propongo di adoperare una prospettiva decoloniale per interpretare il Meridione. Mettendo in crisi l'implicita validità del modello al quale il Sud è paragonato e ampliando lo sguardo fuori dai confini nazionali, intendo costruire degli strumenti teoretici che permettano di mettere in luce le specificità e la pluralità interna a questi territori. Si ritiene che il pensiero decoloniale fornisca un'opportunità per esaminare la subalternità meridionale da una prospettiva notevolmente diversa rispetto all'approccio sviluppista implicito nella Questione meridionale e nel pensiero meridionalista, come evidenziato da Goffredo Polizzi (2022). Egli sottolinea la necessità di tracciare una genealogia dei discorsi sul Sud, partendo dal meridionalismo fino ai più recenti tentativi di affrontare il Sud in una cornice postcoloniale (7). Larga parte del meridionalismo, infatti, dalle sue origini alle spinte populiste degli anni Novanta, si è concentrato sul mancato sviluppo economico del Sud rispetto a quello realizzato nell'Italia centro-settentrionale, adottando una prospettiva tendenzialmente sviluppista e di adesione acritica al modello della modernità coloniale. Pertanto, come sottolinea Polizzi, considerando il meridionalismo come un discorso che impiega implicitamente una prospettiva coloniale (6), i pregiudizi positivisti dei primi meridionalisti hanno influenzato i termini futuri della discussione sul Meridione (33), limitando questa principalmente agli aspetti economici e al dualismo Nord/Sud della nazione. Questo tipo di discorso meridionalista, che si potrebbe considerare tradizionalista e sviluppista al tempo, è solito esprimere nostalgia per un idealizzato passato borbonico, manifestando un orgoglio di matrice nazionalista e autoriferita, e focalizzandosi sulla revisione storica su un unico periodo storico, quello dell'annessione del Meridione al Regno d'Italia (14).

[14] In tal senso, si può far riferimento ai concetti di femonazionalismo (Farris 2019) e omonazionalismo (Puar 2007), declinandoli all'interno della nazione italiana, in quanto i diritti di donne e minoranze sessuali sono sistematicamente associati alle idee di civiltà, progresso e sviluppo che sono proprie del Nord. Questa associazione riflette dunque un modello di progresso in cui il rispetto delle minoranze è correlato a un tempo futuro, un tempo del nord (Acquistapace et al. 2016).

Pertanto, è importante, nell'ottica di un ripensamento delle categorie coloniali acriticamente applicate al Meridione, costruire un nuovo discorso meridionalista, adottando prospettive decoloniali e strumenti postcoloniali che permettano di concettualizzare il Sud Italia come parte di un sistema-mondo coloniale. Tale prospettiva di "nuovo" meridionalismo, inoltre, implica l'adozione di una visione femminista intersezionale, antirazzista e queer dal momento che la colonialità, come sostengono studiose e studiosi decoloniali[15], si fonda e si alimenta proprio attraverso oppressioni legate, tra le altre, alle gerarchie di classe, razza, sesso e genere (Quijano 2007: 19). Infatti, come recita il celebre lemma del femminismo decoloniale «no hay descolonización sin despatriarcalización y no hay despatriarcalización sin descolonización»[16], mettendo in luce la necessità dei popoli e delle persone oppresse di autodeterminarsi nel proprio percorso di liberazione. Rompere il monopolio epistemico della modernità implica anche mettere in discussione cosa significhi dirsi femminista, queer, gay, lesbica, bisessuale ecc. in un contesto piuttosto che in un altro, rinunciando alla narrazione egemonica occidentale come l'unica possibile.

In tal senso, elaborare una nuova forma di meridionalismo usando una prospettiva decoloniale può permettere di trovare forme di liberazione che siano "proprie" e che permettano di superare quel modello di progresso al quale al Sud è sempre stato richiesto di adeguarsi, scardinando gli assi portanti del paradigma della modernità che hanno inchiodato il Meridione a un'atavica arretratezza. Tale prospettiva consente di inserire il Meridione in una cornice teorica in cui il termine di paragone non è l'Occidente moderno, il tempo non è teleologico e lo spazio non è binariamente suddiviso tra centro e periferia. Permette, inoltre, di comprendere come la colonialità abbia influenzato e ancora influenzi le persone meridionali non solo a livello politico-economico e sociale, ma anche nella percezione interiore di sé stesse, condizionandone la memoria, l'immagine di sé, le proiezioni e il modo di guardare al resto del mondo. Per intendere cosa voglia dire decolonializzare il Meridione d'Italia, come si possa portare avanti questo progetto meridionalista e perché sia necessario, è indispensabile

[15] Si veda, per esempio, Ramòn Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez (2007) e Marìa Lugones (2007; 2008).

[16] Si può tradurre come: «non esiste decolonizzazione senza depatriarcalizzazione e non esiste depatriarcalizzazione senza decolonizzazione». Si fa riferimento a un noto slogan del femminismo decoloniale, il cui concetto viene esplicato per esempio nei testi di Lugones (2010: 747) e Françoise Vergès (2019: 19-20), è portato avanti da collettivi come il boliviano Mujer Creando — il testo scritto da una delle sue componenti, Marìa Galindo, è intitolato proprio *No se puede Descolonizar sin Despatriarcalizar* —, ed è citato letteralmente nel testo di Grosfoguel (2013: 53), proprio in riferimento alla genealogia di femministe decoloniali.

in primo luogo comprendere a pieno come funzionano le categorie di colonialità e decolonialità e delineare le loro implicazioni con la modernità.

1.2. IL PROGETTO DECOLONIALE

Nell'usare i concetti di colonialità e decolonialità non si fa riferimento soltanto al processo di conquista imperialista e a quello di liberazione e autodeterminazione dei territori, ma a un sistema molto più complesso. La categoria di decolonialità è adoperata in questa accezione all'interno di un pensiero critico, il cosiddetto "pensiero decoloniale" o "progetto decoloniale" sviluppato in America Latina durante gli anni Novanta[17]. Si tratta principalmente dell'elaborazione portata avanti dal gruppo di ricerca chiamato *modernidad/colonialidad*, del quale fanno parte studiosi e studiose provenienti da vari ambiti disciplinari e differenti Paesi del continente americano, tra cui Anìbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel e Maria Lugones. Usando il nesso modernità/colonialità, il gruppo di ricerca intende affermare un principio fondamentale, cioè che «que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa»[18] (Mignolo 2005: 37). Mignolo sostiene infatti che la colonialità sia «el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad»[19] (2005:35), sottolineando così come i due concetti siano intrinsecamente legati tra di loro.

Tra le finalità principali del pensiero decoloniale vi è la critica al modello della modernità e l'identificazione delle soggettività autorizzate alla produzione della conoscenza, così da far emergere le modalità di creazione discorsiva della subalternità. Tale pensiero critico, transdisciplinare e plurale, prende spunto da filosofie critiche quali la teologia della liberazione, il paradigma della dipendenza degli anni Settanta e dall'analisi del sistema-mondo di Immanuel Wallerstein (Castro-Gómez e Grosfoguel 2007: 18). Tuttavia, mentre queste teorie danno priorità alla categoria di classe e all'aspetto economico il pensiero decoloniale connette l'ingiustizia economica prodotta dall'accumulazione di capitale ad altre oppressioni

[17] Per una dettagliata esposizione dell'origine e delle principali caratteristiche del pensiero decoloniale, si consiglia di consultare il saggio *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico* di Grosfoguel e Castro-Gómez, incluso come prologo nel loro volume *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* del 2007.

[18] Trad.: «la colonialità è costitutiva della modernità e non derivativa».

[19] Trad.: «l'altro lato (il lato oscuro?) della modernità».

legate alle gerarchie di razza, sesso e genere, sottolineando come il razzismo e la divisione globale del lavoro siano parte dello stesso processo storico. Infatti, come sottolineano Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel, l'espansione coloniale è stata portata avanti — non a caso — da uomini bianchi eterosessuali europei che hanno esportato i loro discorsi e hanno formato strutture gerarchiche in termini razziali, sessuali e di genere (2007: 19).

La scelta delle teoriche e dei teorici decoloniali di utilizzare il termine "colonialità" piuttosto che "colonialismo" sottolinea che il processo coloniale prosegue ben oltre la fine della colonizzazione, estendendosi fino all'epoca attuale, e che le relazioni coloniali di potere non riguardano soltanto l'aspetto economico e politico ma agiscono anche nella sfera culturale (19). Infatti, come scrive Nelson Maldonado-Torres:

> La misma [colonialidad] se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, en el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente20. (2007: 131)

Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) sostengono che la prima decolonizzazione, iniziata dalle colonie spagnole nel secolo XIX, è risultata incompleta in quanto si è limitata all'indipendenza giuridica e politica delle periferie. La categoria di decolonialità fa invece riferimento a quella che definiscono «segunda descolonialización» — «seconda decolonizzazione» — e che, non ancora compiuta, è complementare alla prima: per essere efficace «tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización dejó intactas»[21] (17). Non si dovrebbe quindi parlare di una fine *tout court* del colonialismo, quanto di una «transición del colonialismo moderno a la colonialidad global»[22] che ha cambiato le forme di dominio proprie della modernità ma ha lasciato intatta la divisione internazionale del lavoro tra centro e periferia e la gerarchia razziale che la sostenta (13). Pertanto, nell'ambito

[20] Trad.: «La [colonialità] stessa si mantiene viva nei manuali di apprendimento, nel criterio per definire un buon lavoro accademico, nella cultura, nel senso comune, nell'immagine di sé dei Paesi, nelle aspirazioni dei soggetti, e in tanti altri aspetti della nostra esperienza moderna. In un certo senso, respiriamo la colonialità nella modernità quotidianamente».
[21] Trad.: «dovrà riguardare le gerarchie razziali, etniche, sessuali, epistemiche, economiche e di genere che la prima decolonizzazione ha lasciato intatte».
[22] Trad.: «transizione dal colonialismo moderno alla colonialità globale».

del pensiero decoloniale, quando si menziona il sistema-mondo, è essenziale notare che ci si riferisce non solo agli aspetti economici e geopolitici (14), ma anche a una serie di elementi connessi alla sfera epistemica, simbolica e spirituale, e che ciò evidenzia la diffusa preminenza europea-nordamericana nel plasmare non solo contesti materiali, ma anche discorsivi.

1.2.1 Decolonialità e modernità

Il paradigma della modernità, all'interno della teoria decoloniale, è considerato intrinsecamente violento e inseparabile dal processo coloniale dal momento che fin dalla colonizzazione europea del continente americano ha costituito la principale giustificazione e alibi dei colonizzatori per esercitare violenza verso i popoli considerati arretrati. La sopraffazione delle popolazioni europee è stata pertanto giustificata dalla necessità di condurre queste popolazioni verso il "progresso", considerando quest'ultimo come coincidente con il modello di sviluppo europeo. La modernità stessa è infatti identificabile con un preciso stato di sviluppo europeo, considerato tuttavia universalmente valido e utilizzato come metro di giudizio delle esperienze di contesti diversi.

All'interno di questa riflessione, è centrale l'espetto della temporalità, vale a dire la concezione eurocentrica del tempo come una linea retta ci cui l'Occidente scandisce le tappe e definisce inconfutabilmente modelli culturali, sociali ed economici appartenenti al passato o al futuro. Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel sostengono che l'Occidente colonizzatore mette in atto una «negación de la simultaneidad epistémica»[23] (2007: 14) nel ritenere che i saperi dei popoli non occidentali sono meno validi proprio in quanto si collocano nel "passato" rispetto alla linea temporale eurocentrica. Il "presente" di tale temporalità eurocentrica corrisponde invece al momento storico correntemente vissuto in Occidente ed è considerato come superiore rispetto al passato, momento al quale appartiene l'arretratezza e l'inciviltà delle popolazioni non occidentale.

Pertanto, le popolazioni non occidentali, per produrre saperi validi e legittimi, dovrebbero collocarsi nello stesso punto della linea temporale dell'Occidente, passare dunque dal tempo "passato" a quello "presente". Soltanto attraverso l'assimilazione, dunque attraverso la visione della temporalità occidentale come un obiettivo cui tendere, i popoli non occidentali

[23] Trad.: «negazione della simultaneità epistemica».

possono essere considerati degni produttori di conoscenza. Tale visione è sostentata e allo stesso tempo rafforza l'idea della superiorità dell'Occidente rispetto all'inferiorità dell'Oriente. Tale gerarchia principale si esprime in molteplici dicotomie legate tra di loro, come per esempio modernità/tradizione, progresso/arretratezza, civiltà/inciviltà e sviluppo/sottosviluppo, che costituiscono a loro volta le principali declinazioni del paradigma della modernità.

Proprio in virtù di una linea temporale teleologica, lineare ed evoluzionista in cui il progresso si definisce in base all'esperienza europea, la modernità europea si è imposta come l'unico sistema desiderabile. Il processo coloniale si collega così strettamente con la modernità perché questa è stata non solo resa desiderabile, ma violentemente esportata in gran parte del mondo sotto forma di discorso civilizzatore, con la finalità di modificare culture diverse secondo la propria specifica idea di civiltà. Se dunque la modernità implica l'applicazione a livello globale di un determinato discorso legato alla civiltà europea, allora le persone colonizzate sono considerate tali proprio in quanto bisognose di essere civilizzate. Come sostiene Laura Bacchetta, l'Altro non è un soggetto a pieno finché non è riconosciuto come temporalmente coevo (2015: 27), ovvero finché non si conforma all'idea di progresso di matrice occidentale.

Autoproclamandosi massimo stadio della civiltà, il sistema egemonico coloniale eurocentrico si legittima a imporsi mediante la dominazione e lo sfruttamento di territori e individui. Ciò contribuisce a consolidare l'idea che la subordinazione di determinate soggettività sia considerata una condizione indispensabile per il corretto funzionamento di questo sistema (Borghi 2020: 34). Mignolo si riferisce a tale subalternità per illustrare come il concetto di progresso sia funzionale al progetto coloniale, spiegando che questa è creata proprio dalla logica della modernità, affinché una parte della popolazione possa dirsi sviluppata (2007: 26).

Come spiega Aníbal Quijano nel suo celebre articolo del 1992, *Colonialidad y modernidad/racionalidad,* in cui sviluppa una delle prime descrizioni del progetto *modernidad/colonialidad*, il paradigma europeo della conoscenza razionale si basa sull'assunto secondo il quale il soggetto conosce l'oggetto, concetto perfettamente riassunto dal *cogito ergo sum* cartesiano (16). La genesi di questo paradigma durante il periodo coloniale

non è casuale o contingente, ma piuttosto, la modalità di conoscenza dell'Altro è stata plasmata dalla stessa dinamica del colonialismo. Poiché l'unica soggettività considerata valida era quella europea, l'incontro con l'Altro è stato concepito fin dall'inizio all'interno di una struttura di potere che assegnava automaticamente uno status di oggetto, e quindi di intrinseca inferiorità, all'Altro. L'Altro così come pensato dalla modernità può dunque esistere solo come oggetto, tanto dell'esercizio del potere quanto della conoscenza. Ciò implica che il paradigma europeo di conoscenza razionale è intrinsecamente parte di una struttura di potere che implica la dominazione coloniale europea sul resto del mondo e non è altro che la chiara espressione della struttura di potere coloniale (17-18).

Pertanto, dal momento che il potere coloniale si è impossessato strumentalmente della razionalità, il compito della decolonializzazione non consiste soltanto nel criticare la modernità e le sue categorie in quanto vettore coloniale, ma è proprio il paradigma della razionalità a dover essere liberato dal retaggio coloniale:

> Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincialismo el título de universalidad[24] (Quijano 1992: 20).

Walter Mignolo, facendo riferimento al sopracitato articolo di Aníbal Quijano, riprende il concetto di «desprendimiento», in riferimento all'atto di «desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad»[25] (Quijano 1992:19). Questo termine, che può significare distacco, separazione, ma anche liberazione, è messo in evidenza da Mignolo come un'azione centrale del pensiero decoloniale: proprio quest'ultimo, infatti, nasce con e dalla colonialità, distaccandosi da essa in quanto sua necessaria contropartita (2007:25).

1.2.2. Gli aspetti della colonialità

Il sistema coloniale, come si metteva in evidenza, è un sistema complesso che va oltre l'oppressione strettamente colonialista, basandosi sull'intersezione di vari tipi di oppressione,

[24] Trad.: «Non esiste niente di meno razionale della pretesa che la specifica visione del mondo di un'etnia specifica possa essere imposta come la razionalità universale, nonostante questa etnia si chiami Europa Occidentale. Perché questo, in realtà, è pretendere per un provincialismo il titolo di universalità».
[25] Trad.: «distaccamento», «il distaccarsi dei vincoli tra la razionalità-modernità e la colonialità».

tra cui il razzismo, il classismo e la normatività di genere. Per illustrarne la pervasività e la complessità, vari studiosi e studiose decoloniali hanno suddiviso la sua azione in tre aspetti principali che agiscono in sinergia: la colonialità del potere, del sapere e dell'essere (Castro-Gómez e Grosfoguel 2007: 29-30) A questi tre aspetti Marìa Lugones ne aggiunge un quarto, quello della colonialità di genere, per indicare che il sistema di genere non è un universale e dunque applicabile in maniera indiscriminata (2010: 743). Lugones mette infatti in luce che tale sistema di genere così come lo conosciamo —patriarcale, binario, eterocisnormato ecc. — ha un'origine storica ben precisa e la sua esportazione è legata propriamente al processo di colonizzazione (743).

Il primo aspetto della colonialità riguarda la persistenza del carattere coloniale nelle relazioni politiche. La colonialità del potere si basa sull'idea che la razza è stata naturalizzata, all'interno della cornice coloniale, proprio per raggiungere gli obiettivi di produzione legati al primo capitalismo imperialista. Aníbal Quijano, uno dei principali teorici della colonialità del potere, spiega che fu proprio la struttura coloniale del potere a produrre le discriminazioni razziali, successivamente considerate come categorie naturali a partire dalla stessa pretesa di oggettività e scientificità del sistema-mondo coloniale (1992: 12). Quijano aggiunge inoltre che tale potere era ed è mantenuto attraverso una sistematica colonizzazione dell'immaginario delle persone colonizzate, in cui viene instillato il desiderio di emulazione della cultura occidentale. Quest'ultima, infatti, diventa un'importante arma di seduzione in quanto consente l'accesso al potere: «Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción»[26] (13).

Il secondo aspetto della colonialità, la colonialità del sapere, consiste nella tendenza a mantenere la produzione della conoscenza in una cornice eurocentrica, coloniale ed eteropatriarcale e nell'oppressione epistemica sistematica dei saperi delle soggettività non egemoniche. Ciò avviene a partire da determinate gerarchie razziali ed etniche modellate dalla colonialità del potere, il quale è a sua volta sostenuto e fortificato dalla soppressione sistematica di saperi altri. Difatti, fin dal *cogito ergo sum* — Io penso quindi sono — cartesiano, il sapere europeo ha considerato sé stesso l'unico legittimo in quanto razionale, scientifico e oggettivo, classificando le conoscenze delle popolazioni considerate subalterne come

[26] Trad.: «dopo tutto, al di là della repressione, lo strumento principale di tutto il potere è la sua seduzione»

appartenenti a una fase "preistorica" della conoscenza (Castro-Gómez 2007: 82). Questo strutturale silenziamento e annientamento di saperi a favore di un unico sapere egemonico è denominato da Boaventura De Sousa Santos[27] (2010) "epistemicidio". Secondo Javier García Fernández tale concentrazione di potere epistemologico fa sì che si continui a interpretare la realtà attraverso una concezione trasmessa dai colonizzatori, per cui questa è già inquinata da spiegazioni razziste, colonialiste e imperialiste (2020)[28]. Proprio per questa ragione è necessario che le persone colonizzate elaborino una propria visione del mondo che permetta loro di costruire progetti politici basati sulle proprie effettive necessità (2020).

Il terzo aspetto della colonialità è la colonialità dell'essere, che costituisce l'altra faccia del *penso quindi sono*: «non penso quindi non esisto» (Grosfoguel 2013: 52). Questa modalità di dominio crea una «zona del non essere» (Fanon 2015) alla quale appartengono soggetti considerati non totalmente umani in quanto distanti dal soggetto coloniale produttore di sapere. La colonialità dell'essere è dunque strettamente legata alla colonialità del sapere perché, da una parte, quest'ultima definisce la soggettività autorizzata alla produzione epistemica e, dall'altra, perché la spiritualità partecipa alla creazione di filosofie proprie e dunque specifici modi di comprendere il mondo (Grosfoguel 2013: 52). La colonialità dell'essere è infatti coinvolta nel processo di repressione e occultamento della spiritualità dei

[27] Successivamente alla scrittura del presente capitolo, sono emerse gravi accuse di molestie sessuali all'interno del contesto accademico a carico di Boaventura De Sousa Santos, che, all'interno di un testo dichiaratamente femminista, non possono certo essere ignorate. Nell'articolo di Lola Matemala, pubblicato il 16 aprile 2023 sul periodico spagnolo *El Salto* e intitolato "No me iba a dejar violar aunque fuera Boaventura", è contenuta un'intervista all'attivista mapuche Moira Millàn, la quale denuncia pubblicamente Boaventura De Sousa Santos per abusi sessuali: https://www.elsaltodiario.com/violencia-machista/tengo-denunciar-bonaventura-sousa-santos-hombre-presumiblemente-izquierdas. Invece, per una sintetica disamina dei fatti in italiano, si veda l'articolo di Marco Santopadre, "Accuse di molestie per il sociologo Boaventura de Sousa Santos", *Il Manifesto*, 19 aprile 2023: https://ilmanifesto.it/accuse-di-molestie-per-il-sociologo-de-sousa-santos. Inoltre, è da mettere in evidenza che lo stesso Boaventura è stato accusato di agire un comportamento abusante e di mettere in atto appropriazione epistemica nel saggio di Liaselottte Viaene, Caterine Laranjeiro e Miye Nadya Tom, "The walls spoke when no one else would: Autoethnographic notes on sexual-power gatekeeping within avant-garde academia" (2023) inizialmente pubblicato nel volume *Sexual Misconduct in Academia* (Eds. Pritchard e Edwards) edito da Routledge e poi ritirato in quanto considerato diffamante. Per maggiori dettagli dell'accaduto, si fa riferimento all'articolo "Feminism and the fall of Boaventura" di Raquel Gutiérrez Aguilar (27 aprile 2023) nel periodico online *Ojalà*: https://www.ojala.mx/en/ojala-en/boaventura-and-the-feminist-subversion-of-the-university

[28] Si fa riferimento alla conferenza "Una aproximaciòn teórica al pensamiento descolonial" (Grosfoguel 2020), al minuto 39-41, visibile nel video Youtube al seguente link: https://www.youtube.com/watch?v=NiYBjBbLKLA&ab_channel=SeminarioDescolonialCastellano

popoli colonizzati iniziato con l'invasione dell'America e la cristianizzazione forzata: «una forma de «espiritualicidio» y «epistemicidio» al mismo tiempo»[29] (53).

Il sistema per cui alcuni saperi, visioni del mondo e spiritualità — e con essi l'umanità stessa di chi li produce — sono superiori ad altri, è chiamata da Ramón Grosfoguel (2013: 33) «racismo/sexismo epistémico» — razzismo/sessimo epistemico — poiché viene affermata sistematicamente l'inferiorità di tutte le conoscenze di esseri umani classificati come non occidentali, non maschili e non eterosessuali. Tali gerarchie sistemiche sono state prodotte da specifici processi storici mondiali, che Grosfoguel, rifacendosi alle teorie di De Sousa Santos (2010), individua nei quattro genocidi ed epistemicidi del secolo XVI. L'intera struttura determinata dalla modernità filosofica che ancora oggi sorregge le categorie delle scienze umane delle università occidentalizzate — con essa il monopolio epistemologico detenuto da appena cinque Paesi dell'Europa occidentale rispetto al resto del mondo — deriverebbero dalle implicazioni di questi quattro grandi genocidi ed epistemicidi, vale a dire la distruzione di conoscenza attraverso l'eliminazione fisica di determinate persone. Il primo di tali genocidi/epistemicidi fu perpetrato dalla monarchia castigliana contro la popolazione musulmana ed ebrea durante la conquista di Al-Andalus in nome della «pureza de sangre» — «purezza del sangue» — alla fine del secolo XV (Grosfoguel 2013: 39-41); il secondo, a partire dal 1492, si verificò nei confronti della popolazione indigena nel continente americano e della popolazione aborigena in Asia; il terzo coinvolse le persone africane con la tratta forzosa e la loro schiavizzazione nel continente americano[30] (41-50); infine, il quarto genocidio/epistemicidio, avvenuto in Europa nel XVI secolo, si rivolse contro le donne bruciate vive per l'accusa di stregoneria (50-51). Questi eventi storici tra loro collegati evidenziano il legame tra colonialità del potere, del sapere e dell'essere, mostrando in particolare che la costruzione della soggettività egemonica è stata fin dall'inizio della modernità associata alla sopraffazione dell'alterità.

[29] Trad.: «un tipo di "spiritualicidio" ed "epistemicidio" allo stesso tempo».

[30] Si fa riferimento alla tratta atlantica degli schiavi avuta luogo dal XVI al XIX secolo e alla schiavitù di queste persone nel continente americano, terminata nel 1865 attraverso l'approvazione del XIII emendamento della Costituzione degli Stati Uniti.

1.2.3. Colonialità di genere: tra potere, essere e sapere

Il quarto genocidio ed epistemicidio identificato da Ramón Grosfoguel è quello delle donne accusate di stregoneria in Europa a partire dall'epoca medievale fino al XVII secolo (2013: 50-51). Questo fenomeno, solitamente non associato agli altri tre genocidi, è riconosciuto come tale a partire dall'essenziale opera di Silvia Federici, *Calibano e la strega: le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (2004), che collega la caccia alle streghe rivolta contro le donne alla nascita del capitalismo e traccia una relazione con la schiavitù della popolazione africana in America. A differenza di Federici, la cui attenzione è principalmente incentrata sugli aspetti politici ed economici, Grosfoguel si focalizza sulla violenza epistemica perpetrata nei confronti di queste donne. Infatti, costoro trasmettevano, in modo intergenerazionale, un sapere antichissimo che riguardava diverse aree e comprendeva la stessa concezione dell'essere e del percepire il mondo attraverso una linea materna di autonoma soggettività (2013: 50). Grosfoguel sostiene che questo sapere era così profondamente incarnato e collegato alla relazionalità corporea tra donne che, per eliminare la minaccia che esso rappresentava, fu necessario bruciare i loro stessi corpi (51). Mentre nel caso dei genocidi/epistemicidi contro le popolazioni indigene nel continente americano e le popolazioni ebree e musulmane della penisola iberica furono bruciati migliaia di libri per cancellarne la conoscenza, non esistevano libri delle donne da bruciare perché il sapere femminile veniva trasmesso oralmente di madre in figlia (51). Come scrive Grosfoguel infatti: «Los «libros» eran los cuerpos de las mujeres y, por ende, de manera similar al destino de los «libros» andalucíes e indígenas, sus cuerpos fueron quemados vivos»[31] (51).

Tale riflessione evidenzia l'inscindibilità dei differenti aspetti della colonialità fin ora analizzati, che si influenzano mutuamente e sono implicati tra di loro, nonché la necessità di una lotta antipatriarcale all'interno del progetto decoloniale. Infatti, i gruppi che detengono il potere egemonico hanno privato sistematicamente dello status di soggetto tutte le persone da essi considerate "diverse" e dunque inferiori:

> En el "sentido común" de los tiempos, ese "yo" no podía ser africano, indígena, musulmán, judío ni mujer (occidental o no). Todos estos sujetos ya eran considerados "inferiores" por toda la estructura

[31] Trad.: «I "libri" erano i corpi delle donne e, pertanto, in maniera similare al destino dei "libri" andalusi e indigeni, i loro corpi furono bruciati vivi».

> de poder racial/patriarcal global del sistema-mundo, y sus conocimientos eran considerados inferiores como resultado de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI. El único que quedaba como epistémicamente superior era el hombre occidental[32]. (Grosfoguel 2013: 51).

Pastora Filigrana, teorica decoloniale andalusa e gitana, all'interno del suo saggio dal titolo *Descolonizar y despatriarcalizar Andalucía. Una mirada feminista gitana-andaluza*[33], concepisce l'egemonia come ciò che si autoproclama normalità e pone l'asticella a partire dalla quale l'esistenza è legittima: «Una vara de medir a partir de la cual las realidades y las personas son más normales o más correctas. Lo que es puede ser una ética, una forma de vida, un modelo de ser humano, o una forma de ser o pensar»[34] (2019: 274). Si tratta di una «línea abismal imaginaria» — una «linea abissale immaginaria» — che divide la società tra una zona dell'essere e una zona del non essere e in quest'ultima abita l'alterità (275). Attraverso una sistematica azione di oppressione e controllo della zona dell'essere sulla zona del non essere si produce proprio il razzismo/sessismo istituzionale cui fa riferimento Ramón Grosfoguel, che «este racismo no tiene que ver sólo con colores de piel, sino con una subordinación de todo aquello que no es blanco, varón, burgués, adulto, sano y heterosexual»[35] ed è ciò che caratterizza inequivocabilmente il sistema-mondo in cui viviamo (Filigrana 2019: 275).

Come propone Maria Lugones, la colonialità di genere, considera il genere come ulteriore vettore di potere fondante nella costruzione del paradigma egemonico e, allo stesso tempo, costituisce una summa degli altri tre tipi di colonialità. Nel suo saggio *Toward a Decolonial*

[32] Trad.: «Nel "senso comune" del tempo, quel "io" non poteva essere africano, indigeno, musulmano, ebreo o donna (occidentale o no). Tutti questi soggetti erano già considerati "inferiori" all'interno di tutta la struttura di potere razziale/patriarcale globale del sistema-mondo, e le loro conoscenze erano considerate inferiori a seguito dei quattro genocidi/epistemicidi del XVI secolo. L'unico che rimaneva epistemicamente superiore era l'uomo occidentale».

[33] Trad.: «Decolonizzare e depatriarcalizzare l'Andalusia. Uno sguardo femminista gitano-andaluso». Il femminismo andaluso e andaluso-gitano al quale si fa riferimento, consiste in una tipologia di femminismo radicata in Andalusia — regione a sud della Spagna interessata da un divario socioeconomico rispetto al centro-nord del Paese e da un processo di colonizzazione interna— che traccia connessioni tra l'*andalusofobìa*, vale a dire l'oppressione vissuta in quanto persone andaluse e altre oppressioni strutturali, quali l'eteropatriarcato, la *gitanofobìa* — in italiano antiziganismo —, il razzismo, il classismo ecc.

[34] Trad.: «Pone l'asticella a partire dalla quale le realtà e le persone sono più normali o più corrette. Ciò che può essere un'etica, un modello di vita, un tipo di essere umano o un modo di essere o di pensare».

[35] Trad.: «Questo razzismo non riguarda solo il colore della pelle, ma anche la subordinazione di tutto ciò che non è bianco, maschio, adulto, sano ed eterosessuale».

Feminism (2010), Lugones esplicita il legame tra sopraffazione, epistemicidio e memoria intesa come collettiva e personale allo stesso tempo:

> The civilizing transformation justified the colonization of memory, and thus of people's senses of self, of intersubjective relation, of their relation to the spirit world, to land, to the very fabric of their conception of reality, identity, and social, ecological, and cosmological organization[36] (2010: 745).

Il pensiero di Lugones si inserisce all'interno del pensiero critico delle femministe nere e non bianche[37] che hanno analizzato i limiti del femminismo bianco egemonico legati alla mancata considerazione dell'intersezionalità di genere, razza, classe e sessualità. La sua proposta consiste nel far dialogare il femminismo intersezionale con il concetto di colonialità del potere, per concettualizzare quello che lei definisce come sistema moderno-coloniale e di genere (2008: 75-77).

Maria Lugones, partendo dal presupposto che il sistema moderno-coloniale è responsabile di una sistematica disumanizzazione delle popolazioni colonizzate che associa l'"inciviltà" alla mancanza di umanità, esplora il ruolo del sistema di genere in tali processi (2008: 83). Infatti, dal momento che le categorie di genere uomo/donna sono legate alla modernità occidentale, e dunque all'umanità, le persone colonizzate non hanno il privilegio di accedervi: per questa ragione, le persone colonizzate sono considerate maschi e femmine piuttosto che uomini e donne Scrive Lugones: «The semantic consequence of the coloniality of gender is that "colonized woman" is an empty category: no women are colonized; no colonized females are women»[38] (2010:745).

In quest'ottica, il concetto di colonialità di genere risulta uno strumento utile per mobilitare le categorie prodotte dal sistema colonialista patriarcale, nonché per indagare le

[36] Trad.: «La trasformazione civilizzatrice ha giustificato la colonizzazione della memoria, e quindi dei sensi che le persone hanno di sé stesse, delle relazioni intersoggettive, della loro relazione con lo spirito del mondo, con la terra, con il tessuto profondo della loro concezione della realtà, identità e dell'organizzazione sociale, ecologica e cosmologica».

[37] Adopero tale termine poiché lo ritengo preferibile rispetto ad altre formule esistenti nella lingua italiana. Infatti, nonostante esso possa risultare problematico, in quanto crea una presunta uniformità in opposizione alla norma della bianchezza, è qui utilizzato nel significato inglese di "people of color", dunque per indicare l'insieme delle persone non bianche razzializzate dal sistema egemonico occidentale. Si preferisce non utilizzare la diretta traduzione italiana di tale formula, "di colore", poiché è comunemente utilizzata, soventemente in contesti di velato razzismo o di negazione dell'esistenza della razza, come eufemismo per indicare la nerezza.

[38] Trad.: «La conseguenza semantica della colonialità di genere è che "donna colonizzata" è una categoria vuota; nessuna donna è colonizzata; nessuna delle femmine colonizzate sono donne».

dinamiche e le interazioni di genere, classe e razza, mentre il femminismo decoloniale rappresenta l'azione concreta da portare avanti per superare, per l'appunto, la colonialità di genere. Maria Lugones, infatti, afferma: «I call the analysis of racialized, capitalist, gender oppression "the coloniality of gender". I call the possibility of overcoming the coloniality of gender "decolonial feminism"»[39] (2010: 747).

1.3. MEMORIA (DE)COLONIALIZZATA

In questo capitolo considero la memoria del Sud Italia, intesa come processo discorsivo che permea luoghi e corpi, come una memoria colonializzata, dal momento che è stata plasmata da gruppi egemoni all'interno del contesto della modernità coloniale. Come sostiene Maria Lugones (2010: 745), la memoria è il luogo che rappresenta la perfetta sintesi della pervasività del sistema coloniale, dunque dove la colonialità del potere, dell'essere e del sapere si incontrano. In tal senso, la memoria può essere colonializzata proprio perché i gruppi sociali che detengono il potere egemonico epistemologico producono dei "discorsi" pervasivi e totalizzanti sui gruppi subalterni, influenzando il modo in cui questi ultimi percepiscono sé stessi e ciò che li circonda.

La memoria collettiva dei gruppi dominanti è l'espressione delle soggettività egemoni che detengono il potere legato alla conoscenza e alla trasmissione del sapere: è dunque quella che viene considerata come l'unico discorso valido — ufficiale, mainstream e nazionale — e si traduce in canoni storici letterari e culturali. D'altro canto, esistono anche delle "contromemorie", vale a dire sistemi discorsivi articolati da gruppi non egemoni e che detengono meno potere nel performare il sistema-mondo in cui si muovono, che si alimentano di contronarrazioni plurali, molteplici e incarnate.

Per queste ragioni, gli studi sulla memoria, con particolare riferimento alla memoria culturale, sono stati ampiamente approfonditi dai gruppi subalterni, chiaramente interessati a comprenderne i processi di formazione, rimozione e trasmissione[40]. Facendo riferimento a

[39] Trad.: «Io chiamo l'analisi dell'oppressione razzista, capitalista e di genere "colonialità di genere". Io chiamo la possibiità di superare la colonialità di genere "femminismo decoloniale"».

[40] Relativamente agli studi sulla memoria, si fa riferimento principalmente a Marianne Hirsh, Valerie Smith (2002; 2008) e Rita Monticelli (2011). Si veda anche il testo di Aleida Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. (2015 Roma, Il Mulino) e il testo curato da Vita Fortunati, Gilberta Golinelli e Rita Monticelli, *Studi di genere e memoria culturale* (2004 Bologna, Clueb).

tale campo di studi, in questo contesto considero la memoria come un palinsesto, un processo incarnato che racchiude in sé sia la memoria individuale che quella collettiva. Come sottolinea Rita Monticellli (2011), infatti, la memoria individuale non è solo un atto personale, ma dipende da un contesto sociale condiviso che la sostiene, vale a dire la cosiddetta "memoria collettiva". Quest'ultima, definendosi attraverso principi di inclusione ed esclusione, «contiene e, allo stesso tempo, eccede i confini dell'esperienza individuale» (135), trasmettendosi e rafforzandosi attraverso la ripetizione e la diffusione che avvengono tramite varie forme di testualità, tra cui la storia, la letteratura e molte altre manifestazioni culturali.

A tal proposito, si usa il termine di "memoria culturale" proprio per indicare che si tratta di una formazione culturale in divenire piuttosto che di uno statico archivio. Marianne Hirsch e Valerie Smith (2002), facendo riferimento alla nozione di «act of transfer» (2002: 5) — un atto del presente attraverso il quale individui e gruppi creano le loro identità richiamandosi a un passato comune —definiscono la memoria culturale una tensione tra passato e presente, dimensione individuale e collettiva, pubblica e privata.

> Always mediated, cultural memory is the product of fragmentary personal and collective experiences articulated through technologies and media that shape even as they transmit memory. Acts of memory are thus acts of performance, representation, and interpretation. They require agents and specific contexts. They can be conscious and deliberate; at the same time, and this is certainly true in the case of trauma, they can be involuntary, repetitious, obsessive[41]. (Hirsch e Smith 2002: 5)

Inoltre, aggiunge Marianne Hirsh (2008), la memoria e soprattutto la memoria traumatica (riferendosi nello specifico alla trasmissione del trauma dell'Olocausto alle generazioni successive) può essere ereditata sotto forma di «post-memory» (103). Ciò consente di riflettere sulle dimensioni che coinvolgono la memoria, comprendendo non solo il passato e il presente, ma anche il futuro, dal momento che la trasmissione di una specifica visione del mondo consente di plasmare la soggettività di gruppi e individui. Alla costruzione della

[41] Trad.: «Sempre mediata, la memoria culturale è il prodotto di esperienze personali e collettive frammentarie, articolate attraverso tecnologie e media che plasmano mentre trasmettono la memoria stessa. Gli atti di memoria sono quindi atti di *performance*, rappresentazione e interpretazione. Richiedono agenti e contesti specifici. Possono essere consapevoli e deliberati; allo stesso tempo, e ciò è certamente vero nel caso del trauma, possono essere involontari, ripetitivi, ossessivi».

memoria culturale, dunque, proprio in quanto processo incarnato in divenire, partecipano le singole soggettività, plasmando "discorsi" condivisi.

Con il termine "discorso" si fa riferimento al concetto descritto da Michel Foucault (1969) che indica non tanto l'atto di parlare in senso stretto, quanto piuttosto un sistema ben delimitato di affermazioni il quale permette la conoscenza del mondo. I discorsi, infatti, si formano seguendo le regole del sistema in cui si articolano e strutturano ciò che è possibile dire, delineando ciò che è considerato sano, vero e opportuno in base al contesto storico di riferimento. Il concetto di discorso risulta particolarmente utile perché consente di comprendere il valore performativo dei testi — ovvero la loro capacità di produrre ciò che nominano — e perché tematizza il legame tra potere e conoscenza. Infatti, come già evidenziato in relazione alla colonialità del sapere, i gruppi dominanti, detentori del privilegio nella produzione di conoscenza, hanno il potere di definire chi non ne è provvisto e di esercitare il controllo sul modo in cui il mondo può essere pensato e concettualizzato.

In tal senso, il concetto di modernità può essere considerato un discorso:

> "Eurocentric discourse", or the "discourse of modernity", that is, a system of statements that can be made about the world that involve certain assumptions, prejudices, blindnesses and insights, all of which have a historical provenance, but exclude other, possibly equally valid, statements. All these statements and all that can be included within the discourse thus become protected by the assertion of "truth"42. (Ashcroft et al. 2007: 64)

In sostanza, si tratta di un insieme di enunciati che formano un discorso pervasivo, coerente e unitario che, in quanto all'interno di un determinato sistema discorsivo che lo supporta, è protetto dall'egida della "verità". Un esempio di ciò è rappresentato dal concetto di sviluppo, così com'è stato prodotto dal discorso della modernità. In base a tale concetto, i Paesi vengono classificati e giudicati, così come i principi e i valori umani; tuttavia, difficilmente viene messo in discussione lo sviluppo come metro di giudizio. Similarmente, anche l'antimeridionalismo è un discorso — in quanto costituisce un orizzonte di pensiero con una sua coerenza interna, alimentato e riconfermato da rappresentazioni storiche, filosofiche,

[42] Trad.: «Il discorso eurocentrico o il discorso della modernità, che è un sistema di enunciati che possono essere prodotti sul mondo e che implicano certi presupposti, pregiudizi, cecità e idee, ciascuno dei quali ha una provenienza storica ma esclude un altro enunciato possibilmente equamente valido. Tutti questi enunciati e tutto ciò che può essere incluso all'interno del discorso diventano così protetti dall'affermazione della "verità"».

narrative, visuali ecc. — che considera il Meridione un luogo sottosviluppato, caratterizzato da mafia, violenza, lentezza, pigrizia e ignoranza, ma anche paradisiaco, accogliente, incontaminato e ingenuo. Anche lo stesso meridionalismo postunitario, come nota Polizzi (2022: 6), si inserisce all'interno dello stesso insieme di credenze legate alla concezione del binarismo Nord/Sud Italia in termini di gerarchia di sviluppo/sottosviluppo, che getta le basi per molte delle gabbie cognitive che limiteranno il Sud.

Analogamente, il discorso coloniale si configura come un sistema di potere e controllo, come chiaramente teorizzato da numerosi teorici e teoriche postcoloniali. Tra questi, si segnala Edward Said con il suo celebre testo del 1978, *Orientalism* e Homi Bhabha che, con *The Location of Culture* del 1994, mette in luce la fragilità intrinseca al discorso coloniale attraverso concetti quali ibridità, ambivalenza e mimetismo. Gayatri Chakravorty Spivak considera la colonizzazione della memoria, dell'immaginario e dei saperi altrui una « epistemic violence» — violenza epistemica — : vale a dire « the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other»[43] (1988: 24-25). Spivak (1985), facendo riferimento al romanzo *Jane Eyre* di Charlotte Brontë, testo centrale e molto studiato all'interno del femminismo bianco occidentale, mostra come la stessa critica femminista possa rischiare di riprodurre gli assiomi dell'imperialismo. La letteratura, infatti, ha un grande potere nel produrre rappresentazioni culturali reificanti, facendosi essa stessa strumento di violenza epistemica. In tal senso, Spivak fa riferimento al processo di «worlding» del cosiddetto Terzo Mondo (243), vale a dire alla costruzione da parte dei colonizzatori di rappresentazioni del colonizzato come un'alterità cannibalizzata, funzionale alla rappresentazione del colonizzatore stesso. In tal modo, Spivak mette in luce una questione fondamentale: la missione imperialista non consiste solo nell'alterizzazione del colonizzato, quanto nel trasformare «what might have been the absolutely Other into a domesticated Other that consolidates the imperialist self[44]» (1985: 253).

[43] Trad.: «Il progetto esteso ed eterogeneo, orchestrato remotamente, di costituire il soggetto coloniale come Altro».
[44] Trad.: «Quello che avrebbe potuto essere l'assolutamente Altro in un Altro addomesticato che consolidi il sé imperialista».

Nel suo discorso TED del 2009, *Il pericolo di un'unica storia*[45], Chimamanda Ngozi Adichie tematizza, partendo dalla propria esperienza personale di donna nigeriana emigrata negli Stati Uniti, la relazione cruciale tra potere e conoscenza affrontando il tema delle rappresentazioni e degli stereotipi. Adichie afferma che gli stereotipi non sono necessariamente falsi, ma incompleti: la carenza di rappresentazioni di un popolo o un gruppo di persone crea un'immagine parziale, «trasformano una storia in un'unica storia» (2020: 13). In sostanza, dunque, la quantità, la qualità e il punto di vista delle storie raccontate su un gruppo sociale dipende dal potere che esso detiene di condizionare la visione di sé e degli altri (12). Come sostiene infatti Adichie: «il potere è la possibilità non solo di raccontare la storia di un'altra persona, ma di farla diventare la storia definitiva di quella persona» (12).

Chandra Talpade Mohanty (1984) adopera il concetto di colonizzazione in senso discorsivo per descrivere le modalità in cui è stato costruito il discorso sul cosiddetto «Third World» — Terzo Mondo — (333). Nello specifico, la «Third World Woman» — la Donna del Terzo Mondo —, «a singular monolithic subject in some recent (Western) feminist texts»[46] (333), è creata come un monolite omogeneo e astorico che rappresenta l'emblema della convergenza tra femminismo e imperialismo (334). La "Donna del Terzo Mondo", essendo costruita per rappresentare l'impotenza e la sottomissione, costituisce il contraltare della "Donna Occidentale". In tal modo, quest'ultima ha la possibilità di costruirsi discorsivamente, per opposizione, come emancipata, colta e autodeterminata. Secondo Mohanty, l'errore principale di tale visione presuntamente femminista è lo stesso compiuto dal progetto coloniale: credere che le proprie categorie siano universali e sempre valide. In questo senso, il femminismo occidentale tenderebbe a credere che la categoria di genere sia immutabile e valida in ogni contesto:

> The assumption of women as an already constituted, coherent group with identical interests and desires, regardless of class, ethnic or racial location or contradictions, implies a notion of gender or

[45] *The Danger of a Single Story,* titolo originale del Ted Talk tenuto da Adichie, è tradotto e pubblicato da Einaudi nel 2020, con il titolo *Il pericolo di un'unica storia.* Il Ted Talk in lingua originale è reperibile su Youtube al seguente link: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?autoplay=true&muted=true&language=it

[46] Trad.: «Un singolare soggetto monolitico in alcuni testi femministi recenti (occidentali)».

> sexual difference or even patriarchy (as male dominance — men as a correspondingly coherent group) which can be applied universally and cross-culturally[47]. (Mohanty 1984: 337)

Il discorso sulle Donne del Terzo Mondo prende dunque forma dalla somma tra l'essere donna — «(read: sexually constrained)» — e l'essere del Terzo Mondo — «(read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.)[48]» (337) —, dando vita a un gruppo presuntamente uniforme e inevitabilmente sottoposto al volere altrui. In sostanza, la colonizzazione discorsiva non solo colonizza la memoria di determinati gruppi subalterni attraverso una sistematica soppressione della loro eterogeneità, ma li priva anche dell'agentività[49].

In maniera similare ai processi descritti da Mohanty, la Donna Meridionale è costruita discorsivamente come un blocco uniforme di subalternità e impotenza, proprio perché all'arretratezza e all'inciviltà che caratterizza il Meridione nel sistema-mondo coloniale, si somma una concezione universalizzata del genere femminile. In tal modo, la Donna Meridionale è modellata utilizzando la categoria di genere a prescindere dalla specificità dei contesti e delle relazioni sociali in cui le donne meridionali si muovono e agiscono, ma sulla base delle caratteristiche essenzializzate di un genere e di un territorio. In tal modo, si produce un discorso coloniale ben preciso che, attraverso la ripetizione e il rafforzamento di determinate rappresentazioni, arriva a coincidere con la "verità", intesa come discorso comunemente accettato e registrato come tale nella memoria collettiva ufficiale.

Ampliando il discorso alla rappresentazione del Sud Italia e alla formazione della memoria meridionale, quest'ultima può essere ritenuta colonizzata discorsivamente proprio in quanto è stata reificata, alterizzata e omogenizzata attraverso lo sguardo della modernità

[47] Trad.: «Il presupposto che considera le donne un gruppo già costituito, coeso, con interessi e desideri identici, indipendentemente dalla classe, dall'origine etnica o razziale o dalle contraddizioni, implica una concezione del genere, della differenza sessuale o persino del patriarcato (come dominio maschile — gli uomini come gruppo altrettanto coeso) che può essere applicata in modo universale e transculturale».

[48] Trad.: «leggi: sessualmente represso»; «leggi: ignorante, povero, non istruito, legato alla tradizione, domestico, devoto alla famiglia, vittimizzato, ecc.».

[49] Preferisco tradurre il termine inglese "agency", nonostante il suo frequente utilizzo nella critica di genere e postcoloniale, con "agentività". Questa scelta riflette il pensiero sostenuto da Angela D'Ottavio nella nota della traduttrice di *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza* di Gayatri Chakravorty Spivak (2004: ed. orig. 1988), secondo cui la traduzione di termini stranieri è da preferire quando possibile. Tale approccio consente di avvicinare questioni e tematiche altrimenti percepite come culturalmente distanti e ininfluenti nel contesto italiano. Si ritiene, inoltre, che il recupero linguistico, mediante la pratica della traduzione come efficace strumento di avvicinamento, possieda un forte potenziale di rivendicazione politica

coloniale. Difatti, adottare una prospettiva decoloniale sul Meridione consente di considerare l'insieme di fattori che hanno oggettificato la memoria collettiva del Sud, non solo non permettendo la creazione e la memorializzazione di saperi autonomi, ma inibendo anche la capacità di tali corpi-territori meridionali di pensarsi autonomamente al di fuori delle categorie imposte dal paradigma della modernità.

Da questa prospettiva, la Questione meridionale può essere analizzata come un processo di violenza epistemica che coinvolge non solo gli aspetti politici ed economici del Sud, ma anche la produzione del sapere. In questo contesto, il sapere è inteso come un insieme che abbraccia valori, spiritualità, senso di sé e degli altri, riconoscimento della propria autodeterminazione e della propria dignità di individui. La Questione meridionale risulta dunque essere strettamente legata all'interiorizzazione del dominio, al senso di inferiorità e al desiderio indotto di somigliare ai propri colonizzatori, vale a dire di "civilizzarsi".

In questo contesto, le dinamiche che spingono le persone meridionali ad aspirare a un progresso del "Nord" sono analoghe a quelle che portano un individuo della comunità LGBTQ+ a cercare legittimazione attraverso l'adesione al modello eteronormativo, così come a quelle che inducono una donna a valutare il proprio valore in base al desiderio maschile. In tutti questi casi, l'imperativo comune è compiacere lo sguardo eterocispatriarcale coloniale che detiene l'egemonia nel sistema-mondo. Per queste ragioni, se la violenza epistemica consiste nella delegittimazione e soppressione dei saperi subalterni a favore dell'imposizione violenta delle narrazioni egemoni, è cruciale interrogarsi su chi sia il soggetto che le produce e su come si possa restituire una soggettività incarnata ai gruppi che ne sono stati privati. Una visione decoloniale — che, come si è detto, comprende un'attenzione intersezionale ai differenti assi di oppressione quali il genere, la razza, la classe, l'orientamento sessuale ecc. — è dunque essenziale per decostruire il sistema di potere che continua a perpetuare la marginalizzazione e la subordinazione attraverso l'imposizione di un unico sguardo egemonico performativo.

1.3.1. Il potere dello sguardo: il *North gaze* e il *male gaze*

Per esaminare le modalità in cui il Meridione è stato costruito come subalterno, attraverso la ripetizione di rappresentazioni reificanti, è cruciale individuare a chi appartenga lo sguardo, apparentemente disincarnato, che genera performativamente corpi subalterni, addomesticati

e privi di agentività. Come evidenziato, una componente fondamentale del pensiero decoloniale è la critica alla produzione epistemica eurocentrica: si tratta di mettere in discussione il concetto di universalità così com'è stato prodotto dalla tradizione filosofica occidentale, proponendo una concezione incarnata e situata del sapere.

Ramón Grosfoguel (2007:63) identifica il soggetto cartesiano come fonte dell'universalità epistemica, in quanto presunto detentore di una conoscenza oggettiva, universale e disincarnata. Il soggetto del *cogito ergo sum* è infatti un chiaro riflesso della tradizione dualistica occidentale che, separando il corpo dall'intelletto, genera una conoscenza non radicata a nessun corpo specifico e dunque a nessuna coordinata spazio-temporale. Grosfoguel, inoltre, mette in luce che il soggetto cartesiano racchiude in sé tutti gli attributi del dio cristiano, rappresentando una vera e propria secolarizzazione della «teo-politica della conoscenza» — che denomina «ego-politica della conoscenza» (64) — per cui l'Io umano può generare una produzione epistemologica equiparabile all'occhio di Dio.

In questa prospettiva, il soggetto dell'enunciazione esiste in un non-luogo e in un non-tempo, privo di sessualità, genere, etnia, razza, classe, spiritualità, lingua, sfuggendo a qualsiasi posizionamento e localizzazione. È il protagonista di una filosofia egoriferita che non interagisce con il mondo all'infuori di sé (64). Tale sguardo sul mondo, che si presenta come disincarnato e *super partes,* è definito da Donna Haraway, celebre filosofa femminista ecocritica, «a conquering gaze from nowhere» che cela però il corpo di uomini bianchi, dell'élite eteropatriarcale e colonialista. In sintesi, questa visione apparentemente priva di corpo è essenziale per rappresentare le soggettività non egemoniche come alterità ipercorporee, eccezioni di una norma trasparente: «This is the gaze that mythically inscribes all the marked bodies, that makes the unmarked category claim the power to see and not be seen, to represent while escaping representation» (1988: 581).

Il filosofo decoloniale Santiago Castro-Gómez chiama questo sguardo coloniale sul mondo a «hybris del punto cero» (2007: 79) — hybris del punto zero —facendo riferimento al termine greco ὕβρις, che indica la tracotanza di chi osa credersi al pari degli dei. Al pari di Dio, infatti, l'uomo europeo colonizzatore ha preteso di esercitare un dominio razionale sul mondo mantenendosi a distanza, come se il suo occhio aleggiasse immateriale sulla terra. Per questa ragione Castro-Gómez sostiene che «la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender

hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista»[50] (83).

Per concepire una tale soggettività disincarnata, argomenta Ramón Grosfoguel, sono stati necessari due presupposti, che costituiscono punti cruciali nel sostentamento stesso della modernità coloniale e patriarcale (2013: 37). Si tratta, in primo luogo, del principio del dualismo ontologico, secondo il quale la mente è composta da una sostanza diversa da quella del corpo ed è dunque inevitabilmente separata da quest'ultimo. In secondo luogo, si tratta del metodo del solipsismo, un presupposto epistemologico che permette all'Io di raggiungere una conoscenza certa attraverso un monologo con sé stesso (37). Se questi due presupposti non esistessero, da una parte la mente sarebbe inevitabilmente condizionata dal corpo, si produrrebbe conoscenza da uno spazio specifico del mondo e quindi non si prenderebbe in considerazione una produzione di conoscenza non situata; dall'altra parte, senza il solipsismo epistemico «el "yo" estaría situado en relaciones sociales particulares, en contextos histórico/sociales concretos y, por ende, no habría producción de conocimiento monológica, asituada y asocial»[51] (37).

Inoltre, rifacendosi agli studi di Enrique Dussel sul *ego conquiro* come momento precedente al *ego sum* cartesiano[52], Grosfoguel tematizza l'esistenza di un ulteriore passaggio intermedio che rende possibile la connessione dei due momenti di formazione identitaria dell'occidente, l'*ego extermino* (2013: 38). In tali teorie si sostiene che il *cogito ergo sum* cartesiano sia stato preceduto di 150 anni dal *ego conquiro* — cioè dal «io conquisto quindi esisto» — iniziata con l'espansione coloniale europea del 1492 e che forgia un'individualità europea talmente egocentrica e solipsista da essere la condizione di partenza per la filosofia cartesiana che la situa al centro del mondo (38). Tra questi due passaggi si inserisce l'Io sterminatore e produttore di razzismo e sessismo epistemico che, attraverso i quattro genocidi/epistemicidi già citati, crea le condizioni sociali e storiche affinché le uniche

[50] Trad.: «La hybris è il peccato dell'Occidente: pretendere di farsi punto di vista al di sopra di tutti gli altri punti di vista, ma senza che di tale punto di vista si possa avere un punto di vista».
[51] Trad.: «L'Io sarebbe situato in relazioni sociali particolari, in specifici contesti storici e sociali e, pertanto, non esisterebbe una produzione di conoscenza monologica, non situata e asociale».
[52] Nello specifico, l''idea per cui l'*ego conquiro* segna l'inizio della modernità è espressa da Dussel nel suo saggio del 1994, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 21.

conoscenze legittime siano quelle degli unici esseri umani realmente degni di esser chiamati tali: gli uomini bianchi, eterosessuali, occidentali e colonialisti (39).

Lo sguardo maschile colonizzatore, che autorizza solo sé stesso ad esistere con piena umanità e a produrre sapere valido, rendendo inferiori i corpi oggetti del suo sguardo, non a caso è stato lungamente centrale anche nella riflessione femminista. La critica femminista che analizza la divisione binaria di genere tra sguardo e corpo ha una lunga tradizione ed è stata particolarmente centrale durante gli anni Settanta[53]. Nella critica a tale binarismo emerge che la corporeità è stata costruita discorsivamente come una materia passiva che corrisponde alla femminilità, in opposizione allo sguardo attivo dell'uomo. Si analizza, dunque, la storica rappresentazione della donna come ipercorporea, vale a dire irriducibilmente legata alle sue funzioni corporali, in primis quelle riproduttive. In seguito alla riflessione sull'oggettificazione patriarcale della corporeità femminile, un'importante fase del femminismo occidentale ha coinciso con la riappropriazione del corpo e dell'autorialità femminile. Questo processo ha indagato in modo specifico le modalità di produzione artistica e letteraria delle donne, rifiutando la razionalità patriarcale a favore dell'ordine simbolico materno.[54].

Tra i vari studi che, in differenti ambiti disciplinari, indagano lo sguardo patriarcale in ottica femminista, è centrale il saggio di Laura Mulvay del 1975, *Visual Pleasure and Narrative Cinema,* nel quale elabora proprio il concetto di "male gaze", ancora oggi ampiamente utilizzato in ambito femminista e antirazzista. Ciò che mette a fuoco tale concetto, infatti, è la capacità dello sguardo patriarcale e coloniale di produrre ciò che desidera e, nello specifico, che ciò ha strettamente a che fare con le modalità rappresentative delle soggettività subalterne. Laura Mulvay, stabilendo una connessione tra la produzione di rappresentazioni visuali e lo sguardo maschile, sostiene che il cinema, al pari di altri tipi di linguaggi, elabora il materiale inconscio e simbolico che, essendo parte di una società patriarcale, condivide con essa certi assiomi fondanti (1975: 834). Uno dei principali è la differenza sessuale gerarchica

[53] Tra le molteplici declinazioni di questo tipo di riflessioni, si fa riferimento, a titolo esemplificativo, al cosiddetto "femminismo della differenza", che ha origine in Francia durante gli anni Settanta e si diffonde rapidamente in Italia. Tra le principali esponenti, si può segnalare Luce Irigaray, con il suo celebre testo *Speculum* del 1974, nel quale si occupa in particolare della costruzione di una soggettività femminile che esuli dal binarismo in cui è stata relegata dal patriarcato, recuperando la sua propria corporeità.

[54] Faccio riferimento alla teoria critica e letteraria femminista francese, denominata *Écriture féminine,* della quale le principali esponenti sono, tra le altre, Hélène Cixous – in particolare con il suo testo del 1975 "Il riso della medusa" — e Julia Kristeva.

che associa il maschile all'attività, all'atto di guardare e alla capacità di desiderare, e il femminile alla passività, ragione per cui il suo corpo è l'oggetto per eccellenza dello sguardo maschile e sua fonte di piacere erotico. Secondo Mulvay, per queste ragioni, le donne abitano la cultura patriarcale senza contribuire alla produzione di significati, costituendo, piuttosto, dei significanti: immagini silenziose sulle quali gli uomini possono proiettare le proprie fantasie (835).

Tale teoria, nonostante sia circoscritta alla categoria di genere e utilizzata in maniera estremamente binaria, permette di decifrare il legame tra lo sguardo maschile e le rappresentazioni, dunque tra discorso egemonico e produzione del sapere. In tal senso, si può osservare come tanto il *male* gaze, quanto lo sguardo colonizzante apparentemente disincarnato, che possiamo definire come *North gaze,* tendono a imporre il proprio punto di vista come normalità e costruiscono gli oggetti del loro sguardo come "Altro da sé": le rappresentazioni dell'arte e della cultura si delineano così come prodotto dell'immaginario patriarcale e coloniale, che allo stesso tempo sostengono e rafforzano.

1.3.2. Riappropriarsi dei corpi e dei luoghi: la conoscenza incarnata

Un antidoto alla narrazione egemonica e universalistica, proposto tanto dal pensiero femminista quanto dalla quello decoloniale e postcoloniale, consiste nell'esercizio della consapevolezza del luogo da cui si parla, un luogo attraversato da precise coordinate spaziali e temporali e, dunque, da linee intersecate di oppressioni e privilegi. Adrienne Rich (1984) sostiene la politicità del posizionamento — che lei definisce appunto «politics of location» — e la sua utilità per stabilire i limiti epistemici inerenti ogni affermazione, allo stesso tempo assegnando valore ai contributi cognitivi dell'esperienza e della soggettività. Nell'enfatizzare l'importanza della coscienza del luogo da cui parla e si articola la propria identità in quanto risultato dell'intersezione corporea di determinati assi differenziali, Rich afferma:

> When I write "the body," I see nothing in particular. To write "my body" plunges me into lived experience, particularly: I see scars, disfigurements, discolorations, damages, losses, as well as what pleases me. Bones well-nourished from the placenta; the teeth of a middle-class person seen by the dentist twice a year from childhood. White skin marked and scarred by three pregnancies, an elected sterilization, progressive arthritis, four joint operations, calcium deposits, no rapes, no abortions, long hours at a typewriter-my own, not in a typing pool-and so forth. To say "the body" lifts me away

> from what has given me a primary perspective. To say "my body" reduces the temptation to grandiose assertions[55]. (Rich 1984: 215)

Si tratta, pertanto, di tirare giù dal cielo, dall'indefinitezza e dall'oggettività incorporea, l'occhio di dio e attribuirgli un corpo. Ramón Grosfoguel, nell'indagare possibili modalità di produzione decoloniale della conoscenza, chiarisce che, sebbene ci si basi sullo studio del sistema-mondo come unità di analisi, non si deve prescindere dalle conoscenze esperienziali, pratiche e contestuali, in particolare dei soggetti subalterni (2013: 37). Fa infatti riferimento alla necessità di una visione, e dunque di una produzione epistemica, che riconosca sé stessa come incarnata: una «corpo-política del conocimiento» — corpo-politico di conoscenza — che non aspira all'universalità e all'oggettività dal momento che riconosce ogni sapere come incorporato in soggetti attraversati da determinate condizioni sociali, vincolati a lotte concrete e radicati in specifici punti di osservazione (38).

Donna Haraway utilizza a questo proposito il concetto di «situated knowledges» (1988) — conoscenze situate — per cui ogni produzione del sapere è considerata legata al corpo-luogo in cui è prodotta. Solo una produzione di sapere coscientemente parziale può infatti rifuggire i racconti egemonici e le narrative dello *status quo* che pretendono di essere rappresentative per ogni persona.

Rita Monticelli, nell'intrecciare strettamente la soggettività, l'agentività e la memoria, suggerisce la possibilità di «ri-scrivere» la corporeità attraverso la revisione della memoria culturale mainstream (2011: 136). La costruzione di nuove rappresentazioni identitarie incarnate sarebbe quindi legata alla produzione di memorie plurali e situate, non riconducibili alla memoria "ufficiale" e canonizzata, ma attraverso contronarrazioni di soggettività non egemoniche, con scarso accesso al potere e quindi alla produzione di sapere e conoscenza. La memoria di donne e gruppi non egemonici è, per questa ragione, considerata come una «contro-memoria culturale costruita da multiple memorie, non omogenee né universalmente

[55] Trad.: «Quando scrivo "il corpo", non vedo niente di particolare. Scrivere, invece, "il mio corpo" mi spinge all'interno dell'esperienza vissuta e nella sua particolarità: vedo cicatrici, sfregi, appannamenti, danni, perdite ma anche tutto ciò che mi fa piacere. Le ossa ben nutrite dalla placenta; i denti di una persona borghese che è stata visitata due volte all'anno dal dentista sin dall'infanzia. La pelle bianca, segnata dalle cicatrici di ben tre gravidanze, da una sterilizzazione consapevole, da un'artrite cronica, da quattro operazioni, da depositi di calcio, da nessuno stupro e da nessun aborto, da lunghe ore alla macchina da scrivere, la mia non quella di un ufficio, e così via. Dire "il corpo" mi offre un'altra prospettiva rispetto alla prima. Dire "il mio corpo" riduce la tentazione di asserzioni grandiose».

adottabili, che includono anche traumi, violenze, che hanno a che vedere con l'amnesia e l'oblio e che devono essere tradotte in azione» (Monticelli 2011: 136).

Le contronarrazioni sono, dunque, a loro volta condizione e causa delle contromemorie. Le storie delle donne, delle persone LGBTQIA+, di quelle che hanno subito processi di colonizzazione e razzializzazione, sono contronarrazioni nella misura in cui forgiano un immaginario distinto da quello egemonico e partecipano alla decostruzione della presunta oggettività e neutralità della storia ufficiale di matrice nazionale. In tal senso, la narrativa può rappresentare uno spazio di libertà per immaginare nuovi mondi, per re-visionare il passato e riscrivere corporeità e soggettività. Infatti, come scrive Rich (1972), per le persone non ha una tradizione che legittimi la propria soggettività, è essenziale identificare gli schemi e i processi che le stereotipizzano. Per questo motivo, aggiunge, per le donne la re-visione della memoria collettiva suppone un vero «act of survival» (18).

Considerare la memoria un processo di soggettivazione incarnata è inoltre particolarmente utile perché permette di esplorare il legame tra corpo e territorio, per cui la memoria collettiva diviene parte fondamentale della formazione identitaria di ciascuna persona. In tal senso, risultano cruciali i concetti di "memoria incarnata", "incorporamento" e di "corpo-territorio", che pongono l'attenzione propriamente su tale legame. L'antropologia femminista fa largo uso di questi concetti per indagare la connessione tra memoria e corpo: nello specifico, gli studi di Teresa del Valle (1997; 1999) e Mari Luz Esteban (2004), facendo riferimento al concetto di "incorporamento", descrivono il ruolo della memoria corporale nel processo di ricerca etnografica.

Anche all'interno dell'attuale dibattito della geografia femminista e postcoloniale la questione dell'incorporamento è centrale per indagare la relazione tra corpo e territorio (Zaragocin-Carett 2020: 1). In tal senso, attingendo dalla prassi di geografia critica latinoamericana, il termine di *cuerpo-territorio* — corpo-territorio — è proposto come una metodologia che permetta alla disciplina in questione di andare in una direzione femminista e decoloniale (2). Tale metodologia, che fa leva sull'unità ontologica tra corpi e territori e sulla relazione di co-dipendenza che li caratterizza, è da tempo adoperata nei collettivi femministi

dell'America Latina che operano in difesa dei territori, riflettendo sull'attività estrattiva e sulla violenza di genere come parti della stessa oppressione[56].

Partendo da queste basi, Mar Gallego, utilizza proprio il concetto di corpo-territorio per indicare la strettissima unione di spazio e corpo nel processo di memorizzazione collettiva. Gallego, all'interno del suo saggio sul femminismo andaluso *Como vaya yo y lo encuentre: Feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*[57] (2020), tematizza il rapporto tra identità individuale e memoria collettiva e le implicazioni che questa connessione ha nella produzione di sapere. Nello specifico, punta l'attenzione sulle differenze sistematiche interne allo stato spagnolo che, intersecandosi con assi di oppressione di genere e classe, fanno sì che le donne povere dell'Andalusia interiorizzino un sentimento di inferiorità che le porta a non considerare le proprie storie ed esperienze come valide e significative. Per questa ragione, Gallego sostiene che la sua stessa scrittura è dichiaratamente soggettiva e che mira a rivendicare la legittimità, proprio attraverso la narrazione come "terapia", della sua esistenza di donna povera e andalusa.

> [Este libro] es el resultado de una subjetividad que anhela sentirse legítima y superar, en esta terapia narrativa, el sentimiento de inferioridad y culpa que ha acompañado durante años a las mujeres de mi familia y a mí misma. Ellas se sentían responsables de las opresiones sufridas y de la vida de pobreza que tuvieron que soportar. De los imaginarios y de los estereotipos que pesaban sobre ellas[58] (18-19).

Alla luce dell'analisi effettuata, si ritiene che le contronarrazioni del Meridione siano cruciali per la sua autodeterminazione, affinché questo territorio, la cui memoria è stata a lungo colonizzata discorsivamente, recuperi un'immagine di sé che non provenga da uno sguardo patriarcale e coloniale. Se la memoria ufficiale ha ignorato e stereotipizzato una popolazione, le contromemorie rappresentano la riemersione delle specificità di quei corpi-territori che la

[56] Zaragocin e Carett (2020) forniscono un quadro generale dell'impiego della metodologia del *cuerpo-territorio* nel dibattito contemporaneo all'interno dell'epistemologia femminista in Sud America, individuando principalmente tre "correnti": i femminismi comunitari, i femminismi indigeni e i femminismi decoloniali dell'America Latina.

[57] La traduzione letterale del titolo è la seguente: *Femminismo andaluso e altri vestiti che tu non vedevi.* Si riferisce allo stereotipo per cui le madri conoscono l'esatta collocazione dei capi d'abbigliamento, che invece gli altri membri della famiglia sembrano non riuscire a vedere.

[58] Trad.: «[Questo libro] è il risultato di una soggettività che anela a sentirsi legittima e superare, in questa terapia narrativa, il sentimento di inferiorità e colpa che ha accompagnato durante anni le donne della mia famiglia e me stessa. Loro si sentivano responsabili delle oppressioni sofferte e della vita di povertà che dovettero sopportare. Degli immaginari e degli stereotipi che pesavano sopra di loro».

Storia ha considerato insignificanti, ma che, proprio in quanto risultato di una «hemeroteca de resistencias y de pequeñeces»[59] (Gallego 2020: 31), permettono alle persone meridionali di rileggere la propria storia dal proprio punto di vista.

1.3.3. Verso un pensiero meridionalista autonomo

Le contromemorie, formate da contronarrazioni plurali, dinamiche ed eterogenee, sono strumenti cruciali per la decolonializzazione. Permettono infatti di scardinare l'"unica storia" (Adichie 2020) di un gruppo sociale subalterno e di intraprendere un percorso di autodeterminazione che vada nella direzione della formazione di un pensiero proprio, non condizionato dalla violenza coloniale ed eterocispatriarcale e dalla rigidità delle sue categorie:

> El término "descolonización" no sólo tiene que ver con la independencia política, sino que más bien se refiere a un amplio proceso histórico de recuperación ontológica; en otras palabras al reconocimiento y la reconstrucción de la humanidad. Como es evidente, incluye el derecho inalienable de un pueblo a su propia historia y a tomar decisiones basándose en su propia realidad y su propia experiencia[60]. (De Sousa Santos, 2019: 154)

Partendo dal presupposto che la modernità coloniale ha organizzato ontologicamente il mondo in categorie dicotomiche, omogenee e gerarchiche, Maria Lugones afferma che pensare all'intersezione di razza, classe, genere e sessualità significa sia mobilitare tali categorie, sia superare la stessa logica categoriale della modernità (2010: 742). A riprova di quanto espresso, Lugones esplora l'esistenza di organizzazioni sociali in cui le persone hanno resistito e resistono a questa logica, creando mondi alternativi che lei definisce come non moderni (743). Tale appellativo di non moderno non coincide con un presunto stato di pre-modernità di determinati gruppi sociali (743): piuttosto, intende sottrarli al confronto con la modernità in quanto tappa obbligata rispetto alla quale essi devono necessariamente collocarsi in un tempo pre- o post- moderno.

Questi spazi di non modernità — che possono coincidere con le contronarrazioni fin ora descritte in quanto corpi-territoriali che si oppongono, finanche con la loro mera esistenza,

[59] Trad.: «di questa emeroteca di resistenze e piccolezze».

[60] Trad.: «Il termine "decolonializzazione" non riguarda solamente l'indipendenza politica, ma fa anche riferimento a un ampio processo storico di recupero ontologico; in altre parole, implica il riconoscimento e la ricostruzione dell'umanità. Com'è evidente, esso include il diritto inalienabile di un popolo alla propria storia e alla presa di decisioni basate sulla propria realtà ed esperienza».

all'uniformità strutturale del sistema egemonico moderno — sono caratterizzati da una resistenza che Maria Lugones descrive non in termini idealistici, bensì come una sorta di propensione all'opposizione. La resistenza della non modernità consiste, infatti, nello stato di partenza piuttosto che nell'esito di una lotta politica, delineandosi come una condizione di esistenza della lotta stessa: «When I think of myself as a theorist of resistance, it is not because I think of resistance as the end or goal of a political struggle, but rather as its beginning, its possibility»[61] (Lugones 2010: 746). La resistenza appartiene quindi agli spazi interstiziali, informali e marginali, che non sono ammessi nel reame della legittimità ma non sono nemmeno totalmente silenti. Per Lugones, la resistenza è la tensione stessa che intercorre tra la passività e l'attività, tra l'oggettificazione e l'espressione di una piena soggettività:

> Resistance is the tension between subjectification (the forming/informing of the subject) and active subjectivity, that minimal sense of agency required for the oppressing/resisting relation to be an active one, without appeal to the maximal sense of subject of the modern subject[62]. (Lugones 2010: 746)

Tuttavia, nel considerare la capacità di resistenza al modello di modernità eurocentrata da parte di questi corpi territoriali non-moderni, non si può non considerare, da una parte, l'operazione di sistematica eliminazione di credenze, idee, immagini, simboli e conoscenze non funzionali alla dominazione globale coloniale e, dall'altra parte, dall'imposizione violenta degli schemi di espressione dei Paesi colonizzatori. Entrambi questi processi coloniali hanno, infatti, reso impossibile per questi corpi-territoriali generare un sapere autonomo e specifico ritenuto valido e legittimo. Ciò ha determinato la loro dipendenza dai saperi coloniali per ottenere riconoscimento all'interno del sistema-mondo coloniale. Inoltre, proprio questi saperi coloniali eurocentrici hanno storicamente funzionato come strumenti di controllo sociale e culturale sulle comunità colonizzate (Quijano 1992: 12).

Anibal Quijano (2007) evidenzia come la conoscenza della cultura europea sia stata elevata a un'aspirazione per i popoli dominati, imponendosi come requisito tanto per

[61] Trad.: «Quando mi considero una teorica della resistenza, non è perché considero la resistenza come la fine o l'obiettivo di una lotta politica, ma piuttosto come il suo inizio, la sua possibilità».
[62] Trad.: «La resistenza è la tensione tra soggettificazione (la formazione/informazione del soggetto) e soggettività attiva, quel minimo senso di agenzia richiesto per la relazione oppressiva/resistente sia un'azione attiva, senza ricorrere al massimo senso di soggettività del soggetto moderno».

beneficiare del potere coloniale quanto per sviluppare un sapere di opposizione valido e credibile (93). Inoltre, Quijano sottolinea che il concetto di eurocentrismo non riguarda soltanto la prospettiva del soggetto colonizzatore europeo, ma rappresenta il modo in cui tutte le persone educate sotto la sua egemonia concepiscono la conoscenza (94). Ciò implica, dunque, proprio la colonializzazione della memoria delle persone subalterne, che plasmano la propria visione del mondo sulla base delle categorie eurocentriche.

Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007), facendo riferimento all' "universalismo concreto" ideato da Aimè Cesaire e alla "transmodernità" di Enrique Dussel, concettualizzano lo spazio transmoderno come un luogo in cui coesistono le forme di conoscenza generate dal pensiero coloniale e quelle che ad esso resistono (21). La transmodernità si configura come un progetto per completare la decolonizzazione, per andare "oltre" la modernità eurocentrata, come segnala il prefisso "trans-" (Grosfoguel 2013: 53). Come precisa Grosfoguel, ciò implica che il progetto di genocidio/epistemicidio del sistema coloniale non è stato dunque compiuto del tutto, dal momento che i saperi delle persone indigene, musulmane, ebree, delle donne e di tante altre soggettività subordinate continuano a esistere (53). Tuttavia, nessuna di queste conoscenze si trova assolutamente fuori dalla modernità eurocentrata, dal momento che tutte ne sono state inevitabilmente condizionate (53). In tal senso, queste prospettive epistemiche non completamente occidentali si muovono in uno spazio intermedio, tra il dentro e il fuori, una «exterioridad relativa» — esteriorità relativa — della modernità eurocentrata, dove esistono saperi resistenti che permettono l'esistenza di un mondo transmoderno (53).

Adottando tale prospettiva, il recupero di saperi Altri non è inteso in maniera nostalgica e paternalista come una «misión de rescate fundamentalista o esencialista por la autenticidad cultural»[63] (Castro-Gómez e Grosfoguel 2007: 20). Difatti, l'alterità epistemica alla quale si fa riferimento non è e non può essere assolutamente esterna, non toccata dalla modernità e in un certo senso "pura". Si tratta di conoscenze connotate, piuttosto, come interstiziali e ibride proprio perché agiscono una «complicidad subversiva con el sistema […], una resistencia semiótica capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de

[63] Trad.: «Una missione di salvataggio fondamentalista o essenzialista per l'autenticità culturale».

vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas»[64] (20). Lo spazio transmoderno è connotato quindi come uno spazio di frontiera in cui i saperi subalterni possono contestare l'episteme egemonico dall'interno, risignificandone le categorie stesse: si tratta di «epistemes de frontera ubicadas en lo que Mary Louis Pratt denominaba "zonas de contacto"»[65] (20).

In maniera similare, Elaine Showalter negli anni Settanta/Ottanta riflette sulla tradizione femminile nella scrittura formulando il citato concetto di «double-voice discourse» —discorso a doppia voce — (1981: 201). In quegli anni, con l'emergere della critica letteraria femminista, si cercava di definire una metodologia scientifica per analizzare i testi letterari da una prospettiva femminista, cercando di individuare le modalità più appropriate per esplorare e comprendere le particolarità della scrittura femminile. In questo contesto, Showalter sostiene che la tradizione delle donne non risiede né all'interno né all'esterno del discorso patriarcale, ma piuttosto in una zona di intersezione tra l'assolutamente Altro e la tradizione *mainstream*. Pertanto, per comprenderla appieno, è essenziale tenere in considerazione entrambe queste produzioni epistemologiche.

Tale prospettiva, similarmente a quella espressa da Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel rispetto alla transmodernità e da Maria Lugones relativamente allo status resistente dei saperi marginali, è utile per analizzare l'epistemologia generata nel meridione d'Italia. Si tratta, infatti, di conoscenze ancorate in zone di confine, contronarrazioni di soggettività subalterne che rappresentano un'opposizione al potere costituito. Questi saperi e modi di vita, storicamente ignorati o attivamente soffocati dal sistema egemone, sono tuttavia inevitabilmente influenzati da quest'ultimo. Pertanto, è possibile concepire il Meridione come uno spazio transmoderno proprio in quanto costituisce un luogo liminale, situato tra l'Io europeo e l'alterità, spazio di contatto tra culture distinte e, pertanto, generatore di "epistemi di frontiera". Difatti, il Meridione, a differenza di molti corpi territoriali che hanno subito processi coloniali e di colonizzazione che li hanno completamente alterizzati e disumanizzati, è stato costruito come una periferia del centro, un Altro cui non è

[64] Trad.: «Complicità sovversiva con il sistema […] una resistenza semiotica capace di risignificare le forme egemoniche della conoscenza dal punto di vista della razionalità posteurocentrica delle soggettività subalterne».
[65] Trad.: «Epistemi di frontiera localizzati in quelle che Mary Louis Pratt denominava "zone di contatto"».

stato concesso di essere pienamente Altro, ma che è stato cannibalizzato in un'alterità addomesticata, comprensibile e funzionale per il sistema-mondo coloniale.

L'obiettivo di un progetto meridionalista decoloniale passa dunque necessariamente dalla rifondazione del pensiero e dalla riflessione sull'autonomia nella produzione epistemica, sottolineando la necessità di far perno sulle conoscenze, le esperienze e i saperi dei sud. Dinnanzi alla squalificazione sistematica dei saperi meridionali in quanto non egemonici e alla consapevolezza dell'interiorizzazione della subalternità, è inoltre importante considerare l'azione di altre linee di potere legate al centro/periferia, alla razza, alla classe, al genere, all'orientamento sessuale e alle loro possibili intersezioni. Più un individuo si trova ad essere marcato da queste linee meno la conoscenza che genera è considerata valida da chi ha reclamato per sé stesso il punto zero della concettualizzazione.

Inoltre, l'adozione di una prospettiva che consideri queste intersezioni di oppressioni, permetta anche di riflettere sull'efficacia contestuale di queste stesse categorie, mettendo in dubbio la loro fissità. Come sostiene Ramón Grosfoguel, infatti, ripensare alle categorie dal margine significa aprire la possibilità a categorie non eurocentrate (2013: 54). Alcuni degli esempi riportati a tal proposito da Grosfoguel mettono in evidenza come determinate categorie, il cui significato nell'epistemologia eurocentrica è uno e assoluto, vengano risignificate in contesti non egemonici: per esempio, i zapatisti del Chiapas, utilizzano il concetto di democrazia in maniera distinta dall'idea di democrazia liberale dell'Occidente, (ri)definendolo a partire dalla prospettiva indigena del «mandar obedeciendo» — comandare obbedendo — (54). In tal senso, anche il femminismo può essere considerato una categoria che è stata definita in maniera univoca dal femminismo occidentale, associandolo a un'ottica emancipazionista e neoliberale, che ragiona all'interno del paradigma del progresso. In quest'ottica, ad esempio, il femminismo islamico riempie la categoria del femminismo di valori e obiettivi distinti dal femminismo bianco e occidentale e, proprio per questa ragione, viene tacciato da quest'ultimo di essere patriarcale e fondamentalista (54).

In maniera similare, si ritiene che le categorie eurocentriche siano insufficienti per comprendere il Mezzogiorno e che, proprio in quanto territorio al margine del potere, questo debba essere indagato attraverso lenti decoloniali e intersezionali per poter cogliere le specificità storiche, culturali, sociali ed economiche al suo interno. In tal senso, il concetto

stesso di meridionalismo, nella sua visione *mainstream,* trasmette un discorso sul Meridione colonizzato da categorie della modernità coloniale, che attraverso un'opera di decostruzione è possibile rileggere da una prospettiva differente. Franco Cassano con il suo saggio *Il pensiero meridiano* (2005: ed. orig. 1996) costituisce un precoce tentativo di decolonializzare il Meridione e mobilitare le categorie legate al paradigma della modernità. Per far ciò, considera il Meridione come parte di un'alleanza mediterranea tra Sud piuttosto che come la coda subalterna e arretrata del Nord e mira alla costruzione di un pensiero autonomo meridionale. Cassano, per chiarire che la distanza tra il suo progetto meridiano, che persegue alleanza e solidarietà tra sud, e un meridionalismo essenzialista di impronta sviluppista e nazionalista, scrive nella sua prefazione del 2005: «Al sud e al pensiero meridiano, infatti, chi scrive non è arrivato dal "noi", da un'improvvisa passione identitaria, ma dalla categoria dell'"altro"» (V). Nominando la categoria dell'alterità, Cassano fa riferimento implicitamente tanto al lungo processo di alterizzazione subito dal Meridione, quanto alla contiguità con gli altri «popoli delle periferie» (10), rifiutando una visione dal Sud Italia ristretta all'interno dei confini nazionali.

Basandosi su tale prospettiva, Franco Cassano afferma la necessità di un'autonomia meridionale che si contrappone a un modello di autonomia del Meridione che segue il modello leghista, caratterizzato dalla nostalgia dell'epoca pre-Risorgimentale e da un'esaltazione aprioristica delle tradizioni locali. Il progetto meridiano di Cassano consiste nel rendere il Sud soggetto di pensiero, sottraendolo alla lunga tradizione di oggettificazione e alle categorie della modernità che lo consegnano irrimediabilmente all'inciviltà. In tal senso, il Sud può raggiungere un punto di vista autonomo solo se rifiuta alla base la rappresentazione di sé come un «non ancora nord» (VIII), in attesa di diventare qualcosa di diverso da quello che è: «il futuro può non essere un inseguimento eternamente incompiuto ed eternamente fallimentare» (VIII). Il rifiuto di aderire alla temporalità afferente al paradigma della modernità, in cui il passato corrisponde all'arretratezza e il futuro allo sviluppo, è un passo indispensabile per decostruire lo stesso modello sviluppista e la gerarchia temporale che riconduce le differenze a un passato da superare, per poter immaginare un'altra temporalità.

Essenzialmente, il pensiero meridiano — e quindi quello meridionalista decoloniale che ad esso si ispira — si fonda dunque su due dimensioni: da una parte, quella della scissione,

che implica un'autonomia di pensiero del Sud, e dall'altra parte, la mediazione (VII). Mentre la prima si muove su un piano temporale, la seconda sposta il discorso su un piano spaziale, facendo riferimento all'alleanza con altre molteplici e diverse forme culturali subalterne. Franco Cassano afferma, infatti, l'importanza dell'alleanza tra sud, non per costruire fuorvianti identificazioni, ma per mettere a fuoco la dimensione transnazionale della questione meridionale (VII). In questo modo si restituisce complessità all'emarginazione del Sud, identificandone la matrice all'interno delle caratteristiche intrinseche del sistema coloniale globale piuttosto che in semplici malfunzionamenti di un apparato statale.

1.4. LA DIMENSIONE TRANSNAZIONALE DEL MERIDIONE

Considerare il Meridione all'interno di una dimensione transnazionale rappresenta un elemento fondamentale nel processo di rilettura dell'orizzonte discorsivo del Sud da una prospettiva meridionalista decoloniale. Ciò implica considerare il Sud Italia non solo come porzione economicamente e socialmente svantaggiata di un territorio nazionale, ma come parte integrante di un sistema mondiale in cui il Meridione si colloca, in modo complesso e non univoco, all'interno di una rete di relazioni che comprende oppressioni e privilegi di matrice coloniale. La costruzione narrativa del Meridione, e dunque la sua "geografia immaginaria", dipende dalla sua posizione transnazionale, dal momento che è stato performato in opposizione sia alla modernità europea che all'alterità totale dell'"Oriente". Pensare al Meridione in modo transnazionale significa anche considerarlo come un sud tra i sud, capace di concepire la propria identità in autonomia, svincolandosi dalle categorie eurocentrate per riconoscersi parte della subalternità creata dal sistema colonialista nei confronti dei sud.

Una visione transnazionale implica una presa di coscienza sull'importanza delle alleanze tra sud, ma anche il riconoscimento delle differenze che esistono tra di loro e dei privilegi del Meridione italiano, attraverso una riflessione sul colonialismo, sul fenomeno migratorio e sul razzismo. È importante sottolineare che, se da una parte si evidenzia il duplice ruolo del Meridione rispetto al sistema colonialista e coloniale, dall'altro è fondamentale chiarire che non si intende equiparare i processi coloniali che hanno interessato il Sud d'Italia alla violenza coloniale subita da molti Paesi del cosiddetto Sud Globale. Piuttosto, si tratta di

riflettere sulla posizione "ambigua", marginale e liminale del Meridione nella sua complessità, tenendo sempre presente l'intersezionalità delle diverse forme di oppressione. Come sostiene Pasquale Verdicchio (1997) nel suggerire l'adozione del discorso postcoloniale per analizzare il Meridione, tale approccio dovrebbe rifuggire le opposizioni binarie tra bianco e nero, Primo e Terzo mondo, aprendo la riflessione a situazioni in cui le dinamiche coloniali e postcoloniali si articolano in maniera meno chiara e binaria: «First and Third World are not always separable in geographic space and granted racism's unambiguous influence and effect, race is an ambiguous category[66]» (191). Verdicchio precisa, inoltre, l'importanza di tenere in considerazione il fenomeno migratorio e la storia nazionale dei paesi di provenienza delle persone migranti per comprendere appieno la condizione di subalternità di certi gruppi, come nel suo caso di italiano meridionale emigrato in nord America. Nel delineare le caratteristiche principali delle riflessioni postcoloniali nel contesto italiano, Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo (2014: ed. orig. 2012) considerano l'emigrazione, l'immigrazione e la questione meridionale come fenomeni interconnessi e parte integrante della condizione postcoloniale. Mettendo in luce il contesto transnazionale e diasporico, insieme a quello coloniale e nazionale, suggeriscono che «l'identità nazionale italiana sia il frutto di fenomeni che hanno avuto luogo nel passato oltre i confini della nazione, ossia a livello transnazionale, e di eventi globali che continuano a verificarsi nel presente» (3).

1.4.1. Sud Globale e sud al plurale

Per mettere in luce la posizione transnazionale del Meridione è necessario approfondire il concetto di Sud Globale e chiarire perché si preferisce utilizzare il termine "sud" al plurale. Come nota Goffredo Polizzi (2022), la riflessione di Caroline Levander e Walter Mignolo (2011) sull'opportunità di associare o meno la nozione di Sud Globale ai paesi dell'emisfero sud è rilevante per una lettura decoloniale del Sud Italia (16) e funzionale affinché il Meridione possa ripensare sé stesso partendo dalla relazione e dall'alleanza tra i diversi sud.

Caroline Levander e Walter Mignolo (2011) spiegano che il concetto di "Sud Globale" è un termine geopolitico che ha sostituito quello di "Terzo Mondo" dopo la caduta dell'Unione

[66] Trad.: «Primo e Terzo Mondo non sono sempre separabili nello spazio geografico e, data l'influenza inequivocabile e l'effetto del razzismo, la razza è una categoria ambigua».

Sovietica, ereditando le presunte caratteristiche di sottosviluppo e dipendenza dal Nord del mondo (3). Tuttavia, Levander e Mignolo segnalano che tale termine contiene anche altre prospettive, che hanno il potenziale di ampliare il dibattito critico in nuove direzioni finora inesplorate. In primo luogo, infatti, è proprio il Sud Globale il luogo «where new visions of the future are emerging and where the global political and de-colonial society is at work»[67] (3). In secondo luogo, Levander e Mignolo mettono in luce l'avvenuta irruzione del Sud Globale all'interno del Nord Globale: ad esempio, si possono osservare posizioni peculiari nel sud degli Stati Uniti e nel sud e nel sud-est dell'Europa. Inoltre, considerano che la presenza del Sud Globale nel Nord, in particolare negli Stati Uniti e in Europa, è direttamente correlata ai flussi migratori provenienti dall'Africa, dall'Asia, dall'America centrale e meridionale, dai Caraibi e dall'Europa dell'Est (4). Queste osservazioni consentono, da un lato, di sottrarre ai termini Nord/Sud Globale il loro valore monolitico, binario ed essenzialista e, dall'altro, di riflettere sulle caratteristiche specifiche di questi "sud nel nord" e sulla possibilità di tessere alleanze tra territori subalterni senza pretendere uniformità.

Caroline Levander e Walter Mignolo (2011) constatano inoltre che, sebbene i binarismi Nord/Sud e Ovest/Est – e dunque gli stessi concetti di Terzo Mondo e Sud Globale – siano stati influenzati dal cambiamento degli equilibri politici globali attraverso l'emersione di nuove potenze economiche nell'Est, il predominio epistemologico del Nord-Ovest resta indiscusso (4). La produzione della conoscenza rimane quindi appannaggio di questi punti cardinali, che si arrogano anche il diritto di stabilire arbitrariamente i punti di riferimento per gli altri: «These [the East and the South] are all the places whose daily time is marked in reference to Greenwich, although neither of these countries participated in making Greenwich the point of reference»[68](4). Sarebbe quindi, come afferma Franco Cassano (2005) relativamente al Meridione d'Italia, non "solo" una questione di riappropriazione della produzione di conoscenza e di non pensarsi come eternamente altro rispetto a un nord ideale, ma di cambiare radicalmente il termine di paragone. Ciò implica rifondare le categorie imposte dal modello eurocentrico e interrogarsi sulla scelta dei propri punti di riferimento in base a esigenze localizzate.

[67] Trad.: «dove stanno emergendo nuove visioni del futuro e dove è a lavoro la società politica e decoloniale»
[68] Trad.: «Questi [l'Est e il Sud] sono tutti posti il cui tempo quotidiano è scandito in riferimento a Greenwich, nonostante nessuno di questi paesi abbia partecipato nel rendere Greenwich un punto di riferimento».

Tornando all'uso del termine Sud Globale, secondo Mignolo (2011) esso non fa riferimento a luoghi geografici specifici, ma è una metafora per designare quella parte del pianeta che ha sperimentato in vario modo la colonialità, «that suffered, and still, suffers, the consequences of the colonial wound […] and from that experience the spiritual and decolonial options are contributing to build a non-imperialist and non-capitalist world»[69] (185). In questo modo, il concetto di Sud Globale si avvicina al senso di "sud" usato al plurale — «southernesses» — per indicare quella comune condizione di subalternità presente in tante e differenti storie locali, che non è necessariamente localizzabile nell'emisfero sud (Polizzi 2022: 15). D'altro canto, Polizzi osserva che:

> Certainly, the concepts of southerness elaborated in the Italian context in relation to the peninsula's southern regions have had a substantial impact on the construction of Italian identity and on Italy relationship to both Europe and countries located in the hemispheric south. (Polizzi 2022: 16)

Il Sud Italia costituisce infatti il bordo meridionale dell'Europa, un luogo di passaggio che attira flussi migratori proprio in quanto porta d'accesso al Nord Globale (16). Tenendo conto delle dovute differenze e utilizzando il concetto di Sud Globale nell'accezione proposta da Caroline Levander e Walter Mignolo, Goffredo Polizzi sostiene che il Sud Italia possa essere considerato parte del Sud Globale (18), dunque sud in una molteplicità articolata di sud.

Facendo riferimento alle "epistemologie del sud" di Boaventura De Sousa Santos (2014), Polizzi sostiene che queste sono prodotte dell'esperienza delle persone marginalizzate — sia che si trovino nel Sud sia nel Nord Globale — attraverso l'intersezione di sistemi di oppressione come il capitalismo, il colonialismo, il razzismo e l'eteropatriarcato (19). Infatti, se come abbiamo visto il sistema-mondo coloniale si fonda proprio sulla gerarchia delle categorie di razza, genere, classe (e molte altre) che si intersecano tra di loro e si traducono in oppressioni, allora l'intersezionalità costituisce un punto di partenza per parlare di sud al plurale, senza cadere in fuorvianti omologazioni o nell'invisibilizzazione di oppressioni e privilegi.

[69] Trad.: «che hanno sofferto e che ancora soffrono le conseguenze delle ferite coloniali […] e da quella esperienza le opzioni decoloniali e spirituali stanno contribuendo a costruire un mondo non imperialista e non capitalista».

Pertanto, tenendo presente i concetti sinora illustrati e la risignificazione del concetto di Sud Globale compiuta da Caroline Levander e Walter Mignolo, ritengo sia preferibile fare riferimento ai sud nella loro pluralità anziché a un unico "Sud Globale" e utilizzare il termine "transnazionale" anziché "globale". In tal modo, si segnala infatti l'adozione di uno specifico posizionamento epistemologico che contesta i confini nazionali e mette in discussione la presunta uniformità dei sud.

1.4.2. Margine e transmodernità

Nei paragrafi precedenti, muovendosi all'interno del pensiero decoloniale, si è avanzata la proposta di considerare il Meridione uno spazio transmoderno a causa del suo posizionamento intermedio e di confine tra la modernità eurocentrica e la sua completa alterità. Ramón Grosfoguel, a proposito della transmodernità come elemento cruciale del progetto decoloniale, scrive:

> La transmodernidad es una invitación a producir desde los diferentes proyectos políticos-epistémicos que existen hoy en el mundo, una redefinición de los muchos elementos apropiados por la modernidad eurocentrada como si fueran naturales e inherentemente europeos, hacia un proyecto descolonial de liberación que trascienda el sistema-mundo moderno/colonial capitalista/ patriarcal occidente-céntrico/cristiano-céntrico (2013: 54)[70].

Pertanto, gli spazi transmoderni, in quanto non del tutto colonizzati dalla modernità europea, consentirebbero un maggiore potenziale epistemico: sarebbe, infatti, proprio dalla coscienza di questa relativa marginalità che deriverebbe il pensiero critico di frontiera come una critica della modernità che tende verso un mondo transmoderno pluriversale (Grosfoguel 2007: 74).

In tal senso, si sostiene dunque che la marginalità possa rappresentare un punto di forza e un posizionamento epistemicamente autorevole. Come riferisce bell hooks (1990), facendo riferimento alla sua esperienza di donna nera cresciuta negli Stati Uniti negli anni Cinquanta e che ha sperimentato la segregazione durante l'infanzia, la marginalità può essere

[70] Trad.: «La transmodernità è un invito a produrre, dai differenti progetti politici-epistemici che esistono oggi nel mondo, una ridefinizione dei molti elementi appropriati dalla modernità eurocentrata come se fossero naturali e inerentemente europei, verso un progetto decoloniale di liberazione che trascenda il sistema-mondo moderno/coloniale/capitalista/patriarcale occidente-centrico/cristiano-centrico».

«much more than a site of deprivation. In fact, I was saying just the opposite: that it is also the site of radical possibility, a space of resistance»[71] (148). La marginalità, dunque, secondo bell hooks, può essere considerata spazialmente strategica per la produzione di un sapere controegemonico, «it offers to one the possibility of radical perspective from which to see and create, to imagine alternatives, new worlds»[72] (150).

In un contesto diverso, ma partendo dalla stessa concezione di privilegio epistemico del margine, Serena Todesco (2017) riflette sul significato del margine in relazione alla produzione letteraria siciliana di scrittrici contemporanee, facendo riferimento a un'intervista condotta alla scrittrice siciliana Maria Attanasio. Alla domanda relativa a ciò che implica per lei il margine, Attanasio risponde rivendicando la propria scrittura al margine in quanto luogo che consente di «gettare lo sguardo più lontano»:

> Ho scelto di vivere a Caltagirone e rivendico la mia vita al margine geografico, il mio sguardo periferico, perché chi vive al margine sente le pulsioni dei due lati Nord/Sud, derive opposte che s'incontrano e che nella scrittura si mescolano. Dal margine è più facile gettare lo sguardo più lontano, uno sguardo più acuto, singolare, solitario, sottraendosi alla logica della omologazione metropolitana. Come ti spieghi altrimenti questa singolarità della scrittura siciliana? Qui la scrittura non diventa mai gruppo o folla, che è pure una condanna, ma al contempo sono scritture irripetibili, non sono omologabili a nessuna (23).

In sostanza, adottando una prospettiva decoloniale, le epistemologie non del tutto colonizzate dalla modernità vengono considerate come focolai di resistenza e come sintomi dell'incompiutezza del progetto coloniale, che diventano particolarmente evidenti quando si osserva il disfacimento della coerenza della modernità eurocentrica nei margini del sistema-mondo. Quest'idea di transmodernità consente la concettualizzazione di una resistenza interna al sistema-mondo coloniale, aprendo la strada a una produzione epistemica "terrona" che si collochi al di là della modernità eurocentrata. In questo modo, il concetto di transmodernità evita di essenzializzare le conoscenze e la produzione epistemica del Sud e dei sud, evitando di idealizzarle come un oracolo della spontaneità incontaminata dei subalterni[73].

[71] Trad.: «[La marginalità può essere] molto più che un luogo di privazione. Infatti, stavo dicendo giusto l'opposto: che è anche un luogo di radicale possibilità, uno spazio di resistenza».

[72] Trad.: «Esso ci offre la possibilità di una prospettiva radicale da cui guardare e creare, per immaginare alternative e nuovi mondi».

[73] A proposito della presunta spontaneità dei gruppi subalterni si veda Gramsci (1934) e Caruso (2015) per una sua analisi critica.

Roberto Derobertis (2014), nella sua critica postcoloniale al testo di Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), mette in luce le connessioni tra migrazione, colonialismo europeo in Africa e discorso coloniale nelle terre meridionali, tematizzando la transmodernità come concetto essenzialmente legato alla dimensione diasporica. Nel testo di Levi, la Lucania viene dipinta come luogo fuori dalla "storia" e dalla modernità, ma questa rappresentazione è significativamente contraddetta dall'arrivo di numerosi beni materiali dagli Stati Uniti, i quali rappresentano praticamente gli effetti della migrazione nella vita quotidiana di contadini e contadine. Emblematica è l'immagine descritta da Levi delle «donne che filano la lana su vecchi fusi e tagliano il filo con splendidi forbicioni di Pittsburg» (Derobertis 2014: 154)[74]. D'altra parte, lo spazio di transmodernità diasporica non appartiene solo ai contadini e alle contadine lucane del secolo scorso: Roberto Derobertis (2014) evidenzia i parallelismi, tanto nella subordinazione quanto nella resistenza collettiva, tra la Lucania contadina e le persone migranti che lavorano come braccianti stagionali nelle terre del Sud. In entrambi i casi, «le loro speranze, i loro miti e riferimenti culturali sono radicati nella migrazione» (160) e sono immersi nell'ibridismo transmoderno e transnazionale che permette la coesistenza, nelle case contadine della Lucania di Levi, della raffigurazione di Roosevelt accanto alla Madonna nera di Viareggio, così «come la TV satellitare e l'altare nell'abitazione dei braccianti africani nella Rosarno contemporanea» (160).

Il concetto di transmodernità si combina proficuamente con quello di transnazionalità anche nella figurazione del Mediterraneo come epitome di un canale di connessione e di scambi che supera le frontiere e i binarismi, come magistralmente illustrato da Iain Chambers (2017). Nonostante sia in apparenza «relegato innocuamente ai margini della modernità» (2007:13), il Mediterraneo viene descritto come un agente che ha invaso — e continua a invadere — le frontiere costruite dalla modernità europea per distinguere la sua presunta bianchezza uniforme da un'incomprensibile babele di alterità. Rispetto alla purezza e al progresso che si suppone caratterizzino l'Europa, Chambers sceglie di richiamare l'attenzione sulla liquidità delle acque del Mediterraneo: una «centralità liquida» capace di erodere «l'apparente solidità delle terre» (29). Con il suo linguaggio poeticamente suggestivo,

[74] Derobertis fa riferimento alla pagina 115 del testo di Carlo Levi nella sua edizione del 1990 edito da Einaudi (Torino).

Chambers ricorda numerosi eventi storici, tradizioni, suoni e musiche – con particolare attenzione alla tradizione araba, strumentalmente esclusa dalla storia europea da parte degli attori egemonici occidentali, nonostante ne sia sempre stata parte – che mettono in discussione la concezione monolitica dell'Occidente, dell'Europa e, in definitiva, dell'idea stessa di modernità. L'Occidente sarebbe colpevole non solo di aver definito e violentemente imposto un unico linguaggio, una singola credenza e una sola razionalità, ma anche di averlo fatto a discapito della propria variegata molteplicità. La decolonizzazione dell'Occidente come insieme omogeno diventa quindi un punto urgente dell'agenda postcoloniale in quanto progetto politico e teoretico. Chambers sostiene che ripensare l'Occidente significa denunciare «il fondamentalismo dell'Umanesimo occidentale» (34), mettere in dubbio la sua uniformità e riconoscere gli spazi "non moderni" che lo attraversano e ne fanno parte, accogliendo infine la sua "impurità".

In particolare, Ian Chambers si focalizza sulla città di Napoli, esaminandone la storia e le rappresentazioni, al fine di giungere al concetto di «modernità porosa» (77-138). Egli sottolinea che le influenze reciproche tra le sponde del Mediterraneo nel corso dei secoli sono particolarmente evidenti nella musica: respingendo la distinzione artificiosa tra musica tradizionale e moderna, sostiene che «seguire la scia di un suono piuttosto che le prescrizioni delle identità imposte, dischiude una storia decisamente più intricata» (49) e apre la strada a maggiori possibilità. In questa prospettiva, la canzone napoletana e la tendenza alla «nenia araba» del Regno delle Due Sicilie è un parente stretto del *flamenco* andaluso, del *fado* portoghese, del *rebetiko* greco, ma anche dell'*ughniyna* egiziana e del *raï* algerino (48), in un flusso di contaminazioni che permette di ripensare alla tradizione come a un «luogo di transito e traduzione» (49) anziché a un immobile archivio del passato. Come sostiene Franco Cassano, infatti, che il pensiero meridiano/meridionalista, mettendo in dubbio la modernità coloniale, esprima una visione meramente nostalgica del passato, può risultare credibile solo a chi, «muovendosi all'interno del paradigma del pensiero unico, pensa che tutto ciò che non rientra nel suo misero monoteismo del profitto ("non avrai altro sviluppo all'infuori di me") coincida con un'idealizzazione del passato e non invece con un ampliamento del futuro» (2005: XII).

Accettando la complessità, la porosità, l'impurità e la disseminazione della modernità, si può quindi giungere a scardinarne la potenza ontologica. In tal modo, la modernità è

tematizzata come uno strumento per l'esercizio del dominio all'interno di relazioni colonialiste, sia all'interno che all'esterno della nazione: come chiarisce Antonio Gramsci, infatti, il conflitto non è infatti tra modernità e tradizione, ma tra subalternità ed egemonia (9). La modernità e la tradizione convivono dunque nel Meridione in quanto spazio transmoderno e consentono di ridefinire gli elementi che la modernità eurocentrica aveva assimilato (Grosfoguel 2013: 54), al fine di costruire un meridionalismo transmoderno, transnazionale e pluriversale.

1.4.3. Meridione transnazionale

Il concetto di transnazionalità si contrappone all'universalità e alla globalità — considerate espressioni dirette del pensiero eurocentrico egemonico — a favore della parzialità e della soggettività dei saperi, evidenziandone la capacità di dialogo e condivisione. La prospettiva transnazionale implica infatti «una specifica modalità di creare alleanze, a livello mondiale, tra soggetti che occupano posizioni di potere asimmetriche a seconda della propria appartenenza di genere, "razziale", etnica, di classe, del proprio orientamento sessuale, della propria età ecc.» (Pesole 2012: 106). L'idea di transnazionalità si oppone dunque a quella di globalità anche e soprattutto nella concettualizzazione delle relazioni tra persone di differenti parti del mondo. Mentre la transnazionalità fa riferimento alla collaborazione tra Paesi tenendo conto delle differenze identitarie, l'universalità propone un'unità che vada al di là delle differenze. In tal modo, il pensiero universale propone un umanesimo condiviso che, nonostante si dichiari neutrale, finisce per incarnare un'identità ben precisa, quella dell'uomo bianco eterosessuale cisgender occidentale.

Il cambiamento di paradigma proposto dal pensiero decoloniale — che consiste nel passaggio dalla globalità alla transnazionalità e dall'universalità alla pluriversalità — si manifesta nella modalità di produzione della conoscenza e nel rifiuto di narrazioni e rappresentazioni valide per tutte le persone e situazioni, basate su un'essenza umana senza tempo e senza luogo. Secondo Ramón Grosfoguel, l'universalità implica che sia uno («uni») a definire per tutti e che quest'uno consista inevitabilmente nell'epistemologia dell'uomo occidentale (2013: 55). In alternativa all'universalità, il pensiero decoloniale propone di adottare la pluriversalità: un atteggiamento di rispetto, apertura e legittimazione di saperi

distinti, anche se divergenti dall'epistemologia moderna occidentale. Come sottolinea Rachele Borghi, il progetto decoloniale si presenta come collettivo ma non unitario, legato alla dimensione corporea e alla pluralità dei contesti (2020: 38-39). Riguardo al concetto di pluriversalità, afferma: «bisogna creare le condizioni perché punti di vista diversi possano partire da punti del mondo diversi, perché si possano moltiplicare i luoghi di enunciazione. Guardare e stare nel mondo pluriversalmente è già un passo nella costruzione della decolonialità» (39). Inoltre, specifica che la pluriversalità non è soltanto una «questione di punti di vista», cioè di produzione epistemologica, ma di «punti di azione» (39), vale a dire di un progetto decoloniale che miri concretamente alla costruzione di un mondo pluriversale.

In questo contesto, Ramón Grosfoguel chiarisce che il progetto decoloniale per la costruzione di un "pluriverso" non si riduce a «una celebrazione liberale multiculturalista della diversità epistemica del mondo in cui si lasciano intatte strutture di potere» (Grosfoguel 2013: 54) e non intende nemmeno scadere in un impotente relativismo epistemico. Al contrario, il pensiero decoloniale, proprio perché transnazionale, transmoderno e pluriversale, si basa sulla necessità di un progetto condiviso a livello mondiale, sull'idea che sia necessario lottare globalmente contro il capitalismo, il colonialismo e l'eteropatriarcato. La fondamentale differenza tra un pensiero universale e uno pluriversale risiede nella modalità di ricerca delle soluzioni, partendo dal presupposto che un'unica epistemologia non possa definire quale sia la soluzione per il resto del mondo. Come afferma Grosfoguel:

> Universalidad en la modernidad europea ha significado «uno que define para todos». La transmodernidad demanda un pluriverso de soluciones, donde «los muchos definen para los muchos» o "entre todos definimos para todos". Desde diferentes tradiciones culturales y epistémicas habrá diferentes respuestas y soluciones a problemas similares (producidos por el capitalismo, colonialismo, patriarcado, imperialismo, etc.)[75]. (2013: 55)

Si può dedurre, pertanto, che la realizzazione del progetto decoloniale di perseguire un futuro pluriversale sia, prima di tutto, una questione di alleanze. Come osserva Donna Haraway (1988), combinare saperi situati diversi al fine di costruire discorsi condivisi è l'unico

[75] Trad.: «Uni- nella modernità europea ha significato "uno che definisce per tutti". La transmodernità richiede un pluriverso di soluzioni, dove "i molti definiscono per i molti" o "tutti insieme definiamo per tutti". Da differenti tradizioni culturali ed epistemiche ci saranno differenti risposte e soluzioni a problemi simili (prodotti dal capitalismo, colonialismo, patriarcato, imperialismo, ecc.)»

modo per ottenere una comprensione del mondo che rispecchi al meglio la sua complessità. In un'ottica meridionalista, l'alleanza tra sud del mondo, tra minoranze e, in generale, tra persone subalterne, è particolarmente importante perché può raggiungere la forza politica necessaria per contrastare la narrazione universale eurocentrica che ha dominato finora la produzione epistemica. Creare alleanze tra sud si traduce quindi nella collaborazione politica per raggiungere obiettivi comuni, ma anche nel riconoscimento della validità della produzione epistemica dei sud. Che le conoscenze, le esperienze e i saperi del sud vengano riconosciute, legittimate e adottate come punti di riferimento teorici da altri spazi di subalternità è dunque un importante esercizio decoloniale di alleanza transnazionale.

1.4.4. Pluriverso meridionalista

Un rischio da scongiurare nella creazione di alleanze tra sud è certamente quello di ricadere nell'omologazione, nell'idea di una comunità indistinta di oppressioni che sfocia in un umanismo universale. Pertanto, nel processo di costruzione di un pensiero meridionalista decoloniale, è fondamentale riflettere su modalità di alleanza che possano favorire la creazione di comunità e la collaborazione nel rispetto delle differenze. Si tratta di una questione che ha attraversato a lungo i movimenti femministi, provocando cambiamenti di paradigma e suscitando riflessioni che sono ancora in corso. Nonostante i movimenti femministi siano nati per opporsi all'oppressione di un gruppo di persone su un altro, sono spesso caduti nell'imitazione dei meccanismi universalizzanti e oppressivi utilizzati dal soggetto maschile egemone. La presunta "sorellanza universale", intesa come unione globale delle donne in base a una femminilità essenzializzata condivisa, ignora infatti qualsiasi altra differenza e perpetua i privilegi delle donne bianche e occidentali all'interno del movimento femminista. Le donne bianche occidentali e di classe media hanno storicamente espresso una visione dell'essere donna che non tiene conto del proprio specifico posizionamento, arrogandosi il diritto di rappresentare tutte le donne e silenziando così le donne trans, queer, povere, nere, razzializzate, disabili ecc.

Una voce femminista non egemonica emersa in maniera dirompente negli anni Settanta è quella del collettivo *The Combahee River Collective*, composto da femministe

lesbiche e nere statunitensi che nel loro manifesto[76] sottolineavano l'importanza di considerare la specificità delle oppressioni da loro subite, criticando il razzismo e la tendenza uniformante delle femministe bianche. Nel corso dei decenni successivi, le femministe afroamericane e non bianche hanno contribuito alla creazione di un movimento femminista che ha messo in discussione la supremazia della differenza sessuale rispetto ad altre forme di differenza, nonché alla concettualizzazione della pratica dell'intersezionalità[77]. Inoltre, come già evidenziato[78], un'importante critica alla tendenza omogeneizzante del femminismo bianco egemonico proviene da Chandra Talpade Mohanty (1984), una delle principali esponenti del femminismo postcoloniale. Nella stessa direzione va anche il famosissimo saggio di Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?* (1988), che lascia alla subalterna, colei che non può rappresentare sé stessa ma è condannata a essere rappresentata, pochi margini di autonomia. Un testo di pochi anni precedente che mette pienamente a frutto le potenzialità della pratica dell'intersezionalità è inoltre l'opera collettiva *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color* (Moraga e Anzaldùa 1981). Le femministe statunitensi che contribuiscono al volume nonostante condividano l'esperienza di essere donne non bianche e di non aderire alla norma eterocis, provengono da posizionamenti molto diversi tra loro (Romeo 2021a: 16). Donne lesbiche nere, chicane, native americane, asiatico americane ecc. si uniscono sulla base delle oppressioni che subiscono poiché, sebbene tali oppressioni si manifestino in modi vari e individuali, derivano tutte dalla stessa matrice sessista e razzista. In accordo con quanto sottolineato da Caterina Romeo (2021a), questo implica che la pratica dell'intersezionalità permette di creare alleanze non solo sulla base della condivisione di determinati assi identitari, bensì su un posizionamento politico consapevole. Pertanto, all'interno del volume curato da Cherrie Moraga e Gloria Anzaldùa, l'intersezionalità viene utilizzata come:

[76] Mi riferisco al *Combahee River Collective Statement*, scritto nel 1977. Per una sua traduzione italiana, si veda il volume curato da Veruska Bellistri (2013), *Sistren. Testi di femministe e lesbiche provenienti da migrazione forzata e schiavitù* (pp. 9-14).

[77] Le pratiche sperimentate e teorizzate negli anni Settanta e Ottanta dalle femministe nere e di colore degli USA vengono concettualizzate dalla giurista africana americana Kimberlè Crenshaw nel 1989. Crenshaw conia il termine "intersezionalità giuridica" per affrontare uno specifico caso di discriminazione sul lavoro di donne nere statunitensi. Infatti, senza una precisa formulazione concettuale di tale concetto, la discriminazione in questione sarebbe rimasta inosservata nella sua specificità e, di conseguenza, non sarebbe stata possibile la sua adeguata considerazione all'interno di un contesto giuridico.

[78] Nel paragrafo 1.3. della presente Tesi.

> pratica flessibile che permette a gruppi diversi e diversificati al loro interno di coalizzarsi intorno a battaglie comuni a partire da sistemi di alleanze che sono frutto di una scelta (e non sono invece determinati da categorie biologiche "naturali") in cui le differenze sono considerate un punto di forza, piuttosto che di debolezza (Romeo 2021a: 17).

In questo contesto, Inderpal Grewal e Caren Kaplan in *Scattered hegemonies* (1994) utilizzano il concetto di "femminismo transnazionale" per affermare la possibilità di costruire alleanze pur rifiutando l'idea di una sorellanza universale. Il passaggio dal femminismo globale al femminismo transnazionale è presentato dalle autrici come parte di un cambiamento di paradigma che vede il passaggio dal modernismo al postmodernismo. Secondo questo approccio, la possibilità di stringere alleanze dipende dal mettere in discussione le categorie di pensiero legate alla modernità, come ad esempio la temporalità teleologica eurocentrica, e dal riconoscimento dell'esistenza di molteplici punti di produzione di conoscenza (Pesole 2012: 108). La riconsiderazione delle categorie critiche della modernità mette quindi in crisi l'assunto che il femminismo occidentale sia più evoluto e, in generale, che esista una linea evolutiva prestabilita che gli altri femminismi sono naturalmente obbligati a seguire se vogliono progredire e migliorare.

Un concetto utile per criticare il binarismo che contrappone nettamente i Paesi oppressori ai Paesi oppressi è quello di "egemonie diffuse" concepito da Grewal e Kaplan (1994). Secondo Paola Bacchetta (2015) la potenza di tale concetto, di matrice gramsciana, consiste nell'evocare diversi snodi di potere «dispersi nel mondo, leggibili a vari livelli e su vari registri interpretativi» (23), consentendo di creare alleanze tra soggetti con diverse condizioni e diverse forme di oppressioni «senza necessità di equivalenza, né di una teoria dominante, né tanto meno di narrazioni o pratiche salvifiche» (23).

Un'interessante possibilità di alleanza proposta dal progetto politico transnazionale è quella della «comunità politica per affiliazione», che deriva dal concetto di «traveling theory»[79] di Edward Said (1983). In questo contesto, l'alleanza transnazionale si costruisce attraverso una scelta consapevole di affiliazione basata sulla condivisione di una teoria o un concetto (Pesole 2012: 109). Questa comunità quindi non si basa su categorie identitarie

[79] Trad.: «teorie che viaggiano».

prestabilite o essenzialiste, ma sull'utilità di una certa teoria e sulla consapevolezza che la sua ricezione sarà inevitabilmente differente, non solo a seconda della comunità che la recepisce, ma anche a seconda del posizionamento del singolo individuo (109). Si tratta dunque di una comunità che traduce – finanche singolarmente – un determinato concetto per adattarlo al proprio contesto in una «reinterpretazione che è quasi un atto di invenzione» (110). Tale comunità transnazionale femminista che sceglie di recepire e reinterpretare una teoria può essere letta come l'incarnazione delle «situated knowledges» e dei «shared speech»[80] di cui scrive Donna Haraway (1988), poiché la condivisione di conoscenze parziali può costituire una strategia per evitare la deriva relativista della politica del posizionamento. Come suggerisce Elisabetta Pesole (2012), il modello politico femminista transnazionale si fonda sull'ascolto e su un impianto dialogico: è una comunità che «promuove un modello conversazionale d'interazione, consapevole della impossibilità per qualsiasi teoria di tener conto di tutto ciò che esiste» (110).

In modo simile, Ramón Grosfoguel propone di creare alleanze in modo pluriversale per pensare a diverse soluzioni a problemi simili, sostenendo l'esistenza di una comunione di filosofie, teorie e concetti che coesistano pluriversalmente (2013:55). Come afferma Enrique Dussel:

> En el horizonte se abre un proyecto mundial de un *pluriverso trans-moderno* (que no es simplemente universal ni postmoderno). Ahora "otras filosofías" son posibles, porque "otro mundo es posible" — como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México (Dussel, 2009: 58)[81].

Una prospettiva transnazionale del Sud Italia all'interno di un progetto meridionalista implica dunque la necessità che il Meridione si riconosca sud tra i sud, entrando a far parte di una comunità di affiliazione che cerca risposte a problemi sistemici comuni partendo dalle proprie specifiche necessità. Come sostiene Franco Cassano (2005), «Il Mediterraneo è un pluriverso irriducibile che non si lascia ridurre ad un solo verso, e il suo valore sta proprio in questa irriducibile molteplicità di voci, nessuna delle quali può soffocare l'altra» (XXIV).

[80] Trad.: «Conoscenze situate» e «discorsi condivisi».

[81] Trad.: «Nell'orizzonte si apre il progetto mondiale di un pluriverso trans-moderno (che non è semplicemente universale né postmoderno). Ora "altre filosofie" sono possibili, perché "un altro mondo è possibile", come proclama il Movimento Zapatista di Liberazione Nazionale di Chiapas, Messico»

L'orizzonte utopico cui tende tale meridionalismo decoloniale e femminista è dunque quello del pluriverso, in cui le alleanze transnazionali travalicano le frontiere per pensare in termini dialogici. Non si tratta soltanto di cercare alleanze con altri sud d'Europa o del mondo, ma con qualsiasi forma di oppressione che gerarchizza gli esseri umani, privandoli della loro umanità man mano che si allontanano dalla norma eterocispatriarcale, occidentale, bianca e abile. Il meridionalismo femminista non presuppone necessariamente un posizionamento identitario, di provenienza o appartenenza geografica, ma è innanzitutto un posizionamento teorico-politico: richiede una visione pluriversale piuttosto che nazionale del femminismo, partendo da una radicale messa in discussione dell'omogeneità nazionale e dal concetto di nazione come specifica formazione discorsiva.

Dare legittimità e fare riferimento ai saperi dei sud, prestando attenzione ai singoli territori corporali di subalternità attraverso una radicale politica dell'ascolto, è un modo di intessere alleanze, di creare una comunità in conversazione capace di pensare sé stessa oltre il paradigma uniformizzante della modernità. L'obiettivo ultimo di un progetto meridionalista decoloniale non può infatti prescindere dalla riflessione sull'autonomia di pensiero e sulla capacità di ricezione e reinvenzione propria di ogni singola comunità delle "teorie viaggianti". Pertanto, allearsi tra femministe dei sud significa anche poter scegliere, consapevolmente e non per destino biologico, di abitare il margine come spazio di resistenza (bell hooks 1990: 148).

Secondo capitolo

2. La costruzione delle subalternità meridionale

2.1. Il Meridione subalterno: da Gramsci al cannibalismo queer

La filosofia di Antonio Gramsci — nello specifico le sue riflessioni inerenti alla Questione meridionale e alle nozioni di subalternità ed egemonia — è, non a caso, ampiamente adoperata dalla maggior parte degli studi critici sul Meridione che adottano una prospettiva postcoloniale, decoloniale, di genere e queer. Il pensiero politico e filosofico di Gramsci, inoltre, benché formulato in riferimento al contesto meridionale e sardo della prima metà del Novecento, ottiene avuto molto successo anche in altri contesti di subalternità. Infatti, anni dopo la sua morte, le sue categorie di analisi sono recepite nell'ambito internazionale degli studi postcoloniali e vengono applicate a luoghi e fenomeni molto lontani, nello spazio e nel tempo, da quelli considerati da Antonio Gramsci originariamente[82]. Durante gli anni Novanta, le teorie gramsciane vengono poi adoperate, inizialmente a opera di teoriche e teorici nordamericani, per leggere criticamente il Meridione d'Italia. In epoche più recenti, intellettuali italiani hanno contribuito al dibattito, arricchendo la riflessione ed esplorando ulteriori dimensioni di oppressione nell'analisi della subalternità meridionale. Nel contesto di questo paragrafo, si propone un breve resoconto di questo percorso, delineando le sfumature del pensiero gramsciano e mettendo in luce feconde intersezioni con altre teorie e riflessioni.

La questione meridionale emerge precocemente nella produzione teorica di Antonio Gramsci: già nel 1920, nella rivista *Ordine Nuovo,* egli auspica l'unione tra le masse contadine del sud e il proletariato del nord affinché entrambi si emancipino dall' «industrialismo parassitario del Settentrione», e riflette sul fatto che «la borghesia settentrionale ha soggiogato l'Italia meridionale e le isole e le ha ridotte a colonie di sfruttamento» (1920: 50). A quest'affermazione, emblematica della sua visione della relazione tra le due parti del Paese, si aggiunge, in un articolo pubblicato qualche anno dopo, la consapevolezza che il proletariato settentrionale avesse ormai assorbito la retorica antimeridionalista che per tanti anni —

[82] Si pensi, per esempio, agli studi di Said (1978, 1983, 1993) e Spivak (1988).

attraverso la cultura popolare, la scienza e la stessa politica — aveva decretato l'assoluta inferiorità delle persone meridionali. Per questa ragione, esorta i compagni proletari del nord (nello specifico, «i comunisti torinesi») a risolvere questo «problema», cioè a rifuggire i pregiudizi imposti dalla borghesia del nord. Così scrive:

> È noto quale ideologia sia stata diffusa in forma capillare dai propagandisti della borghesia nelle masse del Settentrione: il Mezzogiorno è la palla di piombo che impedisce più rapidi progressi allo sviluppo civile dell'Italia; i meridionali sono biologicamente degli esseri inferiori, dei semibarbari o dei barbari completi, per destino naturale; se il Mezzogiorno è arretrato, la colpa non è del sistema capitalistico o di qualsivoglia altra causa storica, ma della natura che ha fatto i meridionali poltroni, incapaci, criminali, barbari, temperando questa sorte matrigna con la esplosione puramente individuale di grandi geni, che sono come le solitarie palme di un arido e sterile deserto» (1926: 52).

In questo contesto, le categorie analitiche di egemonia e subalternità elaborate da Antonio Gramsci, inserendosi in un quadro marxista, servono a comprendere l'esercizio del potere nella società capitalista. Secondo Gramsci, l'egemonia culturale, esercitata da un gruppo di pressione guidato dalla classe intellettuale, manovra il popolo verso una determinata ideologia attraverso pratiche e credenze condivise che vengono interiorizzate come "senso comune". La subalternità, controparte dell'egemonia e categoria centrale nella sua analisi politica, viene trattata soprattutto nel Quaderno XXV, intitolato *Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni* (1934: 2277), rimasto incompleto. I gruppi subalterni cui fa riferimento Gramsci non coincidono totalmente con specifiche classi, né costituiscono un gruppo omogeneo e ben identificabile, nonostante, osserva Caruso (2015), egli avesse sicuramente in mente le masse contadine meridionali e «lasc[i] intendere la presenza di uno spazio di subalternità all'esterno della logica binaria della produzione capitalista» (15). La storia dei gruppi subalterni si presenta come «necessariamente segregata ed episodica» (Gramsci 1934: 2283) ed è proprio l'incapacità di costruire processi organizzativi sistematici di opposizione all'egemonia, oltre a vani momenti spontanei di rivolta, a restituire la misura della loro subalternità, impedendone di fatto la soggettivazione (Caruso 2015: 17). La questione resta tuttavia molto complessa, dal momento che Gramsci punta l'attenzione proprio sull'intricato rapporto tra rivolta e rivoluzione, considera una semplificazione la presunta "spontaneità" delle rivolte e ritiene che sia un grave errore politico trascurarle o disprezzarle (22).

Tale significativo contributo teorico gramsciano viene ripreso e sviluppato soprattutto a livello internazionale, in particolar modo dal gruppo di studio *Subaltern Studies Collective*, fondato in India da Ranajit Guha attorno alla rivista *Subaltern Studies* e attivo dagli anni Settanta agli anni Novanta. Il lavoro di Antonio Gramsci è esplicitamente citato già nel primo numero della rivista, nel 1982, in cui appare il manifesto programmatico del nascente collettivo. Il gruppo di ricerca è formato prevalentemente da storici e storiche che intendono indagare e recuperare la memoria dei gruppi subalterni in India, spesso ignorati dalla storiografia ufficiale (Caruso 2015: 26). Del gruppo fanno parte, tra gli altri, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey e Shahid Amin, ai quali si sono uniti in seguito altri e altre intellettuali, tra cui Gayatri Chakravorty Spivak.

Soltanto verso la fine del secolo scorso, il concetto di "subalternità" come categoria analitica, ormai consolidato all'interno degli studi postcoloniali e di genere, è stato (ri)applicato al Meridione italiano da studiosi e studiose, per lo più scriventi dall'America del Nord, che hanno riletto il rapporto Nord/Sud Italia in ottica postcoloniale. Un esempio significativo in questo senso è rappresentato dal saggio *The Preclusion of Postcolonial Discourse in Southern Italy* (1997) di Pasquale Verdicchio, in cui egli propone l'inscrizione della Questione meridionale all'interno degli studi postcoloniali, adoperando la categoria di subalternità e facendo diretto riferimento agli studi gramsciani.

L'eccellente ricezione di Antonio Gramsci e l'attenzione data al tema della subalternità del Sud e del colonialismo italiano (interno ed esterno) all'interno di studi internazionali confermano, anche a livello di diffusione di sapere e categorie analitiche, la dimensione transnazionale delle tematiche meridionaliste. Come evidenziano Caterina Romeo e Cristina Lombardi-Diop (2014: ed. orig. 2012), facendo riferimento a testi che hanno riesaminato il pensiero gramsciano in relazione al colonialismo italiano[83], una delle principali intuizioni di Gramsci è che l'espansione coloniale italiana sia avvenuta per fini principalmente ideologici «per rafforzare l'egemonia dello stato e l'unità nazionale a scapito del Mezzogiorno» e che opporsi al colonialismo sia una condizione necessaria per qualsiasi altra liberazione (27).

[83] Per esempio, *The Postcolonial Gramsci* (Srivastava e Bhattacharya: 2011).

Robert J. C. Young (2012) afferma senza mezzi termini che «There has always been something postcolonial about Gramsci[84]»: infatti, nonostante il filosofo sardo abbia avuto poca influenza sull'anticolonialismo della sua epoca, è indubbio che l'abbia avuta nell'epoca postcoloniale (17). Rispetto alla provenienza di Gramsci, una Sardegna poverissima e periferia della "metropoli" piemontese, Young afferma emblematicamente che egli è, in un certo senso, un intellettuale «from outside the West», «from peripheries, and in every sense "Southern"»[85] (18). Tuttavia, Young specifica che al tempo in cui egli scriveva e negli anni successivi questa percezione non era affatto comune, dal momento che le prime traduzioni in inglese delle opere di Gramsci tendevano a «Europeanize his work»[86] (19). Individuando la Questione meridionale come motore della filosofia di Gramsci, per via della sua «personal experience of the Italian dialectic of colonization and emigration»[87] (23), Young ne descrive l'attività politica e la filosofia come inserite in un chiarissimo scenario postcoloniale. È rilevante in questo senso, il riferimento di Gramsci alla gerarchia dello sfruttamento, secondo la quale, mentre il capitalismo trae vantaggio dai lavoratori europei, l'imperialismo sfrutta la popolazione coloniale affinché produca i materiali grezzi indispensabili al capitalismo (19). Robert J. C. Young nota che, per questa ragione, Gramsci considera che il rovesciamento del capitalismo deve necessariamente cominciare nelle colonie anche se, sfortunatamente, il filosofo sardo non approfondisce ulteriormente questo argomento, nemmeno rispetto al Meridione in quanto "colonia di sfruttamento" (20).

Anche Carmine Conelli, autore del volume *Il rovescio della Nazione* (2020), che analizza la matrice coloniale dell'oppressione materiale e simbolica del Mezzogiorno, parte dal pensiero di Gramsci per collocare la sua analisi critica in un orizzonte transnazionale e decoloniale che consideri il legame tra colonialismo interno ed esterno. Conelli attribuisce il successo internazionale di Gramsci al suo approccio non ortodosso al marxismo, all'attenzione data ai gruppi subalterni e all'aver adottato così precocemente un «posizionamento meridiano» (2022: 20) nei confronti della Sardegna e del Sud Italia. Gramsci, infatti, partendo da una posizione sardista, estende al Meridione le sue riflessioni sulla subalternità, sullo

[84] Trad.: «C'è sempre stato qualcosa di postcoloniale in Gramsci».
[85] Trad.: «che proviene dall'esterno dell'Occidente» e «dalle periferie, in ogni senso "meridionali"».
[86] Trad.: «rendere europeo il suo lavoro».
[87] Trad.: «personale esperienza della dialettica italiana di colonizzazione e emigrazione».

sfruttamento e sull'alterizzazione prodotta dalla nazione italiana nei confronti di questi territori. Nello specifico, le principali questioni sollevate da Gramsci, che secondo Carmine Conelli sono particolarmente utili alla comprensione della Questione sarda e meridionale, consistono in una critica all'omogeneità di questi luoghi e all'identificazione dell'alleanza tra le élite meridionali e l'apparato statale della neonata Italia (20).

Cristiano Sabino (2021), all'interno di un recente volume sulla decolonizzazione del pensiero in Sardegna, adopera una prospettiva decoloniale per analizzare criticamente la ricezione di Gramsci, osservando che dalla sua produzione filosofica è stata eliminata ogni particolarità legata al contesto sardo per non mettere in dubbio il carattere "universale" del suo pensiero. Sabino si chiede perché le categorie elaborate da Gramsci, in particolarità quella di subalternità che è stata creata proprio in relazione al popolo sardo, siano usate a livello internazionale per designare varie relazioni di marginalità, mentre non vengono impiegate per svolgere un'analisi critica della subalternità in Sardegna (51). Nello specifico, Sabino analizza come il sardismo di Gramsci sia stato sistematicamente espunto dalla sua filosofia e sia stato spesso derubricato a «peccato di gioventù» da cui egli si sarebbe distaccato per maturare verso una più ampia prospettiva politica (51). A tal proposito, Young (2012) sottolinea invece l'onnipresenza della Questione meridionale nella filosofia gramsciana, considerandola centrale nella sua intera riflessione politica (23). Cristiano Sabino evidenzia che è negli anni in cui Gramsci vive a Torino che prende piena coscienza del ruolo subalterno della Sardegna, formulando a proposito la famosa espressione di "colonia di sfruttamento" (23). Successivamente Antonio Gramsci usa tale espressione per descrivere l'oppressione sperimentata anche dal Meridione, analizzando le similitudini e le differenze tra Sardegna e Meridione e, dunque, tra la Questione sarda e la Questione meridionale. Rispetto alla Questione meridionale, denuncia la repressione contro le masse contadine operata dalla polizia a tutela dell'apparato statale con la complicità della classe intellettuale e delle élite meridionali, le quali diventano a tutti gli effetti uno strumento della politica settentrionale invece di dare voce al malcontento delle masse meridionali (Gramsci 1926: 55-56). Proprio in questo aspetto Gramsci riconosce la principale differenza tra Questione sarda e Questione meridionale: mentre il sardismo contemplava la possibilità di un'unione tra intellettuali e massa popolare in virtù della tenue presenza di una classe intellettuale in Sardegna, in Sicilia

vi era una élite antichissima e radicatissima che esercitava una forte egemonia culturale (Gramsci 1934: 1037).

Come nota Carmine Conelli (2022: 32), alla questione contribuisce anche Said, mettendo in luce il legame tra il suo pensiero e quello di Antonio Gramsci. Edward Said (1993), commentando il saggio *Alcuni temi sulla questione meridionale* del 1926, nota che Gramsci non si limita ad analizzare la divisione Nord/Sud del Paese ma descrive la «topografia particolare del sud», in cui la massa contadina si trova in opposizione ai proprietari terrieri e all'intero contesto culturale. È emblematico che persino il meridionale Benedetto Croce «trova più facile interessarsi dell'Europa e di Platone piuttosto che del suo ambiente in rovina» (110). Sono infatti proprio gli intellettuali, secondo il filosofo sardo, ad avere un'importante «funzione nell'"egemonia" che il gruppo dominante esercita su tutta la società […] Gli intellettuali hanno [la] funzione di organizzare l'egemonia sociale di un gruppo» (Gramsci 1975: 476). Per questa ragione, Antonio Gramsci usa l'interessante concetto di «rivoluzione passiva» per descrivere l'atteggiamento della popolazione nei confronti del progetto unitario, portato avanti quasi esclusivamente dalla classe dominante e in particolar modo dagli intellettuali (Conelli 2022: 25). Si dispiega in tal modo la relazione binaria tra Nord e Sud Italia, in cui l'attività, l'operosità, la capacità di costruzione epistemologica e, sostanzialmente, lo sviluppo, sono attribuiti al primo termine della gerarchia, mentre il Sud è irrimediabilmente caratterizzato da un'atavica indole passiva. Tuttavia, come nota Cristiano Sabino, la passività attribuita ai meridionali è l'interpretazione più facile per continuare a descrivere un popolo attraverso categorie inventate da altri:

> Da Gramsci dovremmo trarre innanzitutto l'insegnamento che non esistono popoli passivi per natura. *Passività vuol dire modernizzazione senza protagonismo popolare.* Passivi sono tutti quei processi di modernizzazione che escludono la possibilità da parte del popolo di essere parte attiva. La passività che normalmente si attribuisce come caratteristica naturale dei sardi è in realtà l'espressione di una modernità esogena e impositiva». (Sabino 2021: 68)

Come abbiamo visto, i recenti studi di Cristiano Sabino (2021) e di Carmine Conelli (2022) contribuiscono in maniera molto utile all'analisi degli utilizzi della categoria gramsciana di subalternità, proponendone l'uso all'interno delle contemporanee riflessioni postcoloniali e transnazionali sull'oppressione del Meridione e delle isole. Rimangono tuttavia non indagate le modalità in cui altre categorie identitarie — come il genere, la sessualità, la razza e la

cittadinanza — partecipino alla definizione della subalternità, vale a dire al grado di discriminazione e privilegio di determinate soggettività all'interno della società meridionale e sarda. Conelli si mostra cosciente di tale mancanza: per esempio, nell'affermare l'importanza della prospettiva di classe nella narrazione storica del Risorgimento, riscontra la totale assenza di «altre figure "del margine" e in particolare [del]le donne che hanno partecipato al processo risorgimentale e alle insurrezioni contadine nel sud» (2022: 17). A tal proposito, si augura che il pensiero femminista italiano accolga la prospettiva "meridiana" da lui proposta, per far sì che la «differenza meridionale» possa essere ripensata «fuori da coordinate patriarcali» (17). Nel volume in cui è contenuto il contributo di Sabino, sebbene la questione di genere non sia presente trasversalmente, è approfondita nel saggio di Giada Bonu *Le parole per dirlo. Uno sguardo femminista e de-coloniale sulla Sardegna* (2021), nel quale l'autrice svolge un'analisi femminista decoloniale delle rappresentazioni culturali delle donne sarde. Se dunque il contributo delle categorie gramsciane è fondamentale per non omogeneizzare il Sud Italia — sia per la differenza che egli riconosce tra gruppi sociali, sia tra zone geografiche attraversate da dinamiche socioculturali molto diverse, come la Sardegna e la Sicilia rispetto al resto del Meridione (Gramsci 1926: 63) — ha sicuramente dei limiti, tra cui la cecità rispetto al genere e a tutti gli altri assi di potere che restano da indagare.

Tornando alla ricezione della categoria di subalternità del secolo scorso all'interno del gruppo di ricerca *Subaltern Studies Collective*, si osserva per la prima volta l'utilizzo di questa categoria in relazione al genere da parte di Gayatri Chakravorty Spivak. "La subalterna", questo soggetto femminile al singolare, fa infatti la sua entrata in scena nel 1988 con il suo articolo "Can the subaltern speak?". La mossa innovativa di Spivak rispetto alle "classi subalterne" o "gruppi subalterni" di Gramsci — sempre nominati al plurale — consiste nell'incarnare la subalternità in un soggetto singolare di genere femminile, «an individual consciousness» capace di compiere scelte individuali (Young 2012: 31). Spivak, partendo dalla storia della morte di Bhubaneswari Bhaduri, giovane donna indiana le cui ragioni di suicido sono silenziate tanto dall'oppressione del patriarcato indiano quanto del colonialismo inglese, riflette sull'impossibilità della subalterna di parlare. Ciò si traduce, da una parte, nel riconoscimento dell'incapacità della subalterna di agire collocandosi al di là di un ordine simbolico precostituito e, dall'altra, nella critica al ruolo degli intellettuali che rappresentano

i gruppi subalterni parlando al loro posto e fingendo di avere uno sguardo neutro e oggettivo. Proprio questa critica all'egemonia culturale degli intellettuali, in aggiunta all'attenzione alla dimensione di genere, conduce Spivak a una rottura con il *Subaltern Studies Collective*. (Todesco 2017: 153). Spivak critica, infatti, l'approccio investigativo di Guha che, nella sua ricerca sulle masse contadine indiane, adopera una modalità per cui «la donna viene raccontata sempre da storie di Altri soggetti, che siano intellettuali occidentali benevoli o studiosi indiani intrisi di una propria cultura puramente patriarcale» (154).

Angela d'Ottavio, nella sua analisi del concetto di "subalterna", osserva che se da una parte il capitalismo globale ha creato nuove multiple forme di subalternità che devono essere prese in considerazione, è tuttavia sempre più comune abusare del termine e tendere a ricercare "la subalterna" come un tempo si ricercava «il primitivo» (2012: 272). È quindi importante riconoscere l'appartenenza della subalterna e del subalterno all'assoluta eterogeneità dello spazio colonizzato (Spivak 1988: 26) e tenere in considerazione il rischio di compiere violenza epistemica attraverso l'appropriazione delle conoscenze, delle esperienze di vita e dei saperi di un determinato gruppo sociale (D'Ottavio 2012: 273). Come suggeriva già Gramsci[88], è fondamentale che si utilizzino criteri metodologici che permettano di riconoscere la capacità dei subalterni di agire — la loro agentività — piuttosto che ricercare feticisticamente la loro passività. L'agentività indica, infatti, non un generico "agire", ma la «capacità di azione all'interno di precisi vincoli strutturali» ed è collegata al concetto di *location*, vale a dire il posizionamento del soggetto all'interno di una griglia di privilegi e oppressioni e di un determinato spazio storico, geografico e sociale (De Petris 2005: 259). Stefania De Petris (2005), partendo proprio dalla doppia oppressione cui fa riferimento Gayatri Chakravorty Spivak a proposito della subalterna fino ad arrivare a discorsi a lei contemporanei come il dibattito sull'uso del velo da parte delle donne musulmane in Francia, tematizza la questione della negazione dell'agentività, proponendo un cambio di paradigma: da quello della sorellanza a quello della solidarietà (279). Sostiene infatti che «l'oppressione sta alla sorellanza come l'agency sta alla solidarietà», sottolineando la necessità di compiere uno sforzo di riconoscimento dell'agentività delle donne «anche nelle condizioni apparentemente

[88] Nel volume XXV dei *Quaderni* (p.2288) fa riferimento ai sei criteri metodologici per lo studio dei gruppi subalterni.

di maggiore subordinazione», prestando particolare attenzione ai legami delle donne con le comunità che le circondano (279). Rachele Borghi (2020) suggerisce che per diventare «complici» bisogna imparare a trasmettere sapere senza veicolare potere e che «le voci subalterne non devono essere ascoltate, ma devono occupare lo stesso posto delle voci dominanti» (106). Sostanzialmente, secondo Borghi, bisogna andare oltre la domanda "La subalterna può parlare?" e chiedersi invece: «perché sei tu a concedere lo spazio perché l'altro (che sei tu ad aver creato e di cui legittimi l'esistenza) proprio come altro possa parlare?» (71).

Così dicendo, Rachele Borghi pone l'accento su una questione già sollevata da Gayatri Chakravorty Spivak, ovvero che la violenza epistemica che colpisce la subalterna coincide con il processo stesso che la rende senza voce e che dunque marca la sua subalternità. La subalterna è dunque una produzione discorsiva del soggetto egemonico ed è creata in quanto funzionale all'esistenza di quest'ultimo, come la donna lo è per l'uomo e il colonizzato per il colonizzatore. Come suggerisce Serena Todesco (2017) nel suo testo sulla narrativa storica a firma femminile nella Sicilia contemporanea, prendere in prestito da Spivak la riflessione sulla rappresentazione alteritaria risulta utile per comprendere la connessione tra le costruzioni di genere e le formazioni retoriche sul Meridione italiano (157). Todesco adotta una prospettiva di genere e postcoloniale nell'analizzare i caratteri alterizzati assunti dai personaggi siciliani e in particolare dalle personagge nei romanzi a firma maschile. L'autrice osserva che le personagge siciliane della narrativa novecentesca sono oltremodo stereotipate e ripetitive proprio perché «accusano i colpi della violenza epistemica foucaultiana evocata da Spivak» e partecipano alla creazione discorsiva della «"Donna Siciliana" alla stregua di significante "forcluso", di Altro manipolato funzionalmente ai fini di un discorso entro cui la figurazione dei personaggi maschili può presentarsi al lettore in qualità di controparte universalizzante» (158). La differenza meridionale e la differenza di genere avrebbero dunque costruito la subalternità della Donna Siciliana come monolite cristallizzato e omogeneo che ricorda la Donna del Terzo Mondo di Mohanty (1984) e che viene assimilata «in profondità nell'immaginario collettivo e nel bagaglio identitario della regione» (Todesco 2017: 159). Le caratteristiche stereotipate attribuite alla Donna Siciliana — per citarne alcune, la passività, l'immobilità nello spazio e la staticità nel tempo, il ruolo di custode della tradizione e di eterna

vittima del patriarcato "locale" — sono una declinazione del dominio coloniale verso il Meridione che, come suole accadere, si mostra in maniera manifesta nei corpi delle donne.

Nonostante la riflessione di Serena Todesco si concentri sull'intersezione tra la costruzione della meridionalità e del genere, considerando quest'ultimo all'interno del binarismo uomo/donna e senza mettere in dubbio l'impianto eteronormativo del sistema di genere adottato, sono sempre di più gli studi che tengono conto di categorie quali razza, classe, orientamento sessuale, cittadinanza ecc. per un'analisi postcoloniale del Meridione. Un esempio emblematico è il recente volume di Goffredo Polizzi (2022) in cui le categorie di genere e sessualità sono considerate nella loro funzione biopolitica nel performare discorsivamente il Meridione. Nello specifico, Polizzi mette in luce che la queerness — associata al primo termine del binarismo modernità/arretratezza — viene rimossa dall'orizzonte discorsivo del Meridione come esito di un processo di omonazionalismo "interno" che, strumentalizzando le vite e i diritti della comunità LGBTQIA+, esclude il Sud per rivendicare una sorta di "modernità queer" del centro-nord civilizzato (143-145).

Gianfranco Rebucini (2016) utilizza categorie concettuali di Gramsci, come l'egemonia/ideologia, la subalternità, il blocco storico e il processo molecolare, e tematizza l'omonormatività e l'omonazionalismo al fine di sviluppare fondamenta teoriche che consentano di immaginare «nuove forme di relazione» che rompano con «l'eterosessualità come istituzione, [e] con la rispettabilità omonormativa», aprendo così la strada a un «comunismo queer» (49). Partendo dal presupposto che «l'eteronormatività, in quanto parte integrante dell'egemonia, si esprime a tutti i livelli della realtà sociale: economica, politica e ideologica», Rebucini suppone che si stia attualmente verificando una «nuova configurazione ideologica dell'egemonia neoliberista» (52). Questa nuova configurazione si basa sulla collaborazione ideologica tra persone LGBT omonormative e l'eteronormatività, a condizione che queste persone soddisfino i requisiti di razza e classe richiesti dal sistema normativo (52). Secondo Rebucini, questa dinamica fa sì che la parte dominante della comunità gay e lesbica crei un blocco storico neoliberista che sfavorisce i gruppi subalterni queer, non bianchi e/o non inseriti nel sistema borghese. In sostanza, coloro che non aderiscono ai criteri di normatività egemonica necessari per essere accettati dal sistema-mondo coloniale

neoliberista. Rifacendosi al concetto di "processo di trasformazione molecolare" di Antonio Gramsci, Gianfranco Rebucini propone allora il «cannibalismo queer»:

> Si tratta di rinunciare a politiche di mera opposizione e resistenza per passare a una elaborazione teorico-pratica del divenire, della trasformazione molecolare dell'"insieme dei rapporti sociali", per la costruzione di nuove alleanze per una nuova egemonia, attraverso un antagonismo politico che tenda a sperimentare un recupero storico degli elementi più mostruosi delle nostre identità». (2016: 60)

Queste riflessioni, che si collegano direttamente al discorso meridionalista e all'omonazionalismo interno menzionati in precedenza, saranno riprese nel prossimo capitolo, al fine di definire il concetto di meridionalismo queer. In generale, in questa sede, ritengo sia di primaria importanza mettere in luce la versatilità e l'importanza che la filosofia gramsciana ha ricoperto e ricopre nello sviluppo di un pensiero critico femminista e decoloniale sul Meridione, arricchendosi di nuove istanze, stimoli e riflessioni contemporanee al fine di trovare nuove risposte il più aderenti possibili alle necessità attuali.

2.2. La rappresentazione del Meridione tra storia e mito

Il testo *Filosofia de logu: Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna* (2021) curato da Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili[89] si apre con un'affermazione programmatica: «I tempi sono maturi in Sardegna per guardarsi non più con gli occhi dell'altro, ma con i propri», definendo tale azione «un atto emancipativo […] cui non ci si può più sottrarre» (2021: 7). L'obiettivo del volume è operare una vera e propria «critica della ragione coloniale» (8) in Sardegna tramite un'analisi transdisciplinare delle condizioni di dipendenza che hanno creato una capillare e radicata subalternità. Il gruppo di ricerca sardo intende in tal modo contrastare la «falsa coscienza», ovvero la confusione degli effetti con le cause (14). Infatti, in Sardegna, così come nel Meridione, gli stereotipi inferiorizzanti vengono introiettati dalla popolazione e considerati le cause della subalternità, piuttosto che il contrario. A contribuire a tale interiorizzazione, nota Cristian Perra (2021), vi è un'«industria culturale coloniale in grado di

[89] Il testo *Filosofia de logu* è espressione dell'omonimo progetto di ricerca e divulgazione — nato nel 2020 da una rete di ricercatori/trici, studenti, docenti, professionisti/e e attivisti/e — che mira a un'analisi critica della subalternità e della dipendenza della Sardegna attraverso diversi strumenti disciplinari. Da ottobre 2022 veicola i propri contenuti anche attraverso un blog: https://www.filosofiadelogu.eu/.

produrre l'intera realtà dei colonizzati e delle colonizzate» per cui il punto non è tanto «se i subalterni e le subalterne possano o meno parlare, ma con quale linguaggio e con quali categorie lo facciano» (121).

Estendendo tale riflessione al Meridione, si può osservare come la colonialità dell'essere si salda a quella del sapere attraverso la mancata conoscenza della storia e tramite l'assorbimento del "mito". Ciò avviene, da una parte, attraverso la formazione e la fortificazione di un orizzonte discorsivo che orientalizza, uniforma e inferiorizza il Sud e, dall'altra parte, attraverso la diffusione predominante di una storiografia monodimensionale, di impronta risorgimentale e rigorosamente nazionale, in cui l'unico ruolo giocato dal Meridione è quello marginale. Facendo riferimento al contesto sardo, lo storico Omar Onnis parla della «ignoranza di sé» (2021: 41) da parte della popolazione, vale a dire del misconoscimento della propria storia, dei processi e delle relazioni che hanno condotto alle dinamiche presenti. Ciò fa sì che la popolazione sarda e meridionale abbia interiorizzato «una collocazione nel tempo e nello spazio fittizia, tributaria di un immaginario e di un armamentario concettuale alieni» (41). Questa "mitologia", creata da uno sguardo esterno che esotizza, banalizza e alterizza la storia di comunità ai margini del potere, avrebbe dunque sostituito la reale esperienza del passato, con la sua complessità e con la potenziale molteplicità di punti di narrazione.

Omar Onnis mette in risalto come il passato sardo sia soventemente descritto come una storia di dominazioni che si traduce in «una storia "degli altri in Sardegna" in cui i Sardi non esistono» (11)[90]. Da ciò sorge la necessità di costruire una memoria come atto di liberazione, al fine di affermare l'identità e il ruolo della popolazione sarda nella storia. Sullo sfondo della storia, afferma Onnis, si trova il popolo, che viene presentato come eternamente in balia degli eventi, sconfitto e asservito dal volere altrui o, in maniera specularmente essenzialista, come ribelle in costante resistenza (43). Tale approccio produce dunque semplificazioni e inesattezze proprio in quanto privilegia il ruolo passivo della popolazione colonizzata e pone al centro lo sguardo del dominatore (44). La storia sarda — e quella meridionale — sono dunque inserite forzatamente come appendice subalterna di una storia

[90] Onnis è citato nell'introduzione del volume, *Per de-colonizzare il pensiero in Sardegna*, scritta dai curatori Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili.

nazionale unitaria e coerente (45). Lo stato di marginalità che ne deriva è così funzionale alla narrazione di una storia italiana che si estende al di là dell'esistenza stessa della nazione italiana, trasmettendo l'idea di una storia teleologica orientata sin dagli albori verso la sua formazione nazionale. Onnis evidenzia che i principali snodi storici delle vicende tradizionalmente trasmesse come italiane — «romanità, medioevo, lingua italiana, Rinascimento, Risorgimento, Prima guerra mondiale, Resistenza» (45) — sono stati selezionati come momenti cardine della storia nazionale dal comitato ufficiale responsabile delle celebrazioni per i centocinquanta anni dell'Unità d'Italia. Secondo lo storico si tratta di una scansione storica dal carattere puramente celebrativo, che non lascia nessuno spazio alle vicende sarde (45) e meridionali se non in funzione strumentale.

Non a caso, la storia come disciplina tradizionalmente evenemenziale, basata sulle gesta di pochi uomini bianchi, è stata a lungo contestata dal femminismo[91] e da altri gruppi sociali non egemonici. Infatti, se guardiamo alla storia meridionale e sarda, vediamo che la popolazione femminile e appartenente a gruppi subalterni viene doppiamente cancellata dalla narrazione storica: come nota Bonu (2021), infatti, «ad una negligenza nei confronti della cultura, letteratura e lingua sarda, spesso rimossa dai percorsi di studio scolastici italo-centrici, si unisce la rimozione delle donne» (80).

Negli anni Novanta, si producono i primi studi che, all'interno della teoria postcoloniale, pongono il Meridione e le isole al centro del dibattito, superando l'ottica tradizionale che li considera atavicamente subalterni e mere appendici della storia nazionale. Questi studi approfondiscono le trasformazioni storiche e le rappresentazioni discorsive, analizzando con particolare attenzione i processi di colonizzazione che caratterizzano il Meridione, come l'orientalizzazione, l'alterizzazione e l'esotizzazione, veicolati attraverso diversi canali culturali, con la letteratura in prima linea. In particolare, il contributo di Pasquale Verdicchio del 1997 si distingue per l'approccio innovativo nel trattare la complessità della colonizzazione subita dal Meridione all'interno della stessa nazione italiana. Verdicchio

[91] Si pensi, ad esempio, al contributo di Joan Scott, pioniera nel proporre l'uso del genere come categoria di analisi storica necessaria per dar conto di determinate relazioni sociali e rapporti di potere che altrimenti risulterebbero invisibili. L'articolo "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", pubblicato originariamente nel 1986, è tradotto in italiano all'interno del volume curato da Paola di Cori nel 1996, *Altre storie. La critica femminista alla storia*.

sottolinea il ruolo chiave giocato dalla letteratura italiana nel plasmare e consolidare un immaginario colonizzatore.

La proposta di Pasquale Verdicchio di esaminare la doppia dimensione del colonialismo italiano all'interno di una prospettiva postcoloniale permette anche di ampliare il raggio di azione di tale campo di studi e di considerare le subalternità interne agli stati del "Nord globale" come effetti di un sistema-coloniale e razziale più ampio. Tra gli altri studi sul Meridione in prospettiva postcoloniale che adottano un approccio principalmente storico e culturale, possiamo citare i lavori di Piero Bevilacqua (1993), Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop (2013), Caterina Romeo e Cristina Lombardi-Diop (2014: ed. orig. 2012), Carmine Conelli (2022). Altre ricerche all'interno dell'ambito postcoloniale si sono concentrate sulle costruzioni discorsive inferiorizzanti del Sud Italia trasmesse attraverso la letteratura, come nel caso dei testi di Jane Schneider (1998), John Dickie (1999), Nelson Moe (2002) e, in anni più recenti, Giuseppe Domenico Basile (2011/2013), Roberto Derobertis (2012), Matteo Di Gesù (2015), Serena Todesco (2017), Caterina Romeo (2018a) e Goffredo Polizzi (2022).

Questi testi, parte del dibattito sul cosiddetto "orientalismo italiano" o "orientalismo in un solo paese"[92], si concentrano in particolare sul periodo di costruzione della nazione italiana e riflettono sui processi attraverso i quali è stato plasmato l'immaginario stereotipico e cristallizzato del Sud Italia, trasformandolo in quella «regione orientalizzata dell'immaginario europeo che prende il nome di Mezzogiorno» (Basile 2015: 3). Questa geografia immaginaria si è allontanata progressivamente dal proprio referente empirico, producendo un sistema di rappresentazioni che ha permeato definitivamente l'immaginario collettivo sul Meridione. Partendo proprio dal concetto di geografia immaginaria del Sud Italia, Carmine Conelli (2022) individua la genesi di tale apparato discorsivo nella volontà di «celare le relazioni asimmetriche di potere instaurate con il resto della nazione» (34). Per questa ragione è necessario, prima ancora di esporre i fenomeni di orientalizzazione del Sud, mettere in luce il processo strutturale di formazione discorsiva del Meridione come Altro interno, attraverso

[92] Queste locuzioni fanno riferimento al testo di Schneider (1998) e sono usate in questa accezione nella tesi di dottorato di Giuseppe Domenico Basile (2011/2013: 12/20). In questa sede non si può e non si pretende di dar conto di tutta la produzione relativa al dibattito italiano sull'orientalismo nel Meridione, per cui si fa riferimento solo ad alcuni testi considerati particolarmente rilevanti e rappresentativi.

una panoramica storica degli eventi che, almeno fin dall'epoca risorgimentale, lo hanno reso tale.

2.3. LE RADICI STORICHE DELLA SUBALTERNITÀ MERIDIONALE

2.3.1. La costruzione di una nazione

Il processo di costruzione della nazione italiana rappresenta un momento storico fondamentale per comprendere l'alterizzazione del Meridione. L'adozione di una prospettiva postcoloniale e decoloniale permette di reinterpretare il cosiddetto "Risorgimento" come parte di un discorso più ampio sulla colonialità e sull'imposizione violenta della modernità eurocentrata. Dal momento che la storia non si limita a un mero elenco di fatti e dati, ma si intreccia intimamente con l'immaginario collettivo, «sarà proprio nel processo di costruzione dello stato unitario che troveremo la manifestazione […] di quella colonialità, che ci permett[e] di realizzare il proposito di collocare la storia del sud Italia su una scala globale» (Conelli 2022: 58). D'altro canto, sarebbe riduttivo considerare il periodo dell'"unificazione italiana" come unica fonte della subordinazione del Meridione e radice della sua razzializzazione, dal momento che tali processi hanno origini più antiche e complesse.

La costruzione culturale che oppone un Sud barbaro a un Nord civilizzato all'interno dell'Europa può essere rintracciata già nel XVIII secolo nella teoria climatica di Montesquieu. Nel suo testo, *Lo spirito delle leggi* del 1748, il filosofo francese sviluppa una teoria che attribuisce una base naturale alla superiorità della modernità europea, sostenendo che nelle regioni con un clima più caldo le popolazioni tendono a essere più inclini alla schiavitù a causa di una presunta debolezza di carattere, mentre nelle nazioni più fredde le popolazioni cercano la libertà grazie a una supposta superiorità morale (Moe 2002: 34-35). In questo modo, l'area Mediterranea viene condannata a una differenza innata che condiziona inevitabilmente il carattere dei suoi abitanti, con «particolare enfasi alla contrapposizione tra laboriosità e pigrizia, amore della libertà e tendenza alla sottomissione» (35).

Verso la fine del secolo, il fenomeno del *Grand Tour* — ovvero i viaggi compiuti dalle élites nordeuropee in Grecia e nell'Italia meridionale — contribuisce al rafforzamento di alcuni pregiudizi diffusi. I viaggiatori e le viaggiatrici, infatti, basandosi sui propri standard culturali

ed estetici, gerarchizzano le differenze osservate tra il nord Europa e l'area mediterranea. Inoltre, confrontando la cultura greca e latina classica studiata nei libri con i contesti sociali con cui effettivamente si confrontano, sviluppano una percezione di decadenza rispetto alla gloria passata (Schneider 1998: 4) e iniziano a interpretare il Sud come un «paradiso abitato da diavoli»[93]. Come nota Pasquale Verdicchio, espressioni come «L'Italia finisce a Roma. Napoli, Calabria, Sicilia e il resto sono parte dell'Africa» derivano proprio da illustri viaggiatori del *Grand Tour* e, con le variazioni del caso, sono ancora presenti nei modi di dire e nel senso comune attuale (1997: 193).

Giuseppe Domenico Basile (2011-2013) evidenzia come lo sguardo eurocentrico incarnato dalla modernità colonialista che traduce la differenza meridionale in inferiorità, inizialmente appartenga alle élite nordeuropee, ma venga poi «introiettato dalle élite risorgimentali [italiane], infine nazionalizzato e reso opinione pubblica medio-borghese» (14). La classe intellettuale meridionale, influenzata dall'aver ricevuto un'istruzione basata sul sapere nordeuropeo e anche a causa dell'interazione con gli intellettuali del *Grand Tour*, finisce per interiorizzare gli stereotipi antimeridionali e per sviluppare un marcato senso di inferiorità nei confronti dell'élite del nord Europa. Come rileva Carmine Conelli (2022), ciò conduce l'élite meridionale al desiderio di emulare la cultura nordica e al disprezzo verso la cultura popolare meridionale (71). Secondo lo storico, il processo di inferiorizzazione del Meridione non inizierebbe dunque con la diretta creazione di stereotipi da parte della popolazione del Nord Italia nei confronti di quella meridionale, bensì con la celebrazione, da parte delle élite del Sud, della «civiltà e del progresso del nord Europa, che sarebbe stata incarnata da lì a poco anche dalle città dell'Italia settentrionale» (72). Il Risorgimento offre alla classe intellettuale l'occasione di riscattare l'Italia dallo stigma di "Paese meridionale" — vale a dire "arretrata" all'interno del paradigma della modernità —, immagine acquisita durante l'Età Moderna proprio per via della perdita dei fasti risorgimentali (Bevilacqua 2002: 6). Il progetto di riabilitazione dell'Italia come nazione moderna avviene dunque proprio attraverso

[93] La formula di "paradiso abitato da diavoli", che originariamente descrive unicamente la città di Napoli, fa riferimento all'omonimo saggio di Benedetto Croce (1923). Da questa formula deriva anche il titolo della traduzione italiana dell'opera di Nelson Moe (2004), originariamente intitolato *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question* (2002).

la separazione simbolica del Sud del Paese e relegando convenientemente le caratteristiche di arretratezza e inciviltà solo nel Meridione (6).

Carmine Conelli, mettendo in luce la collaborazione tra le élite nordeuropee e meridionali nel progetto di unificazione nazionale, chiarisce che tale progetto fosse di esclusivo interesse dell'élite liberale (2002: 63). Il resto della popolazione, a causa delle marcatissime differenze regionali e dell'assenza di un sentimento di appartenenza nazionale, non aveva alcuna ragione per identificarsi come popolo italiano (63). Basti considerare che una delle basi su cui veniva immaginata l'unità d'Italia era la tradizione letteraria, la quale costituiva però una questione di minima importanza per la popolazione: nel 1861 soltanto il 22,5% della popolazione italiana era alfabetizzata e solo tra il 2,5 e il 9,5% era italofona (64). La presunta storia e tradizione italiana comune, nonché l'idea veicolata dal concetto di "Risorgimento" come recupero di un passato comune perduto a causa delle dominazioni straniere, sarebbe dunque una forzatura della storiografia liberale che avrebbe operato una rilettura del passato funzionale alla legittimazione della nuova formazione nazionale (64). Inoltre, nonostante le differenze tra le regioni fossero molteplici e ognuna di esse fosse portatrice di una propria specificità, è emblematico notare che la differenza interna sia stata costruita al singolare, secondo l'artificiale binarismo Nord/Sud come epitome di civiltà/arretratezza. Questa semplificazione diventa evidente se si considerano le zone rurali e di montagna del centro-nord e la Sardegna: nello specifico quest'ultima, pur essendo situata al nord e parte del Regno che ha guidato il processo di unificazione, è stata considerata come una "grande campagna" opposta al Piemonte come "grande metropoli", subendo processi di colonizzazione simili a quelli del Meridione (64).

Nonostante nel periodo successivo all'unificazione italiana si richiedesse alla popolazione italiana una totale e univoca appartenenza al nuovo stato sulla base di una teorica uguaglianza e uniformità, le terre "marginali" non hanno ricevuto lo stesso trattamento delle altre: il rapporto tra l'apparato statale e la sua periferia nasce infatti già sbilanciato, con un flusso di beni, energie e denaro che viaggiano dal margine verso il centro (Onnis 2021: 47). Giuliani sottolinea che nei primi decenni del Novecento non esisteva un sentimento di appartenenza nazionale che consentisse di appianare le immense differenze regionali, ed evidenzia che il Sud e le zone rurali e di montagna del Centro-Nord erano viste come una

zavorra, un «corpo estraneo da addomesticare e rendere coerente con il resto del paese» (2013: 26).

Questo processo di uniformazione, che Giuliani definisce «la prima esperienza di colonialismo interno in Italia, ossia di addomesticamento coloniale – discorsivo e materiale del Sud» (27), mirava pertanto sia a omogeneizzare il Paese in modo tale che il nuovo apparato statale venisse accettato, sia a far sì che l'Italia venisse considerata parte dell'Occidente progredito. Per questa ragione era indispensabile addomesticare la «diversità interna» conducendo una vera e propria «missione civilizzatrice» che, come accade nei processi coloniali esterni, investisse il progetto nazionale di un «significato e di uno scopo morale (27).

2.3.2. Colonialismo interno

Come evidenziano Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop (2013), la relazione tra l'apparato statale della nascente Italia e la sua "periferia" è caratterizzata fin dall'inizio da una modalità coloniale, la quale implica un processo di razzializzazione teso proprio a giustificare la sottomissione del Meridione. La questione dei rapporti coloniali tra Nord e Sud Italia è stata sollevata dalle teorie postcoloniali fin dagli anni Novanta, ma è importante sottolineare che è lungi dall'essere unanimemente accettata o di far parte dei discorsi dominanti sulla Questione meridionale. Fin dalle prime teorizzazioni postcoloniali sul Meridione sono state proposte letture che interpretano il rapporto tra l'apparato statale e il suo margine meridionale come un colonialismo interno alla nazione, che anticipa e dialoga con dinamiche alterizzanti e predatorie che verranno successivamente rivolte verso l'esterno[94]. Infatti, un importante elemento comune al processo di colonizzazione interno ed esterno è proprio la razzializzazione delle persone colonizzate, la quale serve per sancire la diversità e l'inferiorità delle persone colonizzate e poter, dunque, motivare l'intervento coloniale.

Tuttavia, è importante notare che i processi di colonizzazione interna ed esterna, pur condividendo certe dinamiche e attingendo allo stesso immaginario di alterità, non sono ovviamente assimilabili. Per sottolineare le differenze, alcuni studiosi e studiose, tra cui Carmine Conelli, preferiscono non utilizzare il termine "colonialismo" per riferirsi alla

[94] Per una storia puntuale dell'espansione coloniale italiana in Africa si consiglia il testo di Nicola Labanca, *Oltremare* (2002).

subordinazione meridionale (2022: 115). In questa sede, ritengo che l'utilizzo di tale termine sia utile per comprendere le linee di continuità e discontinuità nelle dinamiche di oppressione, purché sia appropriatamente contestualizzato e non contribuisca all'invalidazione o all'invisibilizzazione di altre oppressioni e lotte.

Come già sottolineato nello scorso paragrafo, Antonio Gramsci riconosce precocemente la subordinazione di carattere coloniale che investe Mezzogiorno e isole utilizzando proprio l'espressione «colonia di sfruttamento» (1920: 11) e, secondo alcuni teorici e teoriche postcoloniali, tra cui Young, questa concezione di colonialismo interno è già idealmente connessa al colonialismo esterno in quanto entrambe le modalità coloniali riflettono la gerarchia dello sfruttamento capitalista (Young 2012: 19). Pasquale Verdicchio (1997), rifacendosi al lavoro di Antonio Gramsci, definisce la storia del Sud Italia una storia segnata dalla colonizzazione: «history of the Italian south is one of colonization, where colonialism was the unspoken agenda when Italy was "united" by Piedmontese forces in the 1860s[95]» (191). È messa così in evidenza la scarsa attenzione data all'aspetto coloniale dell'unificazione italiana, che si traduce anche nel mancato riconoscimento dei soggetti diasporici di origine meridionale come soggetti postcoloniali.

Verdicchio, ripercorrendo la storia dell'inferiorizzazione del Sud attraverso le parole di scrittori e politici, sostiene che la costruzione della differenza Nord/Sud in termini di inferiorità razziale è stata funzionale alla giustificazione degli interventi militari operati nel Meridione per vincere la resistenza della popolazione durante l'annessione (1997: 194). Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop (2013) precisano che le costruzioni alterizzanti e razzializzanti che hanno partecipato alla creazione della subalternità meridionale sono determinate da «uno squilibrio di potere, di carattere coloniale, che caratterizza sin dall'Unità il rapporto Nord-Sud» (2013: 13). Sottolineano, inoltre, che la differenza meridionale è stata concepita sin dal XVIII secolo su base razziale — attraverso la sopracitata opposizione tra Europa continentale moderna e Mediterraneo arretrato — e consolidata durante l'annessione allo Stato italiano in maniera funzionale alla creazione della Nazione. Infatti, durante il processo di unificazione italiana, il Sud risulta accettabile all'interno del corpo della nazione solo attraverso un'opera

[95] Trad.: «La storia del Sud Italia è una storia di colonizzazione, in cui il colonialismo operava come un'agenda implicita quando l'Italia fu "unita" dalle forze piemontesi negli anni '60 del XIX secolo».

di civilizzazione, in maniera similare alle modalità attuate nei confronti dei paesi colonizzati, le cui popolazioni erano considerate selvagge e da addomesticare[96].

Diversamente, la scelta di Carmine Conelli (2022) di adoperare in riferimento al Meridione il concetto di «differenza imperiale»[97] piuttosto che quello di «differenza coloniale», mette in luce come il sud d'Italia abbia sperimentato dei processi di inferiorizzazione senza essere stato propriamente colonizzato dallo stato italiano (56-57). Nondimeno, Conelli sottolinea che, visto lo stretto legame tra immaginario e narrazione storica, è fondamentale tenere in considerazione le manifestazioni culturali di colonialismo presentatesi durante la costruzione nazionale al fine di comprendere l'inferiorizzazione del Meridione su scala globale (58). Secondo lo storico, va respinta l'idea che l'annessione meridionale al Regno d'Italia sia stata un'aggressione coloniale poiché altrimenti si rischierebbe, da un lato, di «banalizzare altre storie di aggressione coloniale» alle quali le stesse persone del Meridione hanno partecipato con il ruolo d'invasori (115) e, dall'altra, di non considerare la complessità sociale del tempo e di omogeneizzare la popolazione meridionale (115) che, come si è già rilevato mettendo in luce il ruolo delle élite meridionali, era tutt'altro che uniforme.

Pasquale Verdicchio (1997) osserva che la particolare posizione delle persone meridionali rispetto al fenomeno coloniale, alla quale corrisponde una peculiare modalità di costruzione di razza e colore, conduce a interrogativi più ampi rispetto al ruolo del discorso postcoloniale nel contesto europeo, quest'ultimo ancora erroneamente considerato un blocco razziale unico connotato da una bianchezza uniforme. A tal proposito, è rilevante sottolineare il carattere relazionale e culturale, e dunque mutevole e contestuale, della razza e del colore, così come viene teorizzato dagli studi postcoloniali e dalla teoria critica della razza. In tal senso, la funzione del colore della pelle, lungi dall'essere un'oggettiva descrizione fenotipica, serve infatti a marcare la superiorità o l'inferiorità entro un determinato contesto sociale. Se da un lato la nerezza denota una serie di stereotipi alterizzanti e inferiorizzanti, dall'altro lato la bianchezza, in quanto colore dell'egemonia, viene considerata un attributo

[96] Quest'ultima questione è trattata in Quijano (1992).

[97] Conelli si rifà al concetto di "differenza imperiale", teorizzato da Walter Mignolo e Madina Tlostanova, applicato da Luigi Cazzato al Meridione nel testo *Sguardo inglese e mediterraneo italiano. Alle radici del meridionalismo* (2017).

neutro, pertanto invisibile e non caratterizzante. Anche in questo caso, dunque, le soggettività egemoniche, detenendo il potere della rappresentazione, non hanno bisogno di definire sé stesse poiché costituiscono la norma rispetto all'alterità[98].

Per illustrare le modalità attraverso le quali si attuano processi di razzializzazione nel contesto italiano, sia nelle dinamiche relazionali tra Nord e Sud, sia nelle colonie africane, Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop adottano i concetti di «razzializzazione autoreferente» ed «eteroreferente» elaborati da Colette Guillaumin[99] (2013: 5). Mentre la costruzione autoreferente dell'identità razziale fa riferimento a sistemi di potere che si concentrano su sé stessi e sulla propria «stirpe» escludendo gli Altri — come nel razzismo di sterminio, del quale è un esempio l'arianismo nazista —, la razzializzazione eteroreferente pone l'attenzione sull'Altro, che viene contrassegnato da una razza e un colore, permettendo «quel processo di normalizzazione della bianchezza che ne consente la neutralizzazione», come accade nel razzismo di sfruttamento (5). Un esempio tipico di quest'ultimo modello è appunto il colonialismo, come si è ampiamente visto nel capitolo precedente.

Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop sottolineano che il modello prevalente nel contesto italiano è principalmente quello della razzializzazione eteroreferente, che, tuttavia, tende verso l'autoreferente con la svolta arianista del 1938[100]. La «nazionalizzazione per contrasto» (2013: 8) viene dunque portata avanti razzializzando le popolazioni subalterne: dapprima viene usato il Meridione come riferimento alterizzato contro il quale costruire un'italianità moderna, bianca e borghese e, successivamente, viene instaurata un'opposizione tra la madrepatria e le colonie per evidenziare il contrasto tra bianco e nero, civiltà e barbarie. Come sottolineano Giuliani e Lombardi-Diop, questo approccio permette di riconoscere la natura sostanzialmente transnazionale del razzismo italiano e di collegare, a livello storiografico, articolazioni del razzismo che sono solitamente studiate separatamente come processi sociali a sé stanti: «l'antisemitismo, il razzismo coloniale e il razzismo interno o

[98] Così come la bianchezza, in quanto connotazione egemonica, è definita per alterità come "non nerezza", similarmente accade con altre soggettività egemoniche: gli uomini, le persone eterosessuali, occidentali, abili ecc.,

[99] Giuliani e Lombardi-Diop fanno riferimento principalmente al saggio di Colette Guillaumin (1972) Caractères spécifiques de l'idéologie raciste, *Cahiers Internationaux de sociologie 53*, 247-274.

[100] Giuliani chiarisce che, seppur con una netta prevalenza dell'eteroreferente fino al 1938 (quando il "Manifesto della razza" asserisce l'unità e l'omogeneità razziale ariana del popolo italiano), nel caso italiano i due tipi di razzializzazione arrivano spesso a coesistere e intersecarsi in maniera molto complessa (2013: 23).

territoriale (come, ad esempio, quello antimeridionale in Italia)» (10). Pertanto, è proprio la mancata consapevolezza della connessione tra questi fenomeni, unita alla generale negazione dell'esistenza della razza e del razzismo[101], che partecipa alla fortificazione della percezione del Meridione come naturalmente Altro ed estraneo alle vicende italiane: «appendice esterna alla sua storia postunitaria, escluso finanche dal mito rigenerativo della Resistenza e lasciato indietro dal grande sviluppo industriale del dopoguerra» (13).

2.3.3. Altri colonialismi interni all'Europa: l'esempio dell'Andalusia

Il concetto di colonialismo interno è utilizzato in altri luoghi d'Europa da parte di studiose e studiosi che intendono criticare l'eurocentrismo dal loro posizionamento europeo. È innanzitutto importante sottolineare che, come afferma Fatima El-Tayeb (2011), nonostante la razza sia stata inventata in Europa e a beneficio degli europei, questi ultimi hanno costruito una potente narrazione del proprio continente come «colorblind», in cui il colore e la razza non esistono e non sono argomenti rilevanti, proprio perché si tratta di un continente omogeneamente bianco (XV). Inoltre, El-Tayeb sottolinea che tale narrazione che considera l'Europa libera dal razzismo non è soltanto un'auto-percezione assolutoria delle persone europee, ma viene accettata in gran parte del mondo (XV), ostacolando così su larga scala la discussione sulla questione coloniale in Europa.

Javier García-Fernández (2019; 2021) sviluppa una "teoria decoloniale andalusa" che, inserendosi nei dibattiti internazionali sulla colonizzazione epistemica e nel solco degli studi decoloniali e postcoloniali, studia le caratteristiche della colonizzazione interna subita dall'Andalusia da parte dello stato spagnolo e i suoi legami con la colonizzazione compiuta dallo stesso Stato spagnolo verso altri Paesi extra-europei. Sebbene i parallelismi con il Meridione italiano siano solo parziali, molti dei concetti espressi da García-Fernández risultano molto utili per interpretare i processi coloniali che hanno avuto luogo dentro i confini italiani.

Javier García-Fernández (2019) considera che l'intensione civilizzatrice coloniale applicata dai colonizzatori spagnoli in Nord Africa e America Latina a partire dal XV secolo

[101] Si veda a tal proposito il concetto di "evaporazione della razza" applicato al contesto italiano da Caterina Romeo (2014).

fosse già presente nei secoli XII e XIII nei confronti dell'Andalusia. Si tratta dei secoli in cui avviene la cosiddetta "*Reconquista*" dei regni moreschi musulmani di *Al-Andalus* da parte degli eserciti cristiani, che culmina nel 1492 con la conquista del regno di Granada da parte di Ferdinando e Isabella di Castiglia, noti come *Los Reyes Catòlicos* — i re cattolici (2019: 155-158). García-Fernández sostiene che in questo periodo lo stato spagnolo ha applicato nei confronti della popolazione andalusa tutti i processi tipici della politica coloniale che successivamente avrebbe applicato verso le colonie esterne, in linea con quanto sostenuto da Giuliani e Lombardi-Diop riguardo ai processi di civilizzazione, sfruttamento e alterizzazione attuati nei confronti del Meridione durante l'età liberale, che poi si ripeteranno nelle colonie italiane in Africa (2013: 27). García-Fernández sottolinea che osservare le peculiarità della violenza avvenuta dentro i confini nazionali è fondamentale per comprendere come la colonialità sia una parte strutturale dello stato spagnolo fin dalle sue origini e lo rimanga fino ai giorni nostri [102] (2019: 193).

All'interno della sua analisi, Javier García-Fernández mette in luce due concetti cruciali per affrontare il tema del colonialismo all'interno dell'Europa: la dialettica della colonialità e la colonialità interna strutturale. Il carattere strutturale della colonialità interna indica che i processi coloniali attuati verso una parte del Paese, come l'Andalusia o il Meridione d'Italia, non corrispondono a una fase di una presunta amministrazione coloniale, ma costituiscono una violenza insita alla formazione della nazione stessa e che è, dunque, incorporata nelle politiche statali (2019: 50-51). Il concetto di "dialettica della colonialità" si riferisce invece al fatto che all'interno dell'Europa vi sono certi territori, comunità culturali o minoranze etniche e razziali che subiscono violenza da parte dello Stato di cui sono parte, il quale ha esercitato, e/o continua a esercitare, violenza di tipo coloniale all'esterno. Nel caso dell'Andalusia e del Sud Italia si fa riferimento alla già citata relazione tra processi di colonizzazione interni allo Stato e colonialismo esterno. García-Fernández propone dunque l'utilizzo del concetto di dialettica della colonialità in riferimento al suo territorio «para definir el proceso histórico por el cual Andalucía ha sido víctima del colonialismo interno del Estado, pero también hemos sido responsables del colonialismo externo y racismo hacia las comunidades migrantes y

[102] Ad esempio, cita il muro di Ceuta e Melilla, la questione Catalana e l'Andalusofobia. Quest'ultima si riferisce alle discriminazioni messe in atto verso le persone andaluse e ha molto in comune con l'antimeridionalismo.

racializadas en nuestro propio territorio»[103] (2021: 293). La dialettica della colonialità che coinvolge il Sud Italia è messa in luce da Carmine Conelli (2022), il quale sottolinea la posizione liminale del Mezzogiorno, oscillante tra egemonia e subalternità, e la sua appartenenza, seppur in funzione di periferia, a un'Europa altamente imperialista. In tal senso, risulta emblematica la posizione delle élite del Meridione, le quali «non hanno solamente governato e prosperato attraverso lo sfruttamento delle proprietà fondiarie nel Meridione, ma hanno goduto a tutti gli effetti dei frutti del saccheggio coloniale» alimentando l'importazione di prodotti, divenuti «tipici della gastronomia meridionale», basata sul lavoro schiavistico (46).

Pastora Filigrana, nel suo saggio *Descolonizar y despatriarcalizar Andalucía* (2019), parte dall'idea che l'Andalusia, nonostante si collochi in Europa, è stata plasmata come una colonia interna da un punto di vista socioeconomico e culturale. Dopo aver delineato la situazione di svantaggio socioeconomico, Filigrana sottolinea che per mantenere questo stato di inferiorità rispetto al resto del Paese sia stato preliminare costruire un immaginario e una narrativa che considerassero l'Andalusia come naturalmente subalterna, in modo da poter addossare la colpa di questa situazione alle stesse persone andaluse (234). Filigrana, inoltre, riflette su cosa voglia dire essere un gruppo subalterno, analizzando come tale configurazione si manifesti e per quale motivo. Focalizzando la sua attenzione sulle donne povere razzializzate dell'Andalusia come esempio di subalternità interna allo stato spagnolo, sostiene che il potere egemonico rende subalterno ciò che presuppone un pericolo per l'ordine vigente (239). In questo caso, si concentra sulle forme di vita gitane che, non adattandosi al sistema capitalista e adottando modi di vita autogestiti e collettivi, che si configurano come antisistema. Tale creazione della subalternità di un determinato gruppo sociale avviene, secondo Filigrana, attraverso una serie di dispositivi di controllo, che elenca dal meno al più violento: ridicolizzare, infantilizzare, invisibilizzare, criminalizzare, depredare, reprimere, sterminare (239-240). Molto interessante, nel saggio di Pastora Filigrana, osservare come l'intersezionalità di oppressioni sistemiche da lei rilevata — quella di genere, razza, classe e subalternità territoriale, dal momento che fa riferimento alle donne povere e gitane andaluse

[103] Trad.: «Per definire il processo storico per il quale l'Andalusia è stata vittima del colonialismo interno dello Stato, però è anche stata responsabile del colonialismo esterno e del razzismo verso le comunità migranti e razzializzate nel suo stesso territorio».

— permette di raggiungere una maggiore profondità di analisi nelle singole categorie prese in esame, allo stesso tempo facendo sì che esse si illuminino mutuamente.

2.3.4. Questione razziale, genere e Meridione

Come già evidenziato, la relazione tra Nord e Sud Italia è costruita in termini razziali sin dalle fasi precedenti all'unificazione italiana e si inserisce in un contesto di violenza coloniale globale. Le teorie positiviste sviluppate all'interno della scuola italiana di antropologia criminale prendono piede proprio nel contesto europeo di fine Ottocento, periodo in cui la maggior parte dell'Europa era impegnata in progetti coloniali che venivano giustificati attraverso la razzializzazione delle popolazioni colonizzate (Conelli 2022: 93). In generale, le teorie razziali e positiviste all'interno dell'Europa facevano parte di un immaginario diffuso e radicato: una delle espressioni di tali teorie è, infatti, proprio la divisione razziale tra Europa continentale e Mediterraneo (Giuliani e Lombardi-Diop 2013: 37). Nonostante l'Italia fosse indubbiamente considerata parte dell'Europa per via della sua "nobile" discendenza dall'Impero romano, la teoria della degenerazione razziale attribuisce la caduta dell'Impero proprio alla mescolanza con gli altri popoli del Mediterraneo avvenuta durante l'espansione imperiale (37).

Fin dal XIX secolo, i principali esponenti del positivismo italiano, come Cesare Lombroso e Alfredo Niceforo, interpretano la differenza del Meridione attraverso categorie razziali, contribuendo così a una definitiva essenzializzazione delle sue caratteristiche. Nello specifico, Cesare Lombroso, sostiene che la degenerazione razziale sia particolarmente visibile nella popolazione meridionale, specialmente nelle persone calabresi, e che ciò si osservabile attraverso l'analisi del fenotipo e del comportamento (1898: 61). I suoi studi sul brigantaggio — il quale viene considerato espressione dell'arretratezza della popolazione — e la tassonomia di caratteristiche fisiche che rivelano un'inclinazione alla delinquenza gli permettono di formulare la teoria dell'atavismo (Conelli 2022: 90). Egli ritiene che l'unico modo per recuperare il Meridione sia separare le persone meridionali "cattive" dalle "buone" – attraverso pratiche considerate scientifiche come la frenologia e la craniologia — e recuperare queste ultime attraverso l'intervento educativo dello Stato.

Considerato da John Dickie il primo e principale teorico dei pregiudizi contro il Sud (1999: 2), Alfredo Niceforo scrive nel 1898 *L'Italia barbara contemporanea*, basandosi sulle teorie già diffuse sulla differenza tra Nord ariano e Sud mediterraneo. In questo testo Niceforo esplicita l'inferiorità razziale del Meridione e della Sardegna rispetto al resto del Paese e, per dimostrare la sua tesi, porta ad esempio una serie di dati sulla criminalità, la natalità, l'educazione ecc. che secondo il positivismo scientifico dell'epoca costituiscono segnali di civilizzazione o arretratezza della società. Per esempio, la superiorità del Nord sarebbe riscontrabile dalla prevalenza di criminalità legata alla frode rispetto alla criminalità violenta del Sud; la mafia è interpretata come una ribellione al principio di autorità che discende dai retaggi arabi e la pratica di usanze superstiziose nel Meridione costituirebbero la prova dell'ignoranza della sua popolazione.

Opponendosi all'interpretazione comune del testo di Niceforo come esito di regionalismo e razzismo, John Dickie lo considera piuttosto come una conseguenza di nazionalismo ed etnocentrismo (4). Secondo Dickie, il siciliano Niceforo scrive "da italiano", vale a dire adottando un punto di vista nazionalista, e proprio per questo sostiene che le mancanze del Sud dovrebbero essere risolte dallo stato italiano attraverso un'opera di civilizzazione (1999: 4). Nel citato testo del 1898, Niceforo sostiene che la «moderna Italia» deve compiere nelle terre meridionali una missione civilizzatrice (6) e, in uno studio di qualche anno dopo, *Italiani del Nord e italiani del Sud* (1901), afferma chiaramente l'esistenza di una differenza razziale tra Settentrione e Meridione. In questo modo, viene rafforzata con presupposti scientifici quella che era una convinzione radicata nel senso comune del tempo (Giuliani e Lombardi-Diop 2013: 32). Alla base di questa convinzione e coerentemente alla sua prospettiva nazionalista, Alfredo Niceforo imputa la mancata partecipazione delle persone meridionali ai moti risorgimentali e la resistenza all'annessione alla loro innata debolezza cognitiva (1898: 32). Inoltre, per esplicare l'inferiorità del Meridione, compara la popolazione siciliana alle persone orientali e le attribuisce una «ferocia cannibalistica» della quale nemmeno le tribù africane sarebbero capaci (210-211). Proponendo tale parallelismo con l'"Oriente" e con l'Africa, Niceforo dimostra di attingere allo stesso apparato discorsivo inferiorizzante prodotto dallo sguardo eurocentrico e diretto verso i Paesi stranieri colonizzati. Omar Onnis, facendo riferimento al saggio di Niceforo del 1897, *La delinquenza in Sardegna*,

sottolinea inoltre che anche la popolazione sarda era considerata «una razza a parte» (2021: 47). Niceforo categorizza infatti i sardi come delinquenti per natura, contribuendo alla creazione di un immaginario mitologico duraturo e che verrà strumentalizzato a seconda delle necessità contingenti: per esempio, durante il periodo fascista, le persone sarde vengono utilitaristicamente trasformate, in un piano discorsivo, da indomabili delinquenti e strenui combattenti (47).

Il ruolo della razza e del colore nella creazione di un immaginario inferiorizzante sul Meridione e la connessione tra alterità meridionale, orientale e africana nel campionario razzista sono difatti questioni che persistono nel tempo, cambiando contestualmente i propri strumenti d'azione. Se, infatti, durante l'età liberale le persone meridionali e sarde sono considerate non completamente bianche e appartenenti a una razza inferiore, durante il fascismo si assiste a una loro strumentale inclusione da parte della propaganda fascista. Lo "sbiancamento" delle persone meridionali, e dunque la loro accettazione nel corpo della nazione, avviene tramite uno spostamento della linea del colore, espellendo la "nerezza interna" nelle colonie africane.

Durante l'epoca del colonialismo di età liberale, la bianchezza, in un contesto profondamente elitario ed europeista, è intrinsecamente legato a una struttura sociale gerarchica ed è dunque definita anche in base al genere e alla classe. Al contrario, il colonialismo fascista, alimentato da un nazionalismo di massa, introduce una netta opposizione tra le persone nere delle colonie e le persone bianche della madrepatria, applicando una concezione estremamente nazionalista della razza (Giuliani 2013: 36-37). Infatti, mentre durante l'età liberale le persone meridionali e rurali sono descritte con lo stesso bagaglio di rappresentazioni inferiorizzanti delle persone colonizzate, durante il fascismo le caratteristiche legate all'ambito rurale del Meridione vengono ulteriormente essenzializzate ed erte a valore morale fascista. Al contrario, l'urbanizzazione è considerata dal fascismo una fonte di corruzione dei costumi che porta a «comportamenti innaturali, immorali e asociali – alla confusione dei ruoli di genere e alla perdita di virilità» (39).

La nuova bianchezza mediterranea fascista è così incarnata dall'uomo nuovo fascista, rappresentato dal meridionale virile, forte, tradizionale e ligio alle regole, mentre la donna fascista è rappresentata dalla massaia rurale del Sud, la cui forte sensualità è addomesticata

dal modello familiare cattolico e patriarcale cui è devota (49). In definitiva, il fascismo utilizza le categorie di genere e sessualità per rafforzare l'uniformità della bianchezza mediterranea: strumentalizzando le costruzioni discorsive sulla mascolinità e la femminilità del Sud riesce a rafforzare i ruoli di genere per garantire il controllo della popolazione. In questa definizione basata sulle linee del genere e della razza, il corpo della donna nera nelle colonie assume la funzione di contraltare attraverso l'attribuzione di una sessualità così incontrollata e pericolosa da richiedere specifici interventi legislativi e discorsivi[104]. In sostanza, la costruzione di una bianchezza italiana e omogenea avviene grazie a e attraverso la formazione di un altrettanto uniforme alterità arretrata e nera nelle colonie africane.

Come si può notare, dunque, gli immaginari razzializzanti, sia relativi alla "differenza" interna sia esterna allo stato italiano, si strutturano anche attraverso la categoria del genere e della sessualità. In tal senso, è interessante rilevare come vengono rappresentate le donne meridionali, coerentemente all'armamentario discorsivo della modernità coloniale che oppone civiltà /barbarie e umano/animale, nel celebre testo di Carlo Levi del 1945, *Cristo si è fermato a Eboli.* È infatti rilevante che un personaggio come Levi, torinese antifascista militante, ebreo, comunista e con una chiara prospettiva antimperialista, utilizzasse un immaginario coloniale per descrivere le donne lucane (Derobertis 2014: 150). Queste vengono infatti descritte sistematicamente con termini animaleschi, a dimostrazione che non si può assumere che un'attenzione al genere sia presente nell'analisi di persone che rifiutano altri sistemi di marginalizzazione.

Roberto Derobertis (2014) riconduce gli elementi del discorso coloniale presenti in Levi al modello del "realismo radicale" di Edward Said (1978), secondo il quale lo sguardo sociologico dell'autore oggettifica i contadini, e soprattutto le contadine, rendendole un insieme compatto, uniforme e Altro. Un uso linguistico particolarmente ricorrente che tradisce tale concezione è quella dei deittici che, mostrando una familiarità verso l'oggetto di ricerca, lo contengono e stabilizzano (Derobertis 2014: 153). Altri elementi linguistici che

[104] Ci si riferisce principalmente al regolamento legale della pratica del "madamato", prima incoraggiato dal regime e poi duramente proibito nel 1937, e al *Manifesto della razza* del 1938. A tal proposito si veda l'articolo di Gabriella Campassi (1987), Il madamato in A.O: relazioni tra italiani e indigene come forma di aggressione coloniale, *Miscellanea di storia delle esplorazioni XII.*

tradiscono una discorsività di matrice coloniale sono i vocaboli appartenenti al campo semantico dell'animalità.

Infatti, come si diceva, è particolarmente rilevante che la descrizione animalizzata delle persone lucane sia soprattutto rivolta alle donne e che coincida con una loro ipersessualizzazione. Se, infatti, il corpo della donna nera delle colonie italiane in Africa assume il ruolo di corpo femminile sessualizzato per eccellenza in contrasto con il corpo bianco della "madre italiana", la donna meridionale sembra qui rappresentare un punto di convergenza. Facendo riferimento alle descrizioni bestializzanti delle donne lucane compiute da Carlo Levi, Roberto Derobertis nota che il paragone tra donne e animali selvatici sia principalmente riferito al loro comportamento nei confronti dell'autore (2014: 153): sia quando questo è di evitamento e curiosità — «fingevano di non guardarmi: ma ogni tanto, sotto i veli, i loro occhi neri si voltavano rapidi e curiosi dalla mia parte, e subito fuggivano, come animali del bosco» (Levi 1945: 28) —, sia quando Levi sente su di sé uno sguardo carico di connotazioni sessuali — «con occhi neri scrutatori, chinati obliquamente a pesare la [sua] virilità» (89)—. Le donne che conversano tra di loro «tutte insieme» e stando «l'una vicina all'altra» sono paragonate a «uccelli» (Levi 1945: 28), che parlano spesso e con semplicità di «amore fisico», simili agli «animali selvatici» (89). Attraverso l'uso di tali descrizioni, Levi si inserisce in una tradizione coloniale in cui le donne colonizzate vengono oggettificate, uniformate e ipersessualizzate, privandole della loro umanità tramite l'associazione tra animalità, irrazionalità, istintività e sessualità.

Analizzando il testo di Carlo Levi attraverso una prospettiva postcoloniale, Derobertis ha la possibilità di «connettere il passato coloniale italiano, la migrazione da e verso l'Italia e la condizione postcoloniale, vale a dire la ricomparsa di elementi della matrice coloniale nell'attuale regime di capitalismo globale» (2014: 149). La società contadina della Lucania descritta nel libro è infatti solo apparentemente fuori dalla storia e dal tempo. A differenza degli approcci adottati precedentemente dall'accademia, Derobertis dedica particolare attenzione alla comprensione della situazione socioeconomica del territorio e ai suoi legami con il colonialismo, chiarendo che il soggiorno del protagonista di Levi in Lucania non coincide solo da un punto di vista temporale con l'invasione italiana dell'Etiopia. Al contrario, attraverso uno studio presso l'Archivio di Stato di Matera, Derobertis dimostra che «Il

fenomeno colonialista avesse ampiamente aggiunto la “remota” Lucania», inquadrando sia la marginalità del mondo contadino descritto da Levi, sia quella attuale sofferta dalle persone migranti che lavorano come braccianti nelle stesse zone, all’interno di un quadro diasporico (157). In tal senso, Caterina Romeo e Cristina Lombardi-Diop (2014: ed. orig. 2012) fanno riferimento a un «continuum storico» che mette in comunicazione la subalternità del Mezzogiorno con i movimenti migratori nazionali e transnazionali, evidenziando che l’adozione di una prospettiva postcoloniale permette di individuale una contiguità tra «comunità diasporiche che hanno condiviso l’esperienza della colonizzazione» (3).

In questo contesto, risulta rilevante evidenziare il ruolo svolto dalla percezione della razza e del colore della popolazione italiana emigrata all’estero all’interno dei processi di definizione della formazione identitaria italiana. Tale aspetto viene preso in analisi soprattutto all’interno degli studi italo-americani, i quali mettono in rilievo la dimensione razziale del fenomeno migratorio della popolazione italiana negli Stati Uniti durante il secolo scorso. Tra i molteplici elementi da considerare nella questione, è interessante osservare che le persone italiane giunte negli Stati Uniti durante le ondate migratorie del secolo scorso venivano classificate come bianche dal punto di vista razziale, ma “scure” rispetto alla carnagione. La tassonomia in questione ha permesso di collocare la popolazione italiana all’interno della gerarchia razziale statunitense in modo tale che risultasse superiore alla popolazione nera (in quanto proveniente dal “glorioso” Impero Romano) ma inferiore alle persone bianche di origine anglosassone e di religione protestante, ovvero alla parte egemone del Paese (Giuliani e Lombardi-Diop 2013: 4).

Pasquale Verdicchio, nel suo articolo del 1997, lamentando il mancato riconoscimento delle persone meridionali immigrate nel Nord America come soggetti postcoloniali, mette in luce il carattere oscillante dell’attribuzione della bianchezza o della nerezza, che varia a seconda del contesto. Partendo dalla propria personale esperienza di emigrazione in quanto italiano meridionale, racconta che in Italia era marcato come Altro interno, in Canada veniva ufficialmente categorizzato come parte di una minoranza etnica e percepito come non bianco, mentre negli Stati Uniti le uniche persone considerate totalmente bianche erano quelle

incluse nella definizione di «Anglo[105]» (1997: 192). Inoltre, Verdicchio segnala la posizione intermedia e contraddittoria delle persone meridionali rispetto alla linea del colore, prestando attenzione alla relazione tra la popolazione italo-americana e la popolazione non bianca: «while the dominant culture, officially or otherwise, designates southern Italians, Greeks, Portuguese, Turks, Arabs, and so on as "other" or "nonwhite", "people of color" often tend to view these same group as white»[106] (1997:192).

L'esperienza delle persone meridionali si traduce dunque in una «anomaly» (192), oscillando tra l'attribuzione di bianchezza e nerezza, tra l'appartenenza e l'alterità. Ne risulta che contestualizzare il posizionamento delle persone meridionali rispetto alla percezione di razza e colore, oltre ad arricchire il dibattito postcoloniale, permette di mettere in risalto la contestualità della costruzione razziale e di far emergere come lo spostamento della "linea del colore" avvenga in funzione della gestione del potere. Infine, con riferimento alla conclusione del saggio di Verdicchio, si deduce che l'interpretazione del Meridione attraverso una prospettiva postcoloniale consente di visibilizzare «the emergence of postcolonial discourse outside of the place of colonialism»[107] (1997: 205) e di osservare la subalternità "decontestualizzata", rivelando così come la sua creazione sia intersecata da varie forme di oppressione, come la razza, la classe, il genere e l'orientamento sessuale.

2.4. L'ALTERIZZAZIONE DISCORSIVA DEL MERIDIONE

2.4.1. La costruzione orientalista del Meridione

La geografia immaginaria del Meridione si è costituita discorsivamente attraverso la ripetizione di rappresentazioni stereotipiche che descrivono il Sud Italia come un insieme omogeneo, Altro rispetto allo sguardo eurocentrico e caratterizzato da tratti fissi, sebbene spesso contraddittori tra loro. Questo processo di definizione immaginaria di territori reali è

[105] Si riferisce alla cosiddetta popolazione "WASP", acronimo utilizzato negli Stati Uniti per indicare i/le *White Anglo-Saxon Protestants*, ossia le persone protestanti di origine anglosassone e bianca.
[106] Trad.: «Mentre la cultura dominante, ufficialmente o meno, designa gli italiani del Sud, i greci, i portoghesi, i turchi, gli arabi e così via come "altri" o "non bianchi", le persone definite "di colore" tendono spesso a considerare questi stessi gruppi come bianchi».
[107] Trad.: «L'emergere del discorso postcoloniale al di fuori del luogo del colonialismo».

definito da Edward Said “orientalismo” [108], in riferimento alla modalità con cui l’Occidente ha costruito culturalmente l’idea di Oriente come opposizione dicotomica di sé stesso. Le teorie postcoloniali sul Meridione hanno ampiamente attinto agli studi di Said, utilizzando il concetto di orientalismo per descrivere la costruzione discorsiva del Sud Italia come Altro interno. L’idea di orientalismo non fa semplicemente riferimento a un insieme di idee o stereotipi, ma a un complesso sistema di rappresentazioni che, muovendosi in un orizzonte discorsivo di tipo foucaultiano, definisce in maniera totalizzante e coerente l’Oriente. Tale dispositivo performativo crea pertanto un sistema di credenze sull’Oriente che prescinde dall’aderenza o meno alla realtà fattuale di certi territori identificati come orientali. Si tratta di una costruzione immaginaria creata con la funzione di dominio e controllo, dal momento che non permette alcuna replica all’oggetto descritto: l’Oriente è dunque descritto mentre l’Occidente descrive, senza l’ammissione di inversioni di ruoli. Considerando dunque il legame tra potere e conoscenza, l’Occidente non solo acquisisce potere padroneggiando il sistema di rappresentazione performativo sull’Oriente, ma attinge anche a quell’immaginario per costruire la propria identità in opposizione. Analogamente alla definizione della mascolinità come negazione della femminilità, l'Occidente crea la propria identità costruendola in opposizione a un'altra e costringendo così l’Oriente a guardare sé stesso con gli occhi dell’oppressore e a interiorizzare i tratti che gli sono stati attribuiti come caratteristiche ontologiche. Per spiegare metaforicamente il campo di rappresentazioni messo in scena dall’Occidente nel quale pochi soggetti sono erti a significante per un intero territorio eterogeneo, Edward Said (2021: ed. orig. 1978) fa riferimento al teatro: «l’Oriente è un palcoscenico, nel quale l’intero Est viene confinato. Sul palcoscenico compaiono figure il cui compito è rappresentare il più ampio ambito da cui provengono» (69).

È interessante evidenziare come il concetto di orientalismo di Said, utilizzato in questa sede per descrivere la costruzione discorsiva operata nei confronti del Sud Italia, abbia un debito nei confronti di Antonio Gramsci (Conelli 2022: 31), che proprio dall’esperienza di alterizzazione delle isole e del Meridione italiano era partito per sviluppare il suo pensiero. Gli “scambi” tra Gramsci e Said sono infatti molteplici: ad esempio, nei *Quaderni dal carcere* si

[108] Si vedano i testi di Edward Said, dei quali è disponibile la traduzione italiana: *Orientalismo* (2021: ed. orig. 1978) e *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente* (1998: ed. orig. 1993).

trova una critica all'oggettività e alla costruzione dei concetti di Ovest/Est come costruzioni culturali «arbitrarie e storiche» create a beneficio delle «classi colte europee, che attraverso la loro egemonia mondiale le hanno fatte accettare a tutto il mondo» (1975: q.25, 875) che è sicuramente servita da spunto per Said (Conelli 2022: 31).

Partendo dalla storia della formazione del Meridione come periferia italiana illustrata nei paragrafi precedenti, diversi studi hanno adottato le teorie di Said per analizzare quelle produzioni culturali e letterarie che hanno partecipato alla costruzione orientalista del Sud. Tra i primi testi critici, spiccano quelli di autori e autrici di provenienza nordamericana come Jane Schneider (1998), John Dickie (1999) e Nelson Moe (2002). Affinché in Italia si adoperi la categoria di orientalismo per interpretare testualmente il Meridione bisogna aspettare circa dieci anni: tra i primi studiosi e studiose a occuparsene si segnalano Roberto Derobertis e Bruno Brunetti (2009), Giuseppe Domenico Basile con la sua ricerca di dottorato del 2011-1013, Caterina Romeo e Cristina Lombardi-Diop (2014: ed. orig. 2012) e Matteo di Gesù (2015). Alcune tra le riflessioni che integrano gli studi di genere e queer alla critica postcoloniale del Mezzogiorno attraverso l'analisi di testi letterari sono invece gli studi di Serena Todesco (2017), Caterina Romeo (2018a; 2018b; 2022; 2023), e Goffredo Polizzi (2022).

Tra i primi studi al rispetto, come segnalato, figura quello di Jane Schneider, che nel 1998 raccoglie alcuni contributi significativi per la tematica in un'antologia dal titolo *Southern Question: orientalism in one country*, introducendo il concetto saidiano di orientalismo in associazione alla Questione meridionale. Uno dei principali contributi di Schneider consiste nella proposta di analizzare la Questione meridionale, già oggetto di numerose analisi, all'interno di un quadro teorico differente, aprendo in questo modo la strada a numerose nuove riflessioni (Basile 2011-2013: 13). Fin dall'inizio del volume, Schneider illustra come l'alterità del Sud sia stata costruita in opposizione al carattere razionale, "civile" e rispettoso del Nord. La popolazione meridionale è infatti discorsivamente descritta come:

> Passionate, undisciplined, rebellious, intensely competitive, and incapable of generating group solidarity or engaging in collective action, they were and are, as the cliche, would have it, unable to

> build the rational, orderly, civic cultures that, in the North, underwrote the emergence of industrial capitalist society[109]. (1998: 1)

Come segnalato da Giuseppe Domenico Basile (2011-2013), il concetto di "orientalismo in un solo paese" proposto da Schneider finisce per definire l'intero ambito degli studi postcoloniali sul Meridione, che si caratterizza per l'attenzione rivolta agli aspetti testuali, discorsivi e politici delle rappresentazioni letterarie e culturali del Sud, nonché la consapevolezza dei parallelismi con l'Oriente discorsivamente costruito come Altro (13). Difatti, sia nel caso dell'Oriente di Said che del Sud Italia, la formazione di tale apparato discorsivo deriva dalla prospettiva eurocentrica che considera il modello occidentale di modernità come unico indicatore di civiltà. Inoltre, entrambi i casi mostrano che le rappresentazioni prodotte dal potere egemonico vengono ripetute ossessivamente, cristallizzandosi e interiorizzandosi come senso comune sia all'interno dei gruppi oppressori che dei gruppi oppressi. Tuttavia, come sottolineano Caterina Romeo e Cristina Lombardi-Diop (2014: ed. orig. 2012), seppur il volume di Jane Schneider abbia il merito di considerare la costruzione coloniale dell'alterità interna all'Italia, non offre una visione completa dei processi di costruzione coloniale ampliando il discorso al colonialismo italiano (6).

L'anno successivo la pubblicazione del volume di Schneider, John Dickie introduce il suo testo, *Darkest Italy* (1999), con un campionario degli stereotipi che dal XVIII secolo hanno definito il Sud Italia:

> The South as a place of illiteracy, superstition, and magic; of corruption, brigandage, and cannibalism; of pastoral beauty and tranquility admixed with dirt and disease; a cradle of Italian and European civilization that is vaguely, dangerously, alluringly African or Oriental. The South as the theater of sweet idleness *(dolce far niente)* and of the "crime of honour"; of tragic courage and farcical cowardice; of abjection and arrogance; of indolence and frenzy. Southerners as a friendly people in whom lie dormant the seeds of *mafiosità* and atavistic violence; a "woman people" who practice an "Arabic" oppression of women; a pathologically individualistic people who are nonetheless indistinguishable in their teeming masses or bound to the tribal logic of familism; a people both ungovernable and slavish[110]. (Dickie 1999: 1)

[109] Trad.: «Passionali, indisciplinati, ribelli, intensamente competitivi e incapaci di generare solidarietà di gruppo o di intraprendere azioni collettive, essi erano e sono, come vuole il cliché, incapaci di costruire culture razionali, ordinate e civiche che, nel Nord, hanno sostenuto l'emergere della società capitalista industriale».

[110] Trad.: «Il Sud come luogo di ignoranza, superstizione e magia; di corruzione, brigantaggio e cannibalismo; di bellezza pastorale e tranquillità mescolate a sporco e malattia; una culla della civiltà italiana ed europea che è vagamente, pericolosamente e in modo intrigante africana o orientale. Il Sud come teatro del dolce far niente e del "crimine d'onore"; di coraggio tragico e codardia grottesca; di abiezione e arroganza; di indolenza e frenesia.

Nel suo libro, Dickie dimostra la tesi secondo la quale le rappresentazioni del Sud da parte del potere politico e culturale dell'Italia liberale fanno riferimento a un repertorio specifico che, attraverso la ripetizione, rafforza lo stereotipo del Sud come Altro e assolutamente opposto all'immagine che l'Italia stava costruendo di sé come Paese europeo civilizzato. L'obiettivo dell'autore, nell'analizzare queste rappresentazioni dell'uomo meridionale come «the barbarous, the primitive, the violent, the irrational, the feminine, the African»[111] (1999: 2), è dunque indagare il ruolo giocato dal Mezzogiorno nella definizione della nazione italiana. La pervasività e l'interiorizzazione di questi stereotipi è tale che Dickie definisce il Meridione come «one of nineteenth-century patriotic culture's most important funds of images of alterity»[112] (1999: 2). John Dickie, tra le varie rappresentazioni testuali e visive del Meridione, si sofferma sulla rivista *Illustrazione Italiana* pubblicata dell'editore Treves dal 1873 al 1962, mettendo in evidenza il suo contributo nella formazione immaginaria del Sud attraverso la categoria estetica del pittoresco.

Il pittoresco, traducendosi in quadretti di castelli in rovina e scenari agresti idilliaci, risulta infatti ideale nel concettualizzare il Meridione come Altro domestico, in quanto consiste nella «capacità di apprezzare artisticamente un elemento semplice o complesso (paesaggio o popolazione) solo nella misura in cui sia con tutta evidenza oggetto di fruizione estetica, distante dall'osservatore e inquadrato in esplicite cornici artistiche» (Basile 2011-2013: 27). Il pittoresco, dunque, essendo un genere essenzialmente borghese, è utile per semplificare, finanche banalizzare, le complessità del Sud, privandolo della sua supposta "pericolosità" a favore di una fruizione estetica. Giuseppe Domenico Basile (2011-2013), interrogandosi sui rapporti che intercorrono tra gli studi di John Dickie e le teorie di Edward Said, nota che Dickie talvolta esplicita il proprio debito verso Said, mentre altre volte ne prende le distanze (28). Infine, la scelta di Dickie di costruire il proprio testo come «frammentario e policentrico» appare come un riflesso dell'impossibilità di affermare

I meridionali come un popolo amichevole in cui giacciono dormienti i semi della mafiosità e della violenza atavica; un "popolo di donne" che praticano un'oppressione "araba" delle donne; un popolo patologicamente individualista che tuttavia è indistinguibile nelle sue masse affollate o legato alla logica tribale del familismo; un popolo allo stesso tempo ingovernabile e servile».

[111] Trad.: «Barbaro, primitivo, violento, irrazionale, femminile, africano».

[112] Trad.: «Una delle risorse più significative dell'immaginario di alterità nella cultura patriottica del XIX secolo»

l'esistenza di un discorso unitario sul Meridione, sancendo così l'impossibilità di definire chiaramente e classificare stabilmente gli stereotipi sul Sud (29).

Nella sua monografia del 2002, *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question* — tradotta in italiano nel 2004 con il titolo *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del mezzogiorno* —, Nelson Moe propone di prendere in considerazione i concetti di Nord/Sud, similmente a quelli di Ovest/Est, come binarismi gerarchici in cui il primo termine produce conoscenza sul secondo. Mentre Said considera la dicotomia tra l'Europa e l'Oriente, Moe si focalizza sulla frammentarietà e l'instabilità della stessa Europa, lungi dall'essere un insieme compatto e omogeneo (18). Nell'analizzare le ragioni politiche e culturali della formazione delle rappresentazioni sul Meridione sin dal XVIII secolo, Moe mette in evidenza che il Sud Italia è stato costruito come bordo, linea ambigua e terminale di separazione tra il Nord civile e il Sud arcaico. Rifacendosi a testi sulla creazione discorsiva dei Balcani come luogo di confine tra Ovest ed Est ed emblema della frammentazione europea[113], l'autore osserva che la marginalità del Mezzogiorno costituisce, «proprio come l'Europa orientale e i Balcani, una regione di frontiera tra l'Europa e i suoi Altri, vista ora come affascinante ora come perturbante» (18). Moe mette in luce un'importante differenza tra l'alterità del Meridione (che nel XVIII secolo coincideva con l'alterità dell'intera Europa meridionale) e l'alterità extra europea, rappresentata in un piano discorsivo dall'Oriente o dal continente africano: mentre questi ultimi sono considerati "luoghi" del tutto intoccati dalla civiltà, totalmente Altri, l'alterità del Sud deriva dalla decadenza di un glorioso passato (284) ed è dunque costruita come un'alterità addomesticata.

Inoltre, Nelson Moe riprende vari elementi di John Dickie, tra cui l'uso delle categorie estetiche del pittoresco e dell'antipittoresco per interpretare certe rappresentazioni del Meridione, fornendo con la sua monografia un importante sguardo d'insieme che ripercorre organicamente le vicende politiche e letterarie dal XVIII alla fine del XIX secolo. Partendo dalle descrizioni e dai giudizi dati sul Meridione dai viaggiatori nordeuropei del *Grand Tour*, ne descrive la stratificazione e la cristallizzazione fino ad arrivare all'orientalismo interiorizzato presente nella produzione di Verga. Il Sud è costruito dunque come puro godimento estetico,

[113] Nelson Moe (2002: 18) fa riferimento ai testi *Inventing Eastern Europe* di Larry Wolff (1994) e *Imagining the Balkans* di Maria Todorova (1997).

luogo fuori dal tempo e ristoro dalla complessità della “civiltà”, i cui abitanti appartengono a un altro stadio della civilizzazione:

> Dalla fine del diciottesimo secolo, nella cultura tedesca, inglese e francese l'Italia divenne pietra di paragone fondamentale rispetto alla quale intellettuali e viaggiatori valutavano la superiorità e la modernità delle loro rispettive nazioni [...]: l'assenza di civilizzazione e il clima mediterraneo potevano allietare, intrattenere, rigenerare; dal punto di vista dei bisogni e desideri borghesi di intrattenimento e ristoro, tale mancanza era apprezzata e celebrata come “pittoresca”. Tra la metà del diciottesimo e la metà del diciannovesimo secolo il modo di rappresentare l'Italia oscilla, dunque, tra una prospettiva che ne denuncia l'arretratezza e un'altra che ne esalta il pittoresco. (Moe 2002: 27)

Nelson Moe descrive infine come l’uso delle categorie del pittoresco e dell’antipittoresco si intreccino nella scrittura di Verga, partecipando all’orientalizzazione e dunque all’alterizzazione del popolo siciliano. La Sicilia, nello specifico, veniva rappresentata in età liberale come «profondo sud» tanto da costituire nell’immaginario europeo la massima realizzazione delle caratteristiche dell’intero Meridione — e, prima ancora, dell’intera Italia in quanto nazione meridionale — (51). Verga rappresenta dunque la Sicilia come un’alterità che, essendo fuori dalla storia, ha il privilegio conoscitivo di mettere in luce i punti critici della modernità borghese, «pagandone però il prezzo con l'immutabilità e l'assenza di protagonismo nella storia» (Basile 2011-2013: 41).

La tesi di dottorato di Giuseppe Domenico Basile del triennio 2011-1013 dà un importante contributo nel sistematizzare gli studi postcoloniali sul Meridione, analizzando i processi di orientalismo e alterizzazione veicolati attraverso alcuni testi della letteratura italiana. La peculiarità di questa forma specifica di orientalismo italiano, che si sviluppa internamente all'Italia stessa, è affrontata da Basile attraverso l'adozione di concetti quali "auto-orientalism", "orientalism in one country" e "internal auto-othering" (3), con i quali fa riferimento al dibattito sull'orientalismo italiano precedentemente delineato. Nel ricostruire le strategie di rappresentazione orientalizzanti, vengono analizzati principalmente due periodi storici di particolare rilevanza per la loro formazione e definizione: il periodo successivo all'Unità d'Italia, dunque gli ultimi decenni del XIX secolo, e gli anni del ventennio fascista. Basile, facendo riferimento alla discorsività foucaultiana, osserva che la dimensione letteraria ha permesso di veicolare una narrazione stereotipata che si è progressivamente trasformata in «veri e propri orizzonti discorsivi, schemi concettuali sostanziati di temi, stereotipi, figure,

topoi, caratteri e costanti di tipo estetico e stilistico-formale» (Basile 2015: 5). In sostanza, la narrazione orientalizzante sul Sud, veicolata anche e soprattutto attraverso la letteratura, ha condotto alla formazione di un orizzonte discorsivo proprio e, dunque, a «L'invenzione del Sud», facendo riferimento al volume di Bruno Brunetti e Roberto De Robertis (2009). Similarmente, Serena Todesco sottolinea il contributo della letteratura nel creare un'identità siciliana stereotipata, mettendo in luce come certe scelte rappresentative coincidano con «approcci culturali ideologizzati e con conseguenti soppressioni di vari tipi di alterità marginali» (119).

Matteo di Gesù, nel suo saggio del 2015 *Un "oriente" domestico: Ipotesi per una interpretazione postcoloniale della letteratura siciliana moderna,* propone di compiere, all'interno degli studi di italianistica, un'analisi dei processi attraverso i quali la nozione di Meridione è stata codificata in letteratura (225-226). Di Gesù riflette sull'utilità di rileggere il realismo dei veristi siciliani attraverso le categorie di pittoresco, tenendo in considerazione «un certo esotismo convenzionale e domestico» proprio di quegli anni, per delineare quello che è stato definito[114] «essenzialismo siciliano» (226). Domandandosi come applicare i modelli teorici del Meridione postcoloniale allo studio della letteratura siciliana, sottolinea l'importanza di condurre parallelamente due tipi di analisi, una critica sul dato testuale e una focalizzata sulla ricezione sincronica dei testi. La scelta di Di Gesù di delimitare la sua ricerca all'ambito siciliano, pur nella consapevolezza della piena partecipazione della Sicilia alla stereotipizzazione e all'essenzializzazione Meridionale, si deve alla coscienza della «specificità isolana» che verrebbe contenuta con difficoltà in un discorso più generale (228). In tal senso, la sua critica di testi letterari siciliani attraverso una prospettiva orientalista risulterebbe dunque utile anche per immaginare nuovi itinerari di critica orientalista per il Meridione (228). Di Gesù mette inoltre in luce il processo di imposizione del "mito siciliano" sulla realtà dei fatti, sottolineando quell'oscillazione tra l'esaltazione dell'irriducibile diversità siciliana, erta a metafisica metafora esistenziale, e l'arretratezza più ostinata (228). La tenacia di questa mitologia, che sovrappone la sua influenza all'interpretazione dei fenomeni storici, sociali ed economici, è in gran parte attribuita all'utilizzo della letteratura «per ricavare

[114] Di Gesù fa riferimento al volume di Schneider, nello specifico al contributo di Frank Rosengarten sulla narrativa di Verga, Tomasi di Lampedusa e Sciascia, a proposito della quale Rosengarten adopera il termine di «Sicilian Essentialism» (1998: 117).

indiscutibili assunti sull'immutabile carattere dei siciliani», consolidando stereotipi sulla "sicilitudine"[115] (229). Nonostante le intenzioni di Sciascia, autore che ha reso celebre quest'ultima espressione, Di Gesù sostiene che il concetto di sicilitudine si è trasformata in una «incrostazione culturale» che ha soppiantato la riflessione critica sui fenomeni concreti, favorendo un essenzialismo inoppugnabile (229).

Secondo Todesco (2017), gli scrittori siciliani considerati canonici, in particolare dalla corrente verista in poi, sono partiti da osservazioni empiriche per creare dei «*topoi* ontologici», che hanno pian piano costituito una modalità tradizionale nel rappresentare la Sicilia e la sicilianità (30). Todesco sostiene che la rappresentazione tradizionale della Sicilia segue degli schemi predefiniti, con tematiche, periodi storici e soggetti ricorrenti. Ad esempio, le tematiche più popolari includono il rapporto tra l'individualità e il potere, la passione sessuale, gli obblighi familiari e lo scontro tra classi sociali, mentre i periodi storici più frequentati sono il Seicento con le sue rivolte popolari, il periodo risorgimentale, la migrazione degli inizi del Novecento e l'origine della Mafia e il periodo delle stragi (31). Questi temi, modelli e ambientazioni creati in ambito letterario sono diventati un tutt'uno con l'immaginario sulla Sicilia e con la stessa percezione identitaria del popolo siciliano. Alcuni tra i *topoi* testuali si sono fossilizzati a tal punto da uscire dalla carta stampata per assumere il valore di costruzione performativa e immagine ontologica: si pensi a «"l'omertà del popolo siciliano", "la follia siciliana", "la passione dei siciliani", "le donne in nero siciliane"» (31). In altre parole, queste immagini letterarie diventano assiomi ed entrano a far parte della memoria siciliana, o meglio, della memoria collettiva del «luogo-Sicilia» (31).

Roberto Derobertis (2009), attraverso un'interpretazione orientalista, segnala come le rappresentazioni sul Meridione, in quanto emanazione del potere di produrre conoscenza da parte di un Nord egemonico nei confronti di un territorio subalterno, abbiano partecipato alla sua invenzione. Adottare una visione orientalista nell'analisi delle rappresentazioni del Sud e dei sud implica dunque considerarli «geograficamente e storicamente non statici né immobili […] bensì luoghi di attraversamento e crocevia di spostamenti, in cui scoprire tracce di altri Sud e dei Nord, nei quali il passaggio dei Sud lascia a sua volta tracce indelebili» (88). Brunetti

[115] Termine reso famoso da Leonardo Sciascia, che intitola propriamente *Sicilia e sicilitudine* un saggio contenuto nel suo volume *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia* del 1970

(2009) sostiene che durante l'Ottocento e il Novecento, insieme all'Oriente, è stato costruito anche il Sud Italia come luogo in cui esportare la civiltà propria del Nord/occidentale (X). Si sono così trasformati tali luoghi in un «non-luogo, definito non tanto geograficamente, quanto ideologicamente, in modo elastico — un posto, in realtà, vale un altro —, sufficiente a sancirne l'esistenza in ragione delle necessità (strutturali, economiche, finanziarie, ideologiche) delle realtà più opulente» (X-XI).

L'interpretazione orientalista del Meridione attraverso la critica letteraria che è stata finora esposta si è arricchita e si sta arricchendo negli ultimi anni con la produzione di testi critici che prendono in considerazione altri assi di oppressione, come il genere e la sessualità, oltre a fare uso di categorie critiche quali l'omonormatività, l'omonazionalismo e il femonazionalismo interno e l'ecocritica femminista. Si pensi al contributo di Caterina Romeo (2018a) che nel suo saggio *Riposizionare il Sud* opera una critica letteraria di testi postcoloniali, evidenziando come la relazione tra Sud Italia e Sud globale illumini l'interazione tra le rispettive costruzioni orientaliste e tenendo ben presente l'oppressione di genere; e anche al già citato testo di Serena Todesco (2016) che analizza, tenendo in considerazione la critica postcoloniale e di genere, romanzi storici a firma femminile nella Sicilia del secolo scorso. Inoltre, è rilevante il recente contributo di Goffredo Polizzi (2022), il quale ha condotto un'analisi postcoloniale, di genere e queer, dimostrando una marcata consapevolezza della dimensione transnazionale del Meridione. La sua ricerca si è concentrata su una serie di opere letterarie e cinematografiche contemporanee, esplorando la complessa relazione tra omonormatività, omonazionalismo e la realtà meridionale. Infine, si segnala la ricerca condotta da Alice Parrinello, che opera un'analisi critica dell'opera della regista e scrittrice palermitana Emma Dante con una prospettiva queer, prestando particolare attenzione all'omonazionalismo interno e all'ecocritica femminista.

2.4.2. Processi coloniali di alterizzazione

Fin qui sono stati menzionati ed evidenziati molteplici processi di alterizzazione che hanno partecipato alla colonizzazione discorsiva del Meridione, "inventandolo" come tale attraverso un arsenale di stereotipi e credenze, interiorizzate e veicolate anche dalle stesse persone meridionali.

In maniera similare a quanto avviene per il Meridione, Pastora Filigrana (2019) evidenzia le modalità con cui la cultura andalusa è resa subalterna dal potere egemonico spagnolo, identificando tre processi principali: la negazione, l'inferiorizzazione e la frivolizzazione (234). In primo luogo, Filigrana, facendo riferimento al processo della negazione, nota che la cultura andalusa viene propriamente negata: non viene, cioè, considerata una "cultura", bensì un insieme di pratiche arretrate che devono essere superate per approdare a un futuro civile (235). Tale prospettiva risulta particolarmente riduttiva poiché presuppone che la cultura sia di esclusivo dominio delle élites culturali e che si limiti a manifestazioni letterarie e artistiche (235).

Il secondo processo di subalternizzazione della cultura andalusa consiste nella sua inferiorizzazione. Filigrana porta ad esempio la tendenza a ridicolizzare l'accento andaluso, ragione per cui molte persone si trovano obbligate a occultarlo, per esempio per poter interpretare ruoli rilevanti nel mondo dell'audiovisivo (236). Infine, il terzo processo consiste nella frivolizzazione della cultura andalusa, vale a dire nell'appropriazione di certi elementi, commercialmente appetibili, che vengono semplificati, appiattiti e adoperati per fini puramente economici (236). Infatti, moltissimi elementi che rappresentano la Spagna nel resto del mondo a fini turistici sono, in realtà, importanti caratteristiche identitarie dell'Andalusia e, in particolare della cultura gitano-andalusa. Questi elementi vengono dunque sottratti al loro contesto socioeconomico e culturale, resi frivoli e "folclorici", e utilizzati per romanticizzare e banalizzare la cultura andalusa.

Partendo dalla suggestione di Giada Bonu (2021), che illustra alcune tra le maniere in cui l'azione coloniale è giocata sul corpo delle donne sarde, si possono mettere in luce alcune dinamiche orientalizzanti che agiscono al giorno d'oggi nel Sud Italia, come condizione necessaria e in complicità con i processi di neocolonialismo. Tali processi sono numerosi e multiformi: si pensi alla turistificazione e alla gentrificazione, all'applicazione indiscriminata di politiche neoliberiste che tendono a omogenizzare il Meridione al resto d'Italia ignorandone le specificità; alle carenze sociali, strutturali, alla disoccupazione e alla parallela narrazione delle persone meridionali come oziosi parassiti che utilizzano impropriamente i sussidi statali. Si pensi anche al ricatto salute o lavoro, alla militarizzazione, alla retorica del meridionale mafioso, machista e geloso, all'esclusione delle persone femministe del Sud dal contesto della

produzione e della distribuzione del sapere. Sono solo alcuni tra gli esempi possibili delle ingiustizie e delle discriminazioni strutturali che riguardano le persone meridionali, ma tutti questi sottintendono un immaginario preciso che ne permette la proliferazione, che le rafforza e le legittima. Questo immaginario che, come descritto in precedenza, si è sviluppato e consolidato nel corso del tempo, implica l'attivazione di specifici processi di colonizzazione discorsiva e richiede la mobilitazione dell'intersezione di diverse categorie di oppressione.

Alcuni tra i processi di alterizzazione individuati sono: l'esotizzazione, l'immobilità, l'omogeneizzazione, l'addomesticamento, la sessualizzazione e la femminilizzazione. Questi processi alimentano una narrativa e un immaginario che sostengono la colonialità, conducendo le persone meridionali ad percepire sé stesse come inferiori, periferiche e, dunque, inutili nel sistema in cui si muovono, inefficaci nel cercare di cambiarlo: in ultima analisi, immobili. Alla radice di queste dinamiche vi è infatti l'idea che esse siano subite passivamente: non potrebbe essere altrimenti visto che, come già sottolineato, l'attributo di passività è un ottimo diversivo per evitare di nominare la violenza della modernità: come ci insegna Gramsci, non esiste la passività per natura, «passività vuol dire modernizzazione senza protagonismo popolare» (Sabino 2021: 68). Questa "passività" non implica d'altro canto una mancanza di agentività, ma è il coerente riflesso di soprusi e ingiustizie nonché di una nazione restia ad ascoltare ciò che non è abituata a sentire: vale a dire, la voce del sud, la quale non sempre e non necessariamente è incanalata attraverso le categorie care alla colonialità eurocentrica promotrice di *empowerment*[116] e progresso.

L'esotizzazione è un processo di alterizzazione che consiste nel percepire un luogo come un Altrove, lontano (anche solo culturalmente), affascinante e incomprensibile, e dunque veicolo di un'attraente diversità. Già teorizzata da Said, l'esotizzazione produce un territorio che non esiste di per sé — come luogo di vita di chi lo abita e lo attraversa — ma solo come oggetto in funzione del piacere altrui. Si pensi ai quadretti dell'*Illustrazione Italiana* dell'editore Treves[117] in cui i paesaggi e i personaggi del Meridione sono inseriti in quadretti ben definiti, incorniciati proprio per marcare la distanza dallo spettatore e renderli innocui oggetti di godimento estetico. Come sottolinea Nelson Moe (2002), la categoria del pittoresco,

[116] Faccio riferimento alla critica al concetto di *empowerment* come espressione del sistema eurocentrico e capitalista portata avanti dall'attivista e teorica Françoise Vergès in Un femminismo decoloniale (2020).
[117] Vedi John Dickie (1999) e Nelson Moe (2002) dei quali parlo nel paragrafo precedente.

che agisce in questa costruzione idilliaca e idealizzata, implica la compresenza di due linee narrative nella descrizione del Meridione, una che mette in luce la dolcezza della sua natura e un'altra che sottolinea l'asprezza dei suoi abitanti (27). La cornice estetica che abbraccia entrambi questi aspetti contribuisce all'addomesticamento del carattere criminale e bestiale delle persone meridionali ed evidenzia di volta in volta ciò che è funzionale a quella specifica narrazione.

Relativamente alla rappresentazione ambivalente della Sicilia, vi sono, da una parte pubblicità che ritraggono la Sicilia attraverso mari cristallini e donne attraenti dai lunghi capelli scuri che volteggiano tra fiori di zagara e gelsomini[118], lunghe tavolate di cibo casereccio e allegre famiglie; dall'altra parte, serie TV sulla mafia, negozi di souvenir siciliani che espongono calamite del padrino accanto a quelle delle/degli arancine/i, l' idealizzazione romanticizzata e capitalizzata dei magistrati antimafia. In questo modo, la Sicilia si associa all'idillio naturale e gastronomico, luogo perfetto da osservare e da visitare durante le vacanze, oppure a fenomeni violenti, complessi e stratificati, che vengono resi macchietta e caricatura; in entrambi i casi l'isola e i suoi abitanti vengono guardati da uno sguardo esterno, ora divertito ora fintamente spaurito, come attraverso uno schermo, e vengono sfruttati per scopi commerciali o di marketing. Pastora Filigrana, rispetto alla cultura andalusa e gitana, parla di esotizzazione e di "schizofrenia della modernità" (2019: 270) per spiegare come, all'interno della stessa cultura andalusa, alcuni aspetti siano rigettati e ridicolizzati, mentre altri vengono resi un feticcio al fine di commercializzarli e sfruttarli. Ciò avviene anche nel Sud Italia, dando risalto a determinati aspetti della cultura meridionale invece che ad altri — in modo che questa venga percepita come irriducibilmente diversa — ed enfatizzando certi *topoi* considerati appetibili per il pubblico.

Rifiutare di assumere uno sguardo esotizzante, seppur interiorizzato, implica dunque la scelta di dismettere lo "sguardo esterno" per riuscire a narrare un territorio a partire dalle proprie esperienze incarnate. Non a caso l'antropologa Maria Livia Alga (2018), nell'illustrare la propria metodologia, dichiara di adottare una prospettiva femminista, postcoloniale e post-

[118] Mi riferisco, a titolo esemplificativo, agli spot pubblicitari di Dolce e Gabbana, nello specifico allo spot del 2014 diretto da Giuseppe Tornatore e musicato da Ennio Morricone che pubblicizza un profumo femminile del brand (https://www.youtube.com/watch?v=kHfd6-D0fRk&ab_channel=Modaonlive) oppure allo spot del profumo maschile Dolce e Gabbana Light Blue riproposto in varie versioni dal 2010 al 2022 (https://www.youtube.com/watch?v=05XWriQuBeI&ab_channel=davidgandyvideos).

esotica (33). Questi tre aggettivi si integrano nella necessità della ricercatrice di dichiarare il proprio posizionamento e la parzialità del proprio sguardo, presentare il proprio lavoro come un'antropologia incarnata e fare i conti con le costruzioni discorsive legate a Palermo in quanto "profondo sud" e luogo in cui svolge la propria ricerca.

Un risvolto dell'esotizzazione è il tropo dell'immobilità, che in generale sostenta e argomenta molte delle caratteristiche stereotipiche meridionali. L'immobilità è una declinazione dell'esotico in quanto definisce la staticità del quadretto osservato, rassicurando l'osservatore e l'osservatrice che, nonostante la vita nel Nord del mondo sia frenetica e in continua evoluzione, quel quadretto rimarrà sempre uguale, come baluardo della tradizione. A tal proposito, Schneider sottolinea come le persone meridionali siano state rappresentate discorsivamente come insofferenti alle regole e alla disciplina e incapaci di portare avanti in autonomia un cambiamento politico che non sia un'imposizione del Nord:

> By nature anarchic, undisciplined, and "unsuited to long-term political preparation" (Gribaudi 1996: 78), they were considered to be totally incapable of changing their way of being. Change would have to come, as Franchetti argued for Sicily, from the North.[119] (1998: 12)

Goffredo Polizzi nella sua analisi critica del romanzo di Goliarda Sapienza, *L'arte della gioia*[120], Polizzi evidenzia che la fissità e l'immutabilità costituiscono il discorso orientalista prevalente in Sicilia. Rifacendosi all'idea di "unchangeability" di Homi Bhabha (2006: ed. orig. 1994: 97). che oppone la costruzione statica e universale delle culture subalterne in opposizione al dinamismo e alla mutevolezza delle culture egemoni, Polizzi sottolinea come il romanzo di Sapienza costituisca una sfida a questo discorso feticizzante, nonostante riconosca allo stesso tempo la persistenza di alcuni elementi di orientalizzazione. L'immobilità della Sicilia è infatti una caratteristica discorsiva molto antica e con nobili radici letterarie: si pensi a viaggiatori del *Grand Tour* come Goethe, ma anche a scrittori siciliani come De Roberto, Sciascia e Verga. Attraverso il discorso dell'immobilità, infatti, da una parte gli attributi stereotipici del popolo siciliano, e in generale meridionale, sono legati alla natura e sono

[119] Trad.: «Per natura anarchici, indisciplinati e "non adatti alla preparazione politica a lungo termine" (Gribaudi 1996: 78), venivano considerati totalmente incapaci di cambiare il loro modo di essere. Il cambiamento, come sosteneva Franchetti per la Sicilia, doveva provenire dal Nord».

[120] Il romanzo L'*Arte della gioia* di Goliarda Sapienza fu scritto nel 1976, ma pubblicato integralmente postumo nel 1998.

dunque considerati immanenti e impossibili da modificare; d'altra parte, l'immobilità si traduce anche in precisi aspetti caratteriali della popolazione, come l'inerzia, la pigrizia, l'inazione e quindi, in altre parole, nell'impossibilità di attuare un cambiamento. Si pensi, per esempio, alla famosissima citazione da *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1958) «se vogliamo che tutto rimanga com'è bisogna che tutto cambi» o al cosiddetto "ideale dell'ostrica" presente ne *I Malavoglia* di Giovanni Verga (1881).

Come già sottolineato, Verga e i veristi rappresentano la Sicilia come un Altrove intoccato dagli eventi storici, immobile e immutabile e, per questa ragione, mai protagonista della Storia, nemmeno della propria (Basile 2011-2013: 41). A tal proposito Todesco ricorda che proprio gli anni in cui si sviluppa la corrente verista sono anni di ampia diffusione del positivismo scientifico, in cui vedono la luce le pubblicazioni di Lombroso e Niceforo, i quali teorizzano l'inferiorità biologica delle persone meridionali (116). Sarebbe dunque proprio il verismo uno dei principali assi di diffusione attraverso cui i miti orientalizzanti della Sicilia si diffondono sempre di più, entrando a far parte di un potente universo simbolico e costituendo *topoi* letterari a partire da stereotipi razzializzanti. A tal proposito, infatti, Moe suggerisce che la "poetica geografica" verista strizzi l'occhio ai lettori e alle lettrici del Nord Italia e del Nord Europa, proponendo le proprie opere come un'etnografia della miseria meridionale, in cui il pubblico lettore possa chiaramente ravvisare il contrasto con la propria realtà "civile" (Todesco 2017: 118).

Un'altra caratteristica del discorso coloniale, profondamente collegata alle altre nonché condizione indispensabile per il verificarsi del processo di esotizzazione, è l'omogeneizzazione. L'omogeneizzazione è un processo neocoloniale che riguarda il Sud in almeno due accezioni. La prima accezione dell'omogeneizzazione, così come descritta da Said a proposito dell'Oriente, consiste nel considerare le persone meridionali come un'unità caratterizzata da una serie di attributi, tanto negativi quanto specularmente "positivi", ma che in ogni caso non lasciano spazio alla differenza interna. Mohanty (1984), in riferimento alla costruzione discorsiva della "donna del Terzo Mondo", la descrive come una figurazione monolitica e omogenea al suo interno che ha il compito di fare da contraltare alla formazione identitaria delle femministe bianche occidentali (334). Dunque, anche nel caso della costruzione orientalista del Sud, un gruppo eterogeneo è discorsivamente ridotto a un

monolite, sempre uguale a sé stesso e identico tra i suoi membri, cancellando le linee di oppressione e privilegio che lo attraversano e privandolo dell'agentività. Inoltre, come abbiamo visto, la tendenza all'omogeneizzazione della popolazione del Sud e della Sardegna è già criticata da Gramsci (1926), il quale fornisce un contributo alla decostruzione di questo discorso attraverso il riconoscimento delle differenze tra gruppi sociali e tra zone geografiche e mettendo in evidenza l'alleanza tra le élite dei luoghi italiani periferici con l'apparato statale centrale (63).

La seconda accezione del processo coloniale di omogeneizzazione consiste nel cercare di rendere uniforme il Meridione con l'Italia e l'Europa del Nord, o anche dare per scontato che lo sia già, applicando indiscriminatamente categorie e pratiche del Nord al Sud. Il discorso che soggiace questo tipo di azioni "uniformanti" e "assimilatorie" è quello della retorica civilizzatoria, per cui si presume che il Sud aspiri al progresso rappresentato dal Nord. Infatti, come evidenzia Cassano (2005), il futuro viene presentato come un «tempo del Nord» e, di conseguenza, il Sud come un «non ancora nord» (VIII). La retorica che ne deriva è che solo attraverso l'omogeneizzazione alla civiltà del Nord le persone meridionali potranno uscire da uno stato di arretratezza, miseria e animalità, raggiungendo una sorta di "parità" temporale con il Nord e quindi uno status di piena umanità (Castro-Gómez e Grosfoguel 2007: 14). Partendo da un piano discorsivo in cui i diritti sociali e civili — in particolare delle donne e delle persone LGBTQ+, sul cui corpo si giocano molte battaglie — sono considerati una questione di progresso, dunque propri di un nord civilizzato, è chiaro come le questioni dell'omonazionalismo e dell'omonormatività siano legate al processo discorsivo dell'omogeneizzazione. È quindi l'adesione a un preciso modello neoliberista del Nord e che ragiona secondo le categorie del Nord ciò che conferisce la possibilità alle categorie marginalizzate di essere accettate o di avere anche solo la speranza di essere accettate come parte della nazione (Acquistapace et al. 2016).

Quest'ultima accezione del processo di omogeneizzazione è connessa alla quarta caratteristica del colonialismo al Sud, l'addomesticamento. Come nota Moe (2002), l'alterità meridionale è di per sé un'alterità addomesticata: Il Meridione non arriva a essere un "totalmente Altro" intoccato dalla civiltà ma rappresenta piuttosto la decadenza di antiche e gloriose civiltà (284). La cornice estetica del pittoresco, allontanando l'oggetto "Sud" e

costringendolo all'interno di una cornice, ne mitiga il potenziale di animalesca pericolosità proprio attraverso il suo addomesticamento (Basile 2011-2013: 27). Il fatto stesso che il Meridione sia considerato come il confine dell'Europa, un bordo che separa e contiene, restituisce la cifra dell'addomesticamento meridionale. Si tratta, in sostanza, di un Altro cannibalizzato a favore della narrativa egemone e del consolidamento dell'unico soggetto legittimo (Spivak 1988: 243). Una strategia di addomesticamento del neocolonialismo attuale è inoltre legata alla turistificazione e consiste nel descrivere le persone meridionali come deliziosi complementi d'arredo utili per lo svolgimento delle vacanze al Sud. In tal senso, il popolo meridionale è lodato per l'ospitalità, il buon cuore e l'accoglienza: in sostanza, per aver interiorizzato la sottomissione verso il neocolonialismo turistico. Giada Bonu (2021) scrive a riguardo, in riferimento alla Sardegna: «questo corpo sociale è un piacevole accessorio alla fruizione della residenza estiva, del beneamato maialetto, della bianchezza delle spiagge» (74). Anche in questa tendenza alla sottomissione turistica, dunque, è possibile scorgere un retaggio di processi coloniali e un'affinità tra i luoghi subalterni d'Italia e altri sud del mondo. Come infatti mette in evidenza Michela Murgia (2013), l'«essere docili nell'occupazione simbolica»[121] può essere considerata una condotta comune tra le comunità che hanno sperimentato l'alterizzazione attraverso la colonizzazione discorsiva.

[121] All'interno della prefazione al testo del 2013 di Omar Onnis.

Terzo Capitolo

3. Meridione, femminismo e queerness

3.1. Decolonizzare e depatriarcalizzare il Meridione

L'alterizzazione del Sud, e dunque la sua connotazione come luogo esotico, immobile, omogeneo e sessualizzato, non sarebbe comprensibile se non calandola all'interno di uno specifico sistema sessuale e di genere. Il binarismo di genere, e l'economia eterosessuale all'interno della quale esso si inserisce, è infatti una condizione necessaria per l'invenzione del Sud così come lo conosciamo: la passività, la prossimità allo stato di natura, l'irrazionalità e l'animalità sono caratteristiche attribuite alle donne all'interno dell'epistemologia binaria occidentale. D'altro canto, una riflessione sulla Questione meridionale al giorno d'oggi non può prescindere dall'intersezione tra la meridionalità e altri molteplici assi di oppressione, tra i quali vi sono appunto il genere e la sessualità. Per esempio, il luogo comune che considera il Meridione come il luogo per eccellenza di maschilismo e omolesbobitransfobia contribuisce a mantenere la narrazione di un Sud in cui le oppressioni sono vissute in maniera individuale e che è dunque apolitico, immobile, sempre uguale a sé stesso e restio al cambiamento. Paul Preciado definisce il Sud un «mito sessualizzato e razzializzato» (2019: 317), illustrando come il processo di invenzione del Sud all'interno dell'epistemologia occidentale si sia fondato anche sulle categorie di genere e sesso, oltre che di razza:

> Il sud non è un luogo, è casomai l'effetto delle relazioni tra potere, conoscenza e spazio. La modernità coloniale inventa una geografia e una cronologia: il sud è primitivo e passato. Il nord rappresenta il progresso e il futuro. Il sud è il risultato di un sistema razziale e sessuale di classificazione sociale, un'epistemologia binaria che oppone alto e basso, spirito e corpo, testa e piedi, razionalizzazione ed emozione, teoria e pratica. Il sud è un mito sessualizzato e razzializzato. Nell'epistemologia occidentale, il Sud è animale, femminile, infantile, frocio, nero. Il Sud è potenzialmente malato, debole, stupido, inetto, pigro e povero. Il Sud è sempre rappresentato come privo di sovranità, di conoscenza, di ricchezza e, di conseguenza, intrinsecamente indebitato nei confronti del Nord. Allo stesso tempo il Sud è il luogo dove ha luogo l'estrazione capitalista, il luogo nel quale il Nord raccoglie energia, senso, godimento e valore aggiunto. (Preciado 2019: 317)

Preciado restituisce un'immagine del Sud come luogo che non esiste di per sé, ma che è stato costruito dal Nord come Altro e come fonte da cui trarre bellezza e ricchezza al fine di

mantenere in piedi la fantasia del sistema-mondo neoliberista, razzista ed eteropatriarcale come il migliore dei mondi possibili.

Traslando questo discorso al Meridione italiano, diventa evidente che una riflessione sulla costruzione discorsiva del Sud Italia non può prescindere dall'analisi del sistema eteronormativo e binario in cui si sviluppa. L'adozione di una prospettiva di genere e queer non rappresenta un'opzione accessoria o marginale per un'analisi specifica, ma è fondamentale per comprendere le ragioni dell'affermazione e della diffusione dell'immaginario che emargina il Meridione. Il sistema-mondo coloniale e patriarcale all'interno del quale l'invenzione del Sud ha avuto luogo si basa su un ordine binario che associa l'inferiorità alla femminilità, all'animalità, alla nerezza e alla povertà, condannando all'abiezione tutto ciò che non rientra in uno dei due termini binari. È dunque fondamentale esplorare, da un lato, il ruolo svolto dal genere e dalla sessualità nel costruire la retorica della civilizzazione del Meridione, al fine di comprendere come si dispiega attualmente la funzione biopolitica del sistema sesso-genere nell'alterizzare la popolazione meridionale. Dall'altro lato, è essenziale indagare il ruolo che tali categorie possono assumere nel processo di decolonizzazione e depatriarcalizzazione del Sud.

Il genere e la sessualità vengono adoperati strumentalmente per rendere inferiore la popolazione meridionale attraverso due strategie principali: la sessualizzazione e la femminilizzazione. Fin dal XVIII secolo, si è avviato un processo di sessualizzazione che descrive il Sud come una terra di lussuria e peccato, in cui gli uomini hanno appetiti sessuali animaleschi e sottomettono "le loro donne". Si pensi alla descrizione riportata da Dickie (1999) di un Meridione stereotipicamente costruito come «a "woman people" who practice an "Arabic" oppression of women» e la sua asserzione su come Il Meridione venga comunemente considerato un luogo di conservatorismo sessuale e di genere: «their cultural support for patriarchal gender relations» (1). Le citazioni di Dickie evocano per lo meno due aspetti chiave dell'intersezione tra la categoria di genere, sessualità e razza relativamente al Meridione: la tendenza a femminilizzare le popolazioni subalterne e l'utilizzo strumentale dell'oppressione verso le donne da parte di Paesi o gruppi egemoni. Quest'ultimo processo, denominato "femonazionalismo"[122] rappresenta un altro modo in cui l'azione coloniale si gioca sul corpo

[122] Si veda il testo di Sara Farris del 2019, *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne.*

delle donne, collegando la modernità portata dai colonizzatori all'emancipazione femminile e relegando le donne dei luoghi che hanno subito o subiscono processi coloniali al ruolo di vittime dell'arretratezza dei "loro uomini".

In generale, la sessualità e il genere sono da secoli terreni in cui si manifesta l'oppressione coloniale, e oggi, oltre a essere strettamente interconnessi con la razzializzazione, rappresentano strumenti utili per perpetuare le oppressioni razziste. Un esempio evidente è l'uso strumentale dei corpi delle donne nere durante il periodo del colonialismo italiano in Africa, il cui impatto si riflette ancora sull'attuale razzismo: le donne nere vengono ipersessualizzate e animalizzate, come metafore di terre colonizzabili[123] e ricettacolo della perversione proibita alle donne bianche[124]. L'intersezione tra razza e genere nell'esercizio del dominio attraverso la produzione discorsiva riguarda anche gli uomini razzializzati e colonizzati che, da una parte sono stati sottoposti a un processo di femminilizzazione per riaffermarne l'inferiorità, mentre dall'altra vengono connotati come animaleschi e dotati di una sessualità prorompente e incontenibile. Il fenomeno culturale della femminilizzazione consiste nell'utilizzare la femminilità come un dispositivo di inferiorità, per cui attribuire agli uomini caratteristiche tipicamente femminili significa privarli del loro potere. D'altro canto, l'ipersessualizzazione degli uomini razzializzati è stata funzionale a rappresentarli come pericolosi, in primo luogo verso le donne bianche.

Nell'apparato discorsivo prodotto dai processi di colonizzazione del Mezzogiorno italiano, seppur con le dovute differenze rispetto ai gruppi sociali razzializzati, si ritrovano entrambe le modalità di rappresentazione. Todesco (2017) sostiene che le teorie razziali dei positivisti vengono corroborate dalla dicotomia sessuale e dai relativi stereotipi, collaborando al rimaneggiamento semantico del Meridione (35). Difatti Niceforo nel già citato testo *L'Italia barbara contemporanea* (1898), definisce i napoletani (poco prima, più genericamente, fa riferimento ai «mediterranei bruni», facendo dunque pensare che si riferisca all'intero Meridione) come «un popolo-donna» in opposizione ai popoli del nord, definiti «popoli

[123] Si pensi al concetto di "pornotropici" usato nel 1995 da Anne McClintock per descrivere l'erotizzazione delle terre colonizzate in *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*.

[124] Sulla rappresentazione coloniale dei corpi delle donne nere in Italia vi è un'ampia letteratura: si pensi, tra gli altri, agli studi di Cristina Lombardi-Diop, Gaia Giuliani, Caterina Romeo, Chiara Bonfiglioli, Giulia Fabbri, Aine O'Healy, Valeria Ribeiro Corossacz, Igiaba Scego.

uomini»[125] (35). Verdicchio (1997) menziona il processo di femminilizzazione degli uomini meridionali facendo riferimento allo scrittore risorgimentale Ippolito Nievo, il quale sostiene che i siciliani sono tutti donne[126] (197). Moe (2002), analizzando la retorica utilizzata dai celebri meridionalisti nel XIX secolo Leopoldo Franchetti e Sidney Sonnino, nel presentare la "questione" della miseria meridionale successiva all'Unificazione, cita una loro pregnante metafora in cui le province meridionali vengono paragonate a delle sorelle minori ferite delle quali il Nord dovrebbe prendersi cura (245):

> Abbiamo ricevuto quelle nostre sorelle minori che, senza pensare all'avvenire, si buttavano fiduciosamente nelle nostre braccia. Erano macilente, affamate, coperte di piaghe, e noi avremmo dovuto curarle amorevolmente, nutrirle, cercare con ogni mezzo, anche col fuoco, dov'era necessario, di ridonar loro la salute. (Franchetti-Sonnino 1925: 142)

L'interesse di tale immagine risiede nella combinazione tra la metafora della malattia, dunque del Nord/Sud come medico/paziente, usuale all'epoca, e la femminilizzazione e l'infantilizzazione delle terre meridionali. Il Sud è costruito dunque con caratteristiche femminili e connotato da minorità in modo da suscitare nel popolo settentrionale un atteggiamento paternalista di protezione. Come osserva Moe, focalizzandosi sulla metafora medica, la Sicilia (epitome per il Sud) viene così considerata «incapace di prendere decisioni nel proprio interesse», «messa in quarantena e privata di qualunque possibilità di azione politica» (Moe 2002: 244).

Riguardo alla rappresentazione ipersessualizzata della popolazione meridionale, è evidente come la caratterizzazione stereotipata, basandosi sul genere e sulla sessualità, abbia categorizzato in modo binario ed essenzialista i generi stessi, alimentando l'immaginario che considera il Meridione come la culla del patriarcato e dell'omolesbobitransfobia. In numerose rappresentazioni contemporanee l'uomo meridionale è ancora fortemente caratterizzato come maschilista, geloso, virile, passionale e focoso, mentre la donna siciliana è esteticamente sessualizzata e allo stesso tempo descritta come morigerata, legata alle tradizioni familiari e devota al compiacimento del "proprio uomo". Si pensi ad esempio alle famosissime vicende

[125] Todesco fa riferimento a L'*Italia barbara contemporanea* di Niceforo (1898), p. 293.
[126] La citazione di Ippolito Nievo è tratta dalle *Lettere garibaldine* del 1961, p. 27.

del commissario Montalbano[127], che sia su carta che in televisione richiamano un vastissimo pubblico internazionale. Alle peripezie investigative, nelle quali la Mafia prevedibilmente è molto presente, il commissario affianca peripezie amorose e sessuali con sempre differenti e vogliose donne siciliane, per poi tornare ogni volta dal suo unico amore, una donna bianca e bionda del Nord Italia con scarse caratterizzazioni sessuali.

Considerando le costruzioni culturali che combinano il processo di sessualizzazione agli stereotipi su Meridione e Sardegna, attraverso l'adottando di una prospettiva femminista e decoloniale, Giada Bonu (2021) decostruisce alcuni commenti comunemente rivolti alla Sardegna e alle donne sarde, ad esempio: «che paradiso la Sardegna. Ci vado sempre / ci sono stato / ci vorrei andare d'estate» fino a giungere a «e poi le sarde sono bellissime» (73). Bonu evidenzia l'orientalizzazione sottintesa a queste affermazioni, che si materializza attraverso processi di esotizzazione, omogeneizzazione e addomesticamento delle persone sarde, per poi soffermarsi sullo sguardo sessualizzante che implica questo insidioso "complimento". Partendo dal riconoscimento della genealogia di studi che hanno riflettuto sull'uso del corpo femminile nero nella rappresentazione coloniale, Bonu focalizza la sua attenzione sul contesto sardo e, in particolare, analizza il fenomeno delle "veline"". Le veline, ballerine e intrattenitrici televisive molto popolari soprattutto nel ventennio berlusconiano all'interno delle sue reti televisive, sono considerate da Bonu un fenomeno emblematico del processo di sessualizzazione poiché, essendo molte veline originarie della Sardegna[128], finiscono per costituire un termine di paragone ineludibile per le donne sarde (75). Bonu osserva che, dal momento che la Sardegna è considerata un «granaio, paradiso esotico o al peggio "parcheggio" di beni di lusso in cui l'emergere di qualunque altra eccellenza è per gli occhi di chi guarda un imprevisto» (75), l'eccezionalità delle veline nel panorama televisivo rappresenta un dispositivo sessista e colonizzante al tempo.

[127] Faccio riferimento al protagonista della serie di romanzi polizieschi di Andrea Camilleri dai quali è stata tratta la fortunata serie TV trasmessa dalla Rai dal 1999 con 15 stagioni di cui la ultima andata in onda nel 2021.

[128] Ad alimentare il luogo comune che considera le donne sarde le donne più avvenenti d'Italia, vi è il fatto che alcune tra le veline più famose del programma televisivo Mediaset "Striscia La Notizia" sono originarie della Sardegna. Per esempio, tra le più celebri, vi sono Elisabetta Canalis, Giorgia Palmas e Melissa Satta.

3.1.1. Mostruosità: oltre il binarismo umanità/animalità

Come evidenziato nei capitoli precedenti, alle popolazioni colonizzate viene negata la capacità di autodeterminazione e di costituirsi come soggetti politici a tutti gli effetti attraverso l'attribuzione di caratteristiche bestiali, animali e, in sostanza, di una non piena umanità da parte degli stati colonizzatori (Ochoa Muñoz e Garzón Martínez 2019: 8). Tali stratagemmi di deumanizzazione sono funzionali per rendere accettabile la dominazione, giustificando l'esercizio violento del potere attraverso l'esportazione di un modello civilizzatorio di "umanità". Inoltre, il popolo colonizzato viene reso docile e spontaneamente sottomesso attraverso la creazione culturale di una "norma" superiore e irraggiungibile alla quale aspirare. Tanto la sottrazione di umanità attraverso l'animalizzazione delle persone meridionali quanto il loro addomesticamento hanno una chiara connotazione di genere e di razza: non a caso, le popolazioni meridionali sono descritte come femminili proprio per ribadirne l'inferiorità. Inoltre, il corpo delle donne, nello specifico delle donne razzializzate, è stato a lungo il luogo in cui si manifestava l'animalità e quindi l'inferiorità di intere popolazioni. Popoli che, assimilati ad animali selvaggi, dovevano essere domati dai Paesi colonizzatori attraverso l'imposizione della civiltà occidentale.

Rappresentazioni significative dell'associazione tra animalità, follia e mostruosità delle donne razzializzate, seppure in tutt'altro contesto, si riscontrano anche in testi a lungo considerati fondamentali per il femminismo, come Jane Eyre di Charlotte Brontë (1847), in cui l'accento viene posto sull'agentività e l'indipendenza del personaggio femminile bianco, Jane Eyre, e ignorando la costruzione razzista del personaggio femminile razzializzato, Bertha Mason. Come sottolineato da Gayatri Chakravorty Spivak (1985), si tratta di un testo, permeato dal discorso colonialista e orientalista, che contribuisce all'operazione di «worlding» di ciò che è considerato il Terzo Mondo (243), forgiando l'identità della protagonista sulla missione imperialista inglese. Questo si manifesta in particolare nella descrizione del personaggio di Bertha Mason, la prima moglie di Rochester, relegata in soffitta e caratterizzata unicamente come creola e pazza attraverso metafore animali [129]. La sua follia cieca e

[129] Il personaggio di Bertha Mason assume un ruolo di particolare rilevanza nell'ambito della critica letteraria femminista del secolo scorso. Nel titolo del celebre saggio di critica femminista del 1979 di Sandra Gilbert e Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Author and the Nineteenth Century Literary Imagination*, si fa riferimento proprio al personaggio di Bertha Mason, la moglie "matta" di Rochester rinchiusa in soffitta, in quanto doppio mostruoso di Jane Eyre. Di grande interesse è anche il romanzo *Wide Sargasso Sea* di Jean Rhys

distruttiva e la sua sessualità vorace sono descritte come intrinseche alla sua natura selvaggia e incivile in quanto persona giamaicana, e si materializzano in un aspetto animale, al punto che Bertha Mason assume addirittura postura e versi animaleschi. In questo modo, essa non è solo il doppio mostruoso di Jane Eyre, ma rappresenta l'alterità addomesticata funzionale alla consolidazione del sé dell'eroina bianca ed europea (253).

All'interno della rappresentazione orientalistica del Meridione, una chiara esemplificazione di come la costruzione discorsiva coloniale si dispieghi attraverso le linee del genere e della sessualità è ravvisabile in uno dei classici della letteratura siciliana, *La lupa* di Verga[130]. In questa novella, l'eros della protagonista, sfrenato e prorompente, mette in pericolo l'istituzione della famiglia tradizionale patriarcale e la sua stessa sopravvivenza (Basile 2011-2013: 84). Come evidenzia Giuseppe Domenico Basile, la protagonista — denominata, appunto, lupa — rappresenta «l'incarnazione astorica di una femminilità ferina e insaziabile» che molto ha in comune con i «fenomeni di genderizzazione tipici dell'orientalismo puro» (84). La sua trasfigurazione animalesca, come già osservato nel capitolo precedente in relazione all'animalizzazione delle donne lucane in *Cristo si è fermato a Eboli* (Levi 1945), è uno stratagemma tipico dell'immaginario coloniale, che priva le persone colonizzate e razzializzate della loro umanità associandole a sessualità irrazionale, follia e mostruosità proprio tramite la metafora animale[131].

È interessante notare come, fin dall'origine della cultura occidentale, l'irrazionalità animalesca venga associata alla sessualità femminile, con il suo portato di pericolosità per la civiltà e la "conseguente" necessità di controllarla e addomesticarla. Al riguardo, sono emblematiche le Erinni, divinità vendicative della mitologia greca dall'aspetto femminile e mostruoso e che si contrappongono alla legge razionale maschile del logos, così come le Baccanti[132], donne che abbandonando i loro telai e recandosi liberamente sulle montagne, mettono in pericolo l'ordine della civiltà e della famiglia, generando disordine, follia e morte. Già nella mitologia greca, il corpo delle donne non sottoposto al controllo patriarcale viene

del 1966, che narra la storia di Bertha — il cui vero nome è Antoinette — prima di diventare la moglie di Rochester e prima della sua prigionia in Inghilterra, scrivendo così una contro-narrazione rispetto al testo di Brontë.

[130] La novella La lupa, parte della raccolta Vita dei campi, fu pubblicata dall'editore Treves nel 1880.

[132] Nelle Baccanti di Euripide viene detto, in riferimento alle donne tebane: «εἰς ὄρος, ἔνθα μένει θηλυγενὴς ὄχλος ἀφ' ἱστῶν παρὰ κερκίδων τ'οἰστρηθεὶς Διονύσῳ» (vv117-118) — trad.: «sul monte dove se ne sta la turba femminile, resa furiosa da Dioniso, lontana dai telai e dalle spole» —.

rappresentato come pericoloso e mostruoso: si pensi ai corpi mostruosi, deformi, ibridi e inquietanti delle Arpie, delle Sirene, della Sfinge, della Chimera e delle Gorgoni. Queste figure mitologiche, incarnando la donna che eccede l'ordine patriarcale (Irigaray 1974), rappresentano una chiara minaccia per il sistema-mondo basato sulla predominanza del maschile e della razionalità. Come sostiene Jude Ellison Sady Doyle nella sua analisi sul mostruoso femminile dalla mitologia alle più recenti rappresentazioni cinematografiche (2019), «la donna è sempre stata un mostro» dal momento che la mostruosità femminile è presente già nei miti più antichi e più disparati per esemplificare tutto ciò di cui gli uomini hanno terrore nelle donne: «bellezza, intelligenza, rabbia e ambizione» (11).

Al fine di mantenere immutato il sistema patriarcale, si è fatto un uso sistematico di dispositivi di controllo per addomesticare le donne e, in particolare, per controllare la loro sessualità considerata spaventosa. Giurisprudenza, psicanalisi e medicina: l'intero sistema eteropatriarcale converge nel disciplinare i corpi femminili e i corpi che non si conformano chiaramente alla dicotomia uomo/donna, all'interno di un'economia eteronormativa. La figura di Medusa, una delle Gorgoni, è emblematica in questo contesto poiché persiste come simbolo nella cultura patriarcale occidentale, svolgendo la funzione di dispositivo disciplinante: la violenza subita da Medusa viene cancellata per essere trasformata in simbolo di castrazione nella psicoanalisi freudiana[133]. Essa rappresenta infatti l'abiezione per eccellenza in quanto attraversa la frontiera tra umano e animale; il suo stesso aspetto, serpenti al posto dei capelli, mani di bronzo e ali dorate, è quello di un *cyborg* ante litteram (Curti 2006). Ed è proprio la figurazione del *cyborg* che viene elaborata negli anni Novanta dello scorso secolo da Donna Haraway (1991), per illustrare l'ibridismo tra elementi artificiali, umani e animali, e indicare la via verso una soggettività che rifiuti il sistema duale, l'eteronormatività e l'identitarismo.

L'interconnessione tra genere, razza e animalità, e dunque la rottura epistemologica che presuppone una figurazione di soggettività come il *cyborg*, sarebbe incomprensibile senza indagare la categoria di umanità. Come afferma Doyle (2019), se l'umanità appartiene agli uomini, le donne sono considerate non umane e diventa necessario che gli uomini le

[133] L'episodio dello stupro subito da Medusa è narrato nel quarto libro delle Metamorfosi di Ovidio. L'idea che la violenza da lei subita venga poi rivolta contro di lei attraverso la punizione di Atene è esplorata da Patricia Joplin Klindienst (1984).

dominino: «se le donne si ribellano a questo dominio, diventano mostruose» (13). L'umanità, essendo il primo termine del binarismo umanità/animalità, va oltre il concetto di specie e viene utilizzato per identificare o escludere gruppi sociali a seconda della razza, del genere e della condizione di abilità o disabilità. Braidotti definisce l'umanità come una categoria politica tra tante altre, che può essere attribuita o negata a una popolazione o a un gruppo sociale da chi ha il potere di autonominarsi come norma:

> L'umano dell'umanesimo è una «convenzione normativa […] con elevato potere regolamentare e dunque strumentale alle pratiche di esclusione e discriminazione. Lo standard umano rappresenta la normalità, la normazione, la normatività. Esso funziona trasponendo un particolare modo di essere umano in un modello generalizzato, che è categoricamente e qualitativamente distinto dagli altri sessualizzati, razzializzati e naturalizzati in opposizione agli artefatti tecnologici. (Braidotti 2013: 37)

Aph Ko e Syl Ko, nel testo del 2017 *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*[134], indagano il legame tra razza e animalità, focalizzandosi sull'animalità come creazione e strumento coloniale, all'interno di una prospettiva antirazzista, femminista e antispecista. Partendo dal presupposto che il paragone animale sia ampiamente presente nell'immaginario razzista, Syl Ko ritiene strategicamente non utile per i movimenti antirazzisti rivendicare l'umanità delle persone razzializzate (56). Secondo Syl Ko, l'essere umano non è definito dall'appartenenza alla specie Homo sapiens, ma piuttosto da modi di essere, aspetti, comportamenti e pratiche associati alla bianchezza europea (57). È proprio attraverso l'invenzione della razza che si è configurato l'essere umano come tale e, in un ingannevole gioco di prestigio, la bianchezza è stata universalizzata e considerata come la norma naturale dell'umanità (58). Pertanto, quando si connota una persona o un gruppo sociale come "animalesco", ciò non deriva dalla condivisione di un'essenza animale (che, comunque, Aph e Syl Ko dimostrano non esistere) ma dal fatto che «non si comporta, appare o pensa correttamente, dove ciò che è corretto è definito da ideali bianchi ed eurocentrici» (60-61). In questo contesto, la scelta di emanciparsi dal sistema coloniale ed eteropatriarcale e dal modello di progresso e modernità da esso proposto, implica l'abdicazione dall'umanità in

[134] La traduzione italiana qui citata è stata pubblicata nel 2020. Il titolo originale è *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters.*

quanto sua diretta emanazione. Le autrici giungono quindi a ridefinire il concetto comune di "animale" al fine di costituire alleanze animali transpecie:

> L'"animale" è la categoria in cui intrappoliamo determinati corpi quando vogliamo giustificare la violenza nei loro confronti, ed è il motivo per cui la liberazione degli animali riguarda tutti coloro che sono minorizzati, perché basta un attimo per diventare un "animale" ed essere considerato sacrificabile. (Aph e Syl Ko 2017: 201)

Secondo Aph e Syl Ko, le strategie di umanizzazione dei gruppi subalterni sono dunque del tutto inadatte poiché, da una parte rischiano di sostenere implicitamente la superiorità della bianchezza e, d'altro canto, non è nemmeno possibile espungere la bianchezza dall'idea di umanità, in quanto il binarismo stesso umano/animale nasce all'interno di una logica razziale (61). Infatti, sia tale binarismo che quello bianco/nero non sono semplicemente collegati tra di loro, ma interdipendenti in quanto «tutti e quattro i termini sono utilizzati per sostenere la superiorità della bianchezza» (63).

Per queste ragioni Aph e Syl Ko propongono un attivismo antirazzista che miri allo smantellamento dello status quo rifiutando del tutto il concetto di umanità dell'uomo bianco specista (183). In questo senso, l'Afrofuturismo auspicato dalle autrici, e del quale il "veganismo nero" rappresenta una pratica, implica cercare nuovi modelli che provengano da «dentro di noi, non da ciò che sta intorno a noi a condizioni che non abbiamo creato» (207). In questo modo, viene meno anche la funzione distrattiva del razzismo — «It keeps you explaining over and over again, your reason for being»[135] (Morrison 1975) — dal momento che non ci si focalizza più sul cercar di essere parte dell'umanità per confutare l'inferiorità, ma sul risignificare l'associazione con l'animale come degradante e riarticolare la relazione con gli animali non umani (206-207).

> I membri di gruppi oppressi non cercano di correggere o ridefinire l'umanità, stanno letteralmente rivoluzionando il concetto di umanità. Poiché l'opposizione umani-animale è alla base dell'interpretazione coloniale sia dell'umano sia dell'animale, sfidare l'umanità è una sfida al dualismo (Ko 2017: 184).

[135] Trad.: «Ti costringe a spiegare ancora e ancora la ragione della tua esistenza» (min. 35:46).

Come evidenziato, l'umanità come categoria politica è permeata da dinamiche di genere e sessualità: da un lato, essa conferisce riconoscimento e appartenenza al consorzio umano a coloro che si conformano fedelmente alle norme di genere all'interno di un sistema duale; dall'altro lato, infligge una punizione sotto forma di mostruosità a coloro che trasgrediscono tali norme, relegandoli all'abiezione. La creatura mostruosa, per antonomasia, esiste al di là dei confini e dei limiti accettabili, e per questo «deve essere uccisa, altrimenti il sistema collasserà» (Doyle 2019: 19). Non a caso, una delle strategie di resistenza delle persone queer è l'abdicazione dall'umanità a favore di una rivendicata mostruosità. Questa concezione è particolarmente adottata dalla comunità trans+, dove la mostruosità indica chi sfugge al sistema sesso-genere e alla norma, rappresentando un'eccezione attraverso la propria "corporeità eccezionale". In tal senso, il già menzionato mostro Medusa, è emblematico della violenza istituzionale che, attraverso la medicalizzazione e la psichiatrizzazione, riporta i transfughi di genere all'interno dei binari.

Nel testo *Sono un mostro che vi parla* (2020), Paul Preciado mette in evidenza la mostruosità di un corpo che non aderisce al binarismo di genere, proponendo una nuova epistemologia che non dipenda dal regime di visibilità eteronormativo. Indirizzato all 'École de la Cause freudienne in Francia, il testo denuncia la collusione tra la psicoanalisi, il binarismo di genere e la ragione coloniale, mettendo in luce la medicalizzazione alla quale Preciado è sempre stato sottoposto — prima in quanto donna lesbica, poi persona non binaria e uomo trans — (2020). Preciado fa riferimento al testo di Franz Kafka del 1917, *Relazione per un'Accademia*, in cui il narratore, un uomo-scimmia, racconta agli illustri scienziati le difficoltà affrontate per aver rinunciato alla propria natura animale. Questa rinuncia è stata inevitabile per evitare di trascorrere la vita come un animale in gabbia, passando così «alla "gabbia" della soggettività umana» (Preciado 2020:11). Allo stesso modo, per affrancarsi dalla gabbia dell'essere donna, Preciado ha dovuto scegliere la gabbia dell'uomo trans, subendo un processo di medicalizzazione e addomesticamento. Secondo la prospettiva psicoanalitica, mettere in discussione il binarismo di genere equivale alla psicosi, ed è per questo che Preciado si rivolge agli accademici come malato mentale, un uomo-scimmia dell'era moderna: «sono il mostro che vi parla. Il mostro che avete costruito con i vostri discorsi e le vostre pratiche cliniche. Sono il mostro che si alza dal lettino e prende parola» (11-12). La scrittura

politica diventa quindi l'unica forma di liberazione possibile, consentendo la visibilità di ciò che, in un'epistemologia binaria, è condannato all'invisibilità, praticando quella che lui definisce «insubordinazione epistemologica» (51).

Sottile è un'attivista trans e no tav, performer e autrice di *Mostruositrans* (2020), che definisce sé stessa una «punkastorie, un'anarkekka, una botanofila, una suburbana, una terrona e una scavalcamontagne»[136], utilizzando termini ibridi, composti e immaginifici che restituiscono la cifra del suo stile e del suo pensiero fuori norma. Il tema della mostruosità trans è affrontato da Sottile per tematizzare un'eccezionalità non riducibile e non assimilabile a nessuna norma egemonica e per proporre una «alleanza transfemminista fra le creature mostre» (2020). Tanto in *Mostruositrans*, quanto nello spettacolo musicale *Mostri e Fiere* — da cui il testo scritto deriva, in un rapporto significativamente "inverso" — consistono nella messa in scena di un *freak show* di creature mostruose, in cui vengono narrate le storie di personaggi, di finzione e no, che hanno osato rompere le gabbie della normatività di genere. Per Sottile, autodefinirsi creature mostre significa aprire il vaso di Pandora per visibilizzare il privilegio naturalizzato, rifiutando l'assimilazione alla norma e l'addomesticamento:

> Noi creature mostre non vogliamo dirvi che è tutto a posto, né tranquillizzarvi; non abbiamo intenzione di guarire, normalizzarci, redimerci; non vi chiediamo perdono, pietà, indennità, incolumità. Non vi chiediamo di lasciarci integrare nella vostra società. (Sottile 2020: 16)

La mostruosità, o meglio la "mostruositrans", rappresenta un'esplicita manifestazione di intenti ed esemplifica un cambio di paradigma nell'attivismo delle persone trans e queer: non si tratta più di cercare di ottenere una maggiore tutela dei diritti all'interno del sistema esistente, ma di cambiare il sistema stesso. Opponendo la "mostruosità" alla "favolosità", termine a lungo usato dalla popolazione LGBTQ+ per descrivere il loro stato di creature fuori norma ma in fin dei conti «superficiali […] appagati e contenti in questa società» (60), Sottile intende rovesciare le carte in tavola. Considerando il fatto che alle persone fuori della norma egemonica viene attribuito un grado inferiore di umanità, Sottile rivendica la loro mostruosità. Nel suo immaginario freak show convivono creature del mondo "reale" e della narrativa, escluse dalla norma umana e rinchiuse in gabbia per il diletto degli spettatori. Il rischio, mette

[136]All'interno della sua presentazione nel sito web: https://filosottile.noblogs.org/filo-chi/

in guardia Sottile, è quello di schierarsi inconsapevolmente dalla parte degli spettatori, invece di rendersi conto di trovarsi dall'altro lato del recinto e di impegnarsi attivamente per rompere le gabbie:

> Noi siamo le creature mostre, stiamo dall'altra parte del recinto e invece di passare il tempo ad autoinfliggerci profonde ferite potremmo rivendicarci la nostra bruttezza, abbracciare la nostra mostruositrans, che è allo stesso tempo una condizione e un'attitudine, e lavorare per abbattere il recinto, affrancarci, trovare le nostre vie, prenderci cura di noi. (2020: 54)

Queste alleanze tra creature mostruose, necessarie a rompere il recinto, costituiscono secondo Sottile il transfemminismo stesso (56), inteso come movimento «orizzontale, plurale, composito, meticcio, frammentario persino e conflittuale» (57). La mostruosità, in quanto allontanamento dall'umanità, si manifesta come una forma di esistenza che abita gli interstizi, i margini del centro, le terre di nessuno fuori dai binarismi di centro/periferia, nord/sud, attivo/passivo, uomo/donna, etero/gay. La mostruosità rappresenta quindi l'imprevisto nel sistema-mondo coloniale e patriarcale, e può essere considerata una caratteristica distintiva del meridionalismo transfemminista e queer, in quanto comunità in alleanza di creature mostre e declinazione del femminismo decoloniale, come verrà approfondito nei prossimi paragrafi.

3.1.2. Femminismo decoloniale

Considerando quanto detto finora sulla mostruosità come fuga dal binarismo umano/animale, emerge una stretta correlazione tra l'eccezionalità delle corporeità non egemoniche rivendicate come mostruose e la radicale contestazione delle categorie della modernità e del femminismo bianco da parte del femminismo decoloniale. Per definire il femminismo decoloniale, è importante sottolineare innanzitutto che il sistema sesso-genere fa parte del sistema coloniale stesso, il quale definisce cosa significa essere una donna o un uomo sulla base dell'esperienza europea. Come sostengono Aph e Syl Ko: «il colonialismo si fondava su diverse norme di genere sociali costituite in ambito eurocentrico in modo che, per esempio, essere una donna comportava un certo grado di bianchezza» (2017: 59). A tal proposito è importante approfondire il concetto di colonialità di genere — introdotto nel primo capitolo insieme alle altre declinazioni della colonialità: del sapere, dell'essere e del potere — come

elaborato da María Lugones. Difatti, se la colonialità di genere si occupa dell'analisi delle oppressioni legate a razza, classe e genere, la possibilità concreta di superarle prende propriamente il nome di "femminismo decoloniale" (2010: 747).

Il sistema di genere eteronormativo e binario è considerato da Lugones come il risultato di una violenta imposizione coloniale (2007: 186) e, nello specifico, della colonialità del potere descritta da Quijano (1992; 2007). Pertanto, il sistema di genere non può essere considerato universale né naturale, ma ha radici storiche ben precise: per questo motivo è fondamentale prendere in considerazione il contesto geografico e storico quando si discute di concetti come genere, orientamento sessuale e modalità relazionali e affettive. Secondo Lugones, il patriarcato da solo non è sufficiente per comprendere il sistema di genere, ma bisogna considerare anche come l'eteronormatività si intreccia con il classismo e il razzismo. La storicizzazione del genere e dell'eteronorma è quindi utile per restituire complessità al progetto decoloniale e per mettere in luce le esperienze concrete di coloro che vivono e lottano all'interno di questo sistema (187).

Nel suo saggio del 2007 "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", Lugones utilizza esempi concreti per illustrare il ruolo del genere nelle società precoloniali (ad esempio, la considerazione dell'intersessualità come terzo genere situato al di fuori di un obbligatorio binarismo), al fine di evidenziare l'impatto distruttivo e pervasivo dell'affermazione dell'eteronorma coloniale anche nelle relazioni, nelle decisioni e nell'economia. Lugones sottolinea la mutua costituzione del sistema coloniale e di genere, i quali si fondano sulla differenza razziale per il mantenimento egemonico del potere: «the colonial, modern, gender system cannot exist without the coloniality of power, since the classification of the population in terms of race is a necessary condition of its possibility»[137] (202). Tali connessioni non sono sempre state prese in considerazione dalla teoria critica femminista bianca, che a sua volta ha perpetrato una violenza epistemica considerando le proprie posizioni universali e il soggetto "donna" come monolitico. Ad esempio, il femminismo della differenza, che ha avuto un grande impatto soprattutto in Francia e in Italia negli anni Novanta, si è opposto alla costruzione discorsiva delle donne come fragili nel corpo e nella

[137]Trad.: «Il sistema coloniale, moderno, di genere non può esistere senza la colonialità del potere, poiché la classificazione della popolazione in termini di razza è una condizione necessaria per la sua possibilità».

mente, relegate al privato e sessualmente passive, senza considerare che tali attributi fossero validi solo per le donne bianche e borgesi occidentali. Di conseguenza, le donne escluse da tale costruzione sono state percepite come meno donne, meno umane e più animali, considerando che, all'interno del sistema capitalista specista, l'animalità indica un grado di infima dignità di esistenza. Le donne colonizzate e razzializzate sono dunque «understood as animals in the deep sense of "without gender", sexually marked as female, but without the characteristics of femininity»[138] (202-203). Dalla differenza dicotomica tra umani e non proliferano altri binarismi che violentemente sottomettono e gerarchizzano e che, nel loro complesso, costituiscono la "differenza coloniale", luogo di violenza simbolica e materiale. In questo contesto, le femmine colonizzate hanno come modello ideale le donne (civilizzate) e allo stesso modo i colonizzati gli uomini: ne deriva una concezione delle prime come virago selvagge e incontrollabili, mentre i secondi oscillanti tra una ipersessuale bestialità e una femminilizzata passività (Lugones 2010: 743).

Riprendendo il concetto di colonialità di genere di Lugones, secondo Françoise Vergès (2019), il femminismo decoloniale critica sistematicamente il patriarcato e le strutture coloniali e capitaliste che perpetuano la discriminazione delle donne e delle altre soggettività marginali, utilizzando un approccio che non mira a una sorellanza universale né concepisce l'emancipazione di alcune a scapito di altre. Vergès adotta una posizione critica nei confronti del femminismo francese, mettendo in luce come le donne bianche occidentali, all'interno di un sistema coloniale e capitalista, godano di benessere ed emancipazione, mentre altre donne, razzializzate e di classe bassa, vivano in condizioni molto diverse, spesso svolgendo lavori di pulizia per sostenere un mondo in cui le donne bianche possano aspirare a rompere il cosiddetto "tetto di cristallo". Il femminismo che si inserisce nel sistema-mondo coloniale, cercando di farsi spazio in un sistema strutturalmente iniquo, è definito da Vergès «femminismo civilizzazionale» o «sviluppista», in quanto contribuisce al razzismo, al classismo e all'oppressione sessuale e di genere, favorendo l'acquisizione di diritti solo per alcune donne (23). Il femminismo civilizzazionale, secondo la definizione datane dall'autrice, opera all'interno della modernità coloniale, basandosi sul persistente parallelo tra la situazione

[138]Trad.: «Considerate come animali nel profondo senso di "senza genere", sessualmente connotate come femmine, ma senza le caratteristiche della femminilità».

femminile e la schiavitù, e manifestandosi oggi nel femminismo neoliberale e nel femonazionalismo (28-29).

Vergès rintraccia la genealogia del femminismo decoloniale all'interno dei movimenti antischiavisti, antirazzisti, delle popolazioni indigene e della comunità queer, nei quali le donne subalterne hanno affermato il proprio diritto all'esistenza (19). Per questa ragione dirsi femministe decoloniali significa in primo luogo situare la propria lotta all'interno di politiche decoloniali iniziate secoli fa: «significa depatriarcalizzare le lotte rivoluzionarie» (19). Il femminismo decoloniale non è quindi una "nuova ondata femminista" né l'ultimo ritrovato degli studi di genere, ma una «nuova tappa nel processo di decolonizzazione» (20). Si tratta dunque di lottare per la giustizia epistemica, recuperando i saperi rubati dall'epistemologia occidentale, ma anche di rifiutare l'assimilazione della lotta delle donne nelle politiche neoliberali e la logica dello sviluppo che infesta l'ideologia femminista occidentale.

3.1.3. Femminismo meridionalista

Se il femminismo decoloniale implica il riconoscimento delle connessioni tra diverse oppressioni e lotte che si svolgono in diverse parti del mondo a causa della colonialità, e afferma la necessità di scardinarla per raggiungere la liberazione, allora il femminismo che parte da una prospettiva situata del Sud Europa, come quello meridionale, sardo o andaluso, è indubbiamente decoloniale. I processi di colonizzazione che hanno riguardato parti dell'Europa e che ancora persistono sotto forma di neocolonialismo e colonialità, sfruttano a proprio vantaggio le categorie di genere e sessualità: un aspetto che il femminismo decoloniale, nelle sue diverse declinazioni, considera nelle sue riflessioni. Ad esempio, Pastora Filigrana, adottando uno sguardo femminista gitano-andaluso, individua i diversi elementi culturali attraverso i quali il potere egemonico svaluta la cultura andalusa, poiché la considera insufficientemente europea, sviluppata e moderna: ciò si traduce nell'oppressione definita "andalusofobia" e che si intreccia con l'antiziganismo, il classismo e il sessismo (2019: 280). Le pratiche collettive di resistenza individuate da Filigrana rifiutano il mimetismo del femminismo civilizzazionale menzionato da Vergès e, insieme ad esso, il modello di modernità e sviluppo europeo. Si tratta di recuperare la cultura femminista, gitana e andalusa nella sua interezza,

senza che sia resa esotica o frivola da uno sguardo egemonico esterno, ma piuttosto depatriarcalizzata e decolonizzata, per costruire nuove strategie di lotta.

Similarmente, il femminismo meridionalista si configura come una manifestazione del femminismo decoloniale che, partendo dalla prospettiva del Sud Italia come punto di osservazione, rilegge l'oppressione affrontata dalle donne e dalle persone che non si conformano alla norma eterocis come intrinsecamente intrecciata all'antimeridionalismo. Il femminismo meridionalista — definito anche femminismo terrone, meridionalismo femminista e meridionalismo queer, a seconda di quale elemento si voglia mettere in particolare risalto — costituisce dunque una prospettiva adottata all'interno di analisi critiche, riflessioni accademiche e non accademiche, portata avanti anche all'interno di gruppi politici e collettivi femministi. All'interno di una prospettiva meridionalista femminista, si rivendica la politicità di abitare i margini e lo sguardo critico che tale posizionamento comporta. Si tratta di abitare i margini d'Europa, della bianchezza e del genere: come sostiene bell hooks, si tratta di essere «part of the whole but outside the main body»[139] (1984: XVII). bell hooks sottolinea che gran parte della teoria femminista è prodotta da femministe privilegiate che vivono al centro e raramente include le conoscenze e le esperienze delle persone ai margini, mancando dunque di completezza, e che per avere una visione più ampia è necessario conoscere sia il centro che i margini (XVIII). Pertanto, un punto di vista rivoluzionario, inteso come capace di portare un cambiamento, potrebbe derivare proprio da margini, in quanto fuori dal "corpo principale" ma ancora parte dell'"intero": come afferma Aph Ko, «forse la rivoluzione è sempre stata al di fuori del corpo principale» (2020: 168).

Se è evidente che la vastità e la varietà interna al Meridione, la sua mancanza di uniformità interna, rende impossibile riferirsi a un unico femminismo meridionalista, ritengo che in questa sede sia strategico nominarlo al singolare, come d'altronde accade con il femminismo decoloniale, che Vergès (2019) oppone tatticamente al «femminismo civilizzazionale»[140] (21). Come mette in luce Gallego riguardo al femminismo andaluso, l'uso del singolare permette di chiamare in causa maggiormente i femminismi egemonici che d'altro canto, senza mettere in dubbio la propria centralità, non esitano a nominarsi al singolare

[139]Trad.: «essere al margine è essere parte dell'intero ma fuori dal corpo principale».
[140] Vergés definisce femminismo civilizzazionale quel femminismo che, aderendo all'ideologia dello sviluppo, ha reso i diritti delle donne una questione di «assimilazione e di integrazione all'ordine neoliberale» (2019: 21).

(2020: 20). Inoltre, sarebbe inappropriato usare l'espressione "femminismi nel Meridione", perché ciò implicherebbe la totale elisione dell'idea di specificità locale che caratterizza il femminismo meridionalista. Questo concetto si concentra infatti sulle oppressioni strutturali che il Meridione sperimenta e sulla valorizzazione di una cultura propria, ritenuta legittima e degna di essere ascoltata; elementi che non sarebbero presenti nel generico concetto di femminismi del Sud Italia.

Tra le oppressioni denunciate dal femminismo meridionalista c'è anche quella esercitata dal femminismo egemonico e/o nazionale, che spesso all'interno dei movimenti stessi perpetua l'antimeridionalismo e rafforza un'immagine del Sud che serve la modernità coloniale. Un chiaro esempio di questa oppressione si manifesta nell'affermazione che il Sud Italia è essenzialmente patriarcale, omofobo e razzista. Questa idea attribuisce questi comportamenti a stereotipi e pregiudizi, ignorando però il contesto più ampio dell'eteronormatività. Inoltre, questa prospettiva adotta un punto di vista classista e uniformante, mancando di una comprensione approfondita delle dinamiche sociali e culturali sottostanti. Non problematizzando la Questione meridionale all'interno delle proprie riflessioni, il femminismo nazionale naturalizza implicitamente il Sud come meno femminista e in generale meno attivo politicamente, riaffermando così il pregiudizio neocoloniale dell'immobilità meridionale e trascurando le resistenze e le lotte che da molto tempo si svolgono in questi territori. Inoltre, tale approccio tende a considerare il Sud come un'entità omogena, caratterizzata da povertà e da una cultura eteropatriarcale. Questa concezione, se declinata al femminile, si traduce, parafrasando Mohanty (1988: 334), nella figurazione ontologica della Donna Meridionale[141]: intrinsecamente povera, oppressa, sottomessa, eterosessuale, cisgender e maschilista. Seguendo la logica della modernità, le persone LGBTQ+ meridionali non vengono riconosciute come parte di una comunità politica, con istanze e lotte proprie, ma sono considerate solo come singoli individui oppressi e desiderosi di emigrare nel "civile nord". Proprio per emanciparsi da queste prospettive paralizzanti e opprimenti, il femminismo meridionalista si posiziona criticamente verso le categorie date dalla logica della

[141] Per una spiegazione del concetto coniato da Mohanty di Donna del Terzo Mondo e per un approfondimento sulla proposta di applicarlo, con le dovute differenze, al Meridione, si vedano i paragrafi 1.3 e 2.1.

modernità, cercando di costruire le proprie categorie all'interno dell'orizzonte transmoderno proprio del Sud.

Pastora Filigrana (2019), nel suo studio sull'inferiorizzazione della cultura gitano-andalusa, evidenzia che il potere egemonico mira a rendere subalterno ciò che potrebbe costituire una minaccia per l'ordine vigente (239). Filigrana si sofferma su un gruppo sociale specifico, quello delle donne povere e razzializzate della periferia spagnola dell'Andalusia[142] e si domanda quali siano le caratteristiche principali del loro modo di vivere che risultano così minacciose per il potere egemonico (240). Individua così le pratiche di vita e socialità tipiche della società andaluso-gitana, che promuovono modelli alternativi di produzione e consumo rispetto a quelli dominanti, un'organizzazione sociale mutualistica e forme di autogestione dei conflitti propri (246). Queste forme di esistenza risultano così divergenti rispetto al sistema-mondo capitalista che, affinché quest'ultimo continui a perpetuarsi, vengono rese attraverso stratagemmi come la ridicolizzazione, l'invisibilizzazione, ma anche la criminalizzazione e la sterminazione. Proprio per queste ragioni, Filigrana ritiene siano la chiave di volta dell'emancipazione andalusa (246). Proprio come all'interno del pensiero transfemminista meridionalista, Filigrana sostiene che l'unica emancipazione possibile consiste nel prendere coscienza del proprio posizionamento e costruire dei modelli di emancipazione a partire dai riferimenti culturali e sociali di determinati luoghi, invece di aderire a un modello di emancipazione occidentale e bianco:

> Las mujeres andaluzas y gitano-andaluzas albergan en sus prácticas colectivas de vida estrategias de resistencia al capitalismo, al patriarcado y al colonialismo que deben ser pilares en los discursos y prácticas feministas. Es el momento de poner en valor esta herencia escondida bajo las categorías de no modernas o no desarrolladas porque en ella reside la potencialidad de las luchas venideras. Nuestra alianza en este reto son las prácticas feministas del Sur global. Hemos venido a cambiarlo todo[143] (246).

[142] Filigrana compie un'opera di definizione puntuale di questi termini dal momento che non sono usati in maniera essenzialista: con "donna" intende qualunque soggettività che non sia quella dell'uomo eterocis egemonico; "povera" è quella persona sottoposta al ricatto lavorativo per provvedere alle proprie necessità basilari; "razzializzata" identifica quelle persone identificate come gerarchicamente inferiore in un determinato gruppo sociale; "periferia" indica quelle zone, al di là della collocazione geografica, in cui gli abitanti sono considerati meno umani.

[143] Trad.: «Le donne andaluse e le donne gitano-andaluse custodiscono nelle loro pratiche collettive di vita strategie di resistenza al capitalismo, al patriarcato e al colonialismo che devono essere pilastri nei discorsi e nelle pratiche femministe. È il momento di valorizzare questa eredità nascosta sotto le categorie di non moderne o non sviluppate perché è in essa che risiede il potenziale delle lotte future. La nostra alleanza in questa sfida sono le pratiche femministe del Sud globale. Siamo qui per cambiare tutto».

Adalgiso Amendola nel suo saggio *La norma dello sviluppo, la rottura meridiana* (2014) si interroga sulla funzione del modello "sviluppista" esaminando le politiche implementate nel corso della storia per modernizzare il Sud Italia e individuando possibili punti di rottura e strategie di sovversione (51-52). In questo contesto, critica il «meridionalismo dello sviluppo», un atteggiamento paternalista proprio delle sinistre, e considera il dualismo sviluppo/sottosviluppo l'elemento fondante della stessa Questione meridionale (54). Secondo Amendola, lo sviluppo costituisce infatti «la norma fondamentale della costruzione dei dispositivi di controllo sul Sud e sulla forza delle migrazioni interne» (55). L'autore individua nel fallimento dell'industrializzazione del Sud un rifiuto della produttività sviluppista da parte delle persone meridionali (56). Ed è proprio il rifiuto del «buon ordine dello Sviluppo, la legge del Padre dell'integrazione neocapitalista» che viene mutato in colpa, mancanza morale e stigmatizzazione del Meridione: questo «viene raccontato nella lingua del debito, della povertà, della mancanza, proprio per bloccarne la pericolosa carica di autonomia e rifiuto» (57-58). Secondo Amendola, la chiave della rinascita del Meridione consiste proprio nel rifiuto del lessico della colpa e nella «riappropriazione dei territori e della ricchezza espropriata», il che si traduce nell'esplorazione di forme di vita proprie che vanno al di là del modello sviluppista:

> Si può sviluppare una reinvenzione di un welfare dal basso, che fa leva sulla forza dell'autorganizzazione, delle esperienze mutualistiche, della capacità di autogestione: dalle stesse lotte "territoriali" emerge la rivendicazione di un reddito di base non inteso come ammortizzatore sociale, ma come arma per rompere i ricatti, e rafforzare la capacità di autogestione e di liberazione delle potenzialità di autogestire la vita dei propri territori. (Amendola 2014: 59).

Infine, un punto fondamentale del femminismo meridionalista, proprio in quanto declinazione del femminismo decoloniale, consiste nel perseguire un'alleanza tra creature mostruose (Sottile 2020) della periferia, intendendo per periferia proprio «aquellas zonas sociales situadas por debajo de la línea del ser, independientemente de su situación en el mapa global»[144] (Filigrana 2019: 293). Il femminismo decoloniale costituisce dunque un invito

[144] Trad: «Quelle zone sociali situate al di sotto della linea dell'essere, indipendentemente dalla loro posizione sulla mappa globale».

a liberarsi dalle “gabbie” in cui le soggettività non normative sono state confinate per essere addomesticate, e uno stimolo a rivendicare un’alterità totale, mostruosa e indocile. In questa prospettiva, Françoise Vergès sostiene che il «femminismo di *marronage*» offra al femminismo decoloniale un collegamento con le lotte antischiaviste e che, come il *marronage* offriva la speranza di un futuro quando questo era legalmente vietato, così il femminismo decoloniale costituisce una «promessa radicale» (33), un’alternativa alla naturalizzazione delle oppressioni. In questo modo, Vergès fa emergere la dimensione utopica del femminismo decoloniale, che funge anche da serbatoio immaginativo da cui trarre energie per concepire mondi nuovi che rifiutino la pervasività della colonialità neoliberista.

3.1.4. Nuove categorie di pensiero terrone

Attraverso la prospettiva femminista meridionalista finora esposta, è possibile offrire una lettura più complessa e articolata dell’uso del termine "terronə”, usato come forma di riappropriazione e posizionamento politico all’interno del contesto accademico, associativo e dei movimenti sociali femministi e queer meridionali. Il termine terronə, nato con intenzione denigratoria da parte dalle persone del Nord Italia contro gli immigrati meridionali nel Settentrione, si riferisce spregiativamente alla terra, dunque al lavoro agricolo, rendendo esplicita l’associazione, proprio dell’archivio coloniale, tra terra, non modernità e sud. È interessante notare che, nei contesti femministi in cui è stato ed è adoperato, esso è spesso associato a concetti che rimandano alla sfera semantica della queerness e alla sua obliquità. Inoltre, attraverso l’adozione di prospettiva decoloniale, il concetto di terronə può discorsivamente opporsi, proprio in virtù del suo legame con la terra, la migrazione e la marginalità, alla modernità del sistema-mondo coloniale, andando a dialogare anche con l’orizzonte teorico della queerness per via della posizione transnazionale e transmoderna del Meridione. In questa prospettiva, il vocabolo terronə non solo rappresenta una riappropriazione di un insulto, ma ha anche il potenziale per diventare una categoria epistemica e un quadro teorico da utilizzare per riconcettualizzare il Sud Italia. Chiaramente, tale termine non possiede intrinsecamente le caratteristiche che gli vengono attribuite all’interno della prospettiva femminista meridionalista e il suo significato varia a seconda del posizionamento della persona che lo pronuncia. Le persone meridionali hanno infatti

reinterpretato e utilizzato il termine in diversi modi e contesti, incluso all'interno di movimenti politici di destra o che non mettono in dubbio il sistema di modernità coloniale in cui si trovano[145].

Pertanto, per far emergere la dimensione transnazionale del termine e sottolineare come questo si basi su una specifica gerarchia di potere, è essenziale contestualizzarlo storicamente e considerare le sue radici discriminatorie e razzializzanti. L'uso dispregiativo del termine si inserisce infatti in un contesto discorsivo coloniale di orientalismo interno, in cui le persone vengono definite terrone a causa della loro alterità meridionale. Secondo un articolo di approfondimento di Luca Lo Re (2017), pubblicato dall'Accademia della Crusca, una delle prime definizioni del termine è stata redatta nel 1950 da Bruno Migliorini, all'interno dell'appendice al *Dizionario moderno* di Alfredo Panzini. Secondo la voce del dizionario, il termine indica il modo in cui «gli italiani settentrionali chiamano gli abitanti delle regioni meridionali (più o meno, da Roma in giù)» e ha origine nelle grandi città del Nord Italia con il senso di "contadino", per poi essere esteso alle persone meridionali in quanto solitamente dedite a tale attività. Il dizionario indica anche altre possibili etimologie, sostenendo che il termine si potrebbe interpretare:

> come frutto di incrocio fra terre(moto) e (meridi)one; come "mangiatore di terra" parallelamente a polentone, mangia polenta "italiano del nord"; come "persona dal colore scuro della pelle, simile alla terra"; o, ancora, come "originario di terre soggette a terremoti" (terre matte, terre ballerine). (Lo Re 2017).

Lo Re (2017), mettendo in luce l'esistenza di cognomi con la radice "terron-" e la presenza di significati simili anche in altre lingue romanze, suggerisce che si tratti di un termine molto antico, con un significato sicuramente legato alla terra (forse indicante un «cumulo di terra derivante dall'aratura», che in seguito ha assunto il significato di «contadino»), e sostiene che non vi siano attestazioni d'uso nel Sud Italia. Per queste ragioni, sostiene che le due opzioni più probabili sono che venisse usato, in maniera neutra, per riferirsi alle persone immigrate dal meridione che si occupavano di lavoro agricolo, oppure che questo termine, già

[145] Per esempio, il libro di Pino Aprile, *Terroni. Tutto quello che è stato fatto perché gli italiani del Sud diventassero Meridionali*, che fu uno dei best seller del 2010, adotta una visione "meridionalista" che nulla ha a che vedere con la prospettiva critica sul Meridione, dal carattere decoloniale e femminista, alla quale si fa riferimento in questa trattazione.

in uso al Nord come insulto, fosse usato per connotate spregiativamente «chi assumeva un comportamento rozzo riconosciuto tipico dei contadini» (Lo Re 2017). Ad ogni modo, ciò che risulta chiaro dalla ricerca di Lo Re, è che il termine assuma definitivamente una connotazione negativa una connotazione negativa legata agli immigrati meridionali al Nord nel momento in cui Migliorini scrive la sua voce del dizionario, dunque nel 1950.

In generale, se ne deduce che le persone meridionali sono associate al lavoro della terra, che viene considerata come l'elemento subalterno del binarismo natura/cultura, che oppone l'agricoltura allo sviluppo, all'industria, all'urbanizzazione, alla velocità e, in ultima istanza, alla modernità. Pertanto, la definizione delle persone meridionali come terrone da parte degli abitanti delle città settentrionali si inserisce perfettamente nel paradigma del progresso che associa la campagna e i suoi valori – e dunque per estensione l'intero Sud Italia – al sottosviluppo. A tal proposito, Maria Livia Alga (2018) nota che, nonostante l'appellativo terronə potrebbe potenzialmente avere un semplice valore descrittivo rispetto alle attività allora prevalenti nelle due parti del paese — una a prevalenza rurale e l'altra maggiormente industrializzata —, così effettivamente non è, dal momento che sul mondo rurale pesavano già ampliamente determinate caratteristiche stereotipiche che lo associavano all'arretratezza, partecipando così alla creazione dell'Altro meridionale (15). Inoltre, Alga sottolinea che tale termine, usato nel Settentrione in riferimento agli operai meridionali immigrati, rivela chiaramente la matrice classista del rapporto tra Nord e Sud del Paese.

L'utilizzo di terronə come categoria epistemica, dunque, fa riferimento al suo contesto di origine, evidenziando una marginalità intrinsecamente transmoderna e diasporica, le cui stesse radici sono legate alla storia migratoria e alla questione di classe. Nel suo testo *Etnografía terrona de sujetos excéntricos* (2018), Alga descrive la sua ricerca etnografica femminista, che indaga i movimenti sociali di donne lesbiche, migranti e razzializzate presenti a Verona e a Palermo, come un'etnografia terrona. Per Alga, infatti, è la pratica stessa di investigazione a essere terrona: l'aggettivo serve a mettere in luce il posizionamento della ricercatrice come nativa ed emigrante, collegando la sua presenza e le sue emozioni a una pratica dichiaratamente non neutra (18). Inoltre, facendo riferimento all'origine storica del termine terronə, tale attributo viene utilizzato anche per definire lo spazio culturale della ricerca come spazio di conflitto (18), che viene tematizzato e problematizzato da Alga

all'interno di un quadro teorico postcoloniale. Partendo da queste considerazioni, Alga stabilisce un parallelismo tra la pratica etnografica terrona e quella *mojada*[146]. Quest'ultimo termine fa infatti riferimento a una prospettiva di studio e una forma di resistenza che, derivando dall'inversione postcoloniale di un insulto, intende esprimere una visione incarnata dell'antropologia e la volontà di "sbiancare" la pratica etnografica stessa (18-19). In questo senso, è interessante notare che Alga, posizionando la propria ricerca e sé stessa in quanto ricercatrice come terrona, non intende tanto situarsi geograficamente in un contesto nazionale, quanto adottare una prospettiva politica e teorica transnazionale, in cui lei si colloca come nativa e postesotica.

Alga ritiene che tale parallelismo tra pratica etnografica terrona e *mojada*, ma anche chicana e latina, è reso possibile dall'esistenza di una rete di alleanze transnazionali «de lugares, antropólogos y activistas, con experiencias vitales fundamentales, que cruza las fronteras y hace posible este desplazamiento epistemológico»[147] (19). La prospettiva transnazionale riveste, infatti, un ruolo cruciale nel suo lavoro etnografico poiché le consente, nell'analizzare contesti sociali veneti e siciliani, di evitare la reiterazione del paradigma dello sviluppo, di decostruire la visione dicotomica del Nord civile e del Sud arretrato, e, infine, di mobilitare il Sud, considerando che esso può costituire sia un nord nella prospettiva delle persone migranti, sia la frontiera meridionale di tutta l'Europa (20-21).

A radice di queste osservazioni, è particolarmente interessante rilevare l'uso del termine all'interno di contesti politici e accademici italiani che sostengono istanze queer e femministe. Come evidenzia Michela Baldo (2017) nella sua analisi sull'uso del termine queer in alcuni collettivi transfemministi italiani, alcuni gruppi politici fanno consapevolmente proprie l'etichetta "terrona", associando il termine ad altre dimensioni di intersezione e considerando il Sud come un margine «dal quale osservare fenomeni sociali di costruzione di un altro razzializzato, misogino e arretrato nelle cronache nazionali sulla violenza» (4). Ad esempio, il collettivo *Laboratoria Transfemminista Terrona Napoli* definisce le persone che ne fanno parte come «persone trans, femminelle, tatore e favolosità oltre i generi e le specie» e «soggettività

[146] Il termine "mojado/a" — letteralmente "bagnato/a" — si riferisce dispregiativamente alle persone messicane che emigrano clandestinamente negli Stati Uniti e sono chiamati così perché si "bagnano" — e avvolte affogano, come nota Alga (18) — nel Rìo Grande.

[147] Trad.: «di luoghi, antropologi e attivisti, con esperienze di vita cruciali, che attraversa le frontiere e rende possibile questa dislocazione epistemologica».

queer, precarie, terrone diasporiche e polentone solidali» (2). Anche il *Collettivo Smaschieramenti* di Bologna, in occasione di una manifestazione femminista nazionale organizzata da *Non una di meno,* annuncia la propria partecipazione «come lelle, froce, trans*, puttane e terrone con uno spezzone transfemminista queer aperto a tutt* coloro che fanno della lotta alla violenza eteropatriarcale, all'eterosessualità obbligatoria e al binarismo di genere una priorità» (3). Anche nel contesto accademico, si riscontra questa associazione di termini, come nel saggio *Tempo di essere incivili* (2016) del gruppo di ricerca formato da Alessia Acquistapace, Elia A. G. Arfini, Barbara De Vivo, Antonia A. Ferrante e Goffredo Polizzi, in cui il termine terrone viene usato in associazione a "froce" e "queer". Nel testo, le espressioni «queer meridionali» e «froce terrone» (61-63) si alternano senza una variazione percettibile di significato, per indicare una soggettività politica che si oppone ai discorsi omonormativi e omonazionalisti che utilizzano la retorica della civiltà per estendere i diritti civili alle persone LGBTQ+. Anche in questi casi, il termine terronə non si riferisce soltanto a una posizione geografica ma richiama una postura epistemica che rifiuta la logica del progresso, dell'evoluzione e del decoro. Di fronte a un discorso in cui i diritti delle persone LGBTQ+ sono considerati una questione di progresso, di "tenere il passo con" un Nord civilizzato che fa ampio uso di retorica nazionalista e normativizzante per legittimare l'esistenza di persone non eterosessuali e non cisgender, il terronə incarna l'abietto, l'incivile, il non addomesticabile. Le «froce terrone» (61) si oppongono alle strategie neoliberiste di assimilazione portate avanti da alcune associazioni LGBTQ+ nazionali istituzionalizzate, rifiutando il paradigma del progresso su cui queste strategie si fondano.

3.2. MERIDIONALISMO E QUEERNESS

3.2.1. La polisemia del queer

L'epistemologia meridionalista femminista e queer nomina e illumina spazi di esistenza interstiziali, sfumati e indefiniti, ovvero ciò che storicamente è stato escluso dalla denominazione e costretto a materializzarsi solo all'interno delle categorie binarie e gerarchizzate della produzione epistemologica egemonica. In questo senso, il transfemminismo meridionalista può essere inserito all'interno della teoria queer, considerando la queerness proprio come la mostruosità dell'indeterminatezza, del non

autoevidente, del polisemantico e del corpo-territorio di frontiera. Le alleanze meridionaliste, che pluriversalmente abbracciano soggettività e istanze diverse e non omogenee sulla base di una scelta di lotta comune, sono dunque alleanze queer: una comunità di «alleanza transfemminista fra le creature mostre» (Sottile 2020) che esiste al di là dei confini predefiniti di genere e nazione. La mostruosità consiste nel rappresentare una soggettività non aderente alla norma, che sfugge alle sirene dell'assimilazione e abita orgogliosamente la marginalità. Essa rappresenta l'imprevisto del sistema coloniale eteropatriarcale, ciò che non soddisfa pienamente i requisiti di umanità. Fare quindi riferimento a un'epistemologia meridionalista, transfemminista e queer significa riconoscere lo status di «soggetto politico [di] qualsiasi corpo vivente, senza che l'assegnazione sessuale o di genere sia la condizione che rende possibile questo riconoscimento sociale o politico» (Preciado 2020: 51). Ciò implica che i corpi silenziati, invisibilizzati e ingabbiati nei generi «prodotti dal regime patriarco-coloniale della differenza sessuale, oggi parlano e producono un sapere su sé stessi» (51). In questa prospettiva, il meridionalismo queer è un pensiero critico che mette in discussione il sistema-mondo coloniale eteropatriarcale, rintracciando ed evidenziando le intersezioni tra la queerness e la meridionalità, partendo dalla propria mostruosità.

Il termine queer[148] non ha un significato univoco, chiaro e oggettivo, ed è proprio in questa sua duttilità che risiede il suo senso più profondo e la sua utilità concettuale. Come sottolinea Silvia Antosa (2012), l'uso del termine queer non è omogeneo, il che implica che chiunque lo utilizzi debba posizionarsi preliminarmente rispetto a questo concetto (9). Eve Kosofsky Sedgwick (1993) esplora la polisemia della parola queer, osservando come essa possa essere utilizzata per indicare una vasta gamma di significati in cui genere e sessualità non sono visti come un blocco monolitico di senso: rappresenta una «rete aperta di possibilità, falle, sovrapposizioni, dissonanze e consonanze, lacune ed eccessi di significato» (162). Ad esempio, queer viene usato genericamente, per identificare la non conformità alla norma eterocis, ma può essere esteso anche ad aspetti non direttamente legati al genere e alla

[148] Mi sembra superfluo in questa sede aprire un discorso storico ed etimologico sull'impiego del termine queer in ambito politico e sociale, ma è sì rilevante sottolineare che "il queer" nasce due volte: in una conferenza accademica del 1990 tenuta da Teresa De Lauretis (si veda De Lauretis 1999) e nell'ambito dell'attivismo grazie alla *Queer Nation*, associazione LGBT creata da ACT UP nello stesso anno (per una traduzione italiana del *Queer Nation Statement*, si veda Bernini, Brusa, Gainsforth 2022). In entrambi i casi il termine è legato alla resistenza all'assimilazione al sistema neoliberale e all'omonormatività.

sessualità, come la razza, l'etnia e la nazionalità, per «rendere finalmente giustizia alle complessità frattali di linguaggio, colore della pelle, migrazione, stato» (163). In sostanza, secondo Sedgwick, queer è un termine con una vocazione soggettiva che richiede l'uso della prima persona singolare. Infatti, a differenza dei termini gay, lesbica, bisessuale, transgender ecc., categorie apparentemente empiriche, oggettive e descrittive, la queerness richiede un posizionamento soggettivo e una dichiarazione d'intenti (164).

In questa sede, il concetto di queer è usato principalmente in quattro modi: in riferimento alle teorie queer che criticano il sistema sesso/genere e l'ordine eterosessuale; per indicare la dissidenza dal sistema sesso-genere di singole persone, qualora queste non si autodefiniscano altrimenti; come categoria utile per interpretare la posizione transnazionale e transmoderna del Meridione; come aggettivo per indicare un nuovo tipo di meridionalismo. È proprio partendo dalle teorie queer, insieme al quadro teorico già delineato di decolonialità, postcolonialità e femminismo riguardante il Meridione, che la queerness viene intersecata e messa in dialogo con la meridionalità e il meridionalismo. Vengono dunque considerate queer quelle teorie critiche che sostengono la radicale messa in discussione della norma all'interno del sistema-mondo coloniale ed eteropatriarcale, evidenziando i binarismi gerarchici sottostanti alla logica categoriale della modernità. La critica queer non riguarda quindi solo le questioni direttamente inerenti alle vite e alle politiche della comunità LGBTQ+, ma abbraccia le molteplici dimensioni delle oppressioni. Una critica queer al sistema è anche una critica al razzismo, al colonialismo, al capitalismo e ai fenomeni che derivano dall'incrocio di questi ultimi, come il femonazionalismo e l'omonazionalismo.

Inoltre, è considerato queer il posizionamento meridionale in quanto luogo di frontiera, liminale, diasporico e transmoderno. Come sostiene Anzaldùa nel suo celebre testo *Borderland: La frontera* (2022: ed. orig. 1987), mescolando significativamente il termine queer a tante altre soggettività oblique, queer è chi transita la zona di frontiera ed è — aggiungo — la frontiera stessa: «nella terra di confine vivono *los atravesados*: gli strabici, i perversi, i queer, i seccatori, i bastardi, i mulatti, i mezzosangue, i mezzomorti; insomma quelli che oltrepassano, superano o passano attraverso i confini del "normale"» (22). La queerness non coincide totalmente con l'identità sessuale anche nel pensiero di Jack Halberstam (2010: ed. orig. 2005), il quale utilizza il termine "queer" per definire uno spazio-tempo divergente dalle

istituzioni della famiglia eterosessuale e riproduttiva (125). In questo contesto, il termine queer va dunque a indicare anche «logiche e modalità organizzative non normative che governano comunità, identità sessuali, attività e corpi nel tempo e nello spazio» (132). La polisemia della parola queer consente di immaginare le terre meridionali come terre "storte" rispetto alla norma settentrionale, ma anche devianti a causa della loro posizione marginale, che apre la strada a riflessioni sulle frontiere, sul Mediterraneo, sui confini e sulla liminalità. Infine, queer rappresenta anche un tipo di meridionalismo che si oppone all'ordine patriarcale e nazionalista per costruire immaginari utopici da cui trarre energia per costruire nuovi mondi.

3.2.2. Queer in Italia

L'utilizzo del termine queer in un testo italiano e in riferimento al contesto italiano solleva molti interrogativi sull'opportunità della sua adozione poiché si tratta di un termine appartenente al contesto anglo-americano che recupera un insulto che in italiano non è percepito come tale. Sorgono, inoltre, domande sulle possibili connotazioni che il termine può assumere in un contesto diverso da quello in cui è originato. Riguardo a tale questione, il libro *Queer in Italia* (2011), curato da Marco Pustianaz, offre un'indagine sulla ricezione italiana del termine attraverso un questionario somministrato a 25 persone attiviste, ricercatrici, accademiche o altre figure. Il questionario esplora, tra gli altri aspetti, l'opportunità di tradurre o mantenere invariato il termine, i testi e gli autori queer di riferimento, l'impatto della teoria queer sulla produzione teorica italiana e la relazione del queer con termini identitari come gay, lesbica, ecc. La metodologia stessa adottata in questo testo — caratterizzata dalla pluralità di posizionamenti, esperienze e questioni che non si cerca di ricomporre in un universo di senso compiuto né di trarre delle conclusioni definitive — riflette l'essenza stessa del queer in tutta la sua dimensione di magmatica non finitezza. Nella postfazione, Pustianaz illustra la genesi del testo: di fronte all'incertezza nel delineare in modo univoco l'applicazione del concetto di queer in Italia a causa della mancanza di un discorso strutturato, decide di esporre questa "fragilità" e di esplorarla fino in fondo: «non dando una risposta ma dandone troppe: moltiplicare le posizioni, cercando invece di una sintesi una proliferazione rizomatica. Non era forse questa una strategia di risposta queer?» (148-149).

La problematicità dell'uso del termine queer in contesti diversi da quelli in cui ha avuto origine è messa in luce da Maria Livia Alga (2018) nell'introduzione metodologica alla sua etnografia, che include interviste a membri della comunità LGBTQ+ di Palermo. Alga decide di non utilizzare il termine queer poiché lo ritiene non rappresentativo di contesti che «proceden de universos lingüísticos distintos que el anglófono y de otros mundos de significación de sí mismas, ajenos y exteriores al léxico de lo queer o, por lo menos, a sus formas de difusión hegemónica[149]» (23). Inoltre, l'autrice esplicita la sua intenzione di mettere in evidenza e valorizzare la capacità creativa e politica di quei collettivi nella loro specificità, senza cercare di uniformarli a una visione predefinita. Pertanto, in questa prospettiva, Alga preferisce definire le soggettività protagoniste della sua ricerca "eccentriche" (23).

Il concetto di eccentricità va oltre la semplice proposta di traduzione di queer: richiama un'intera genealogia di significati e assume il ruolo di una figurazione che illumina la questione spaziale e geopolitica di ciò che, in questo contesto, definiamo queerness. Il soggetto eccentrico è strettamente legato al concetto di dis-locazione, poiché la sua etimologia greca significa "fuori dal centro", mentre in italiano assume il significato di "insolito, fuori dal comune, stravagante" (23-24). Questo concetto permette di nominare contemporaneamente una soggettività che non si conforma alle norme di genere egemoniche e la sua posizione spaziale marginale. Alga aggiunge inoltre che, in quanto contrario di "concentrico", «la palabra indica algo que no tiene el mismo centro, y no solo el estar fuera de un centro reconocido»[150] (24). I soggetti eccentrici non sono quindi considerati estranei al sistema-mondo, bensì riconoscono le loro esperienze e il loro mondo simbolico – lingue, contesti, relazioni – come centri della loro lotta (24). In questo senso, il concetto di eccentricità fa riferimento alla capacità creativa e alla sovversione dell'immaginario eteropatriarcale, anziché alla condizione di perifericità di questi soggetti:

[149] Trad.: «provengono da universi linguistici diversi dall'anglofono e da altri mondi di significazioni di sé stesse, estranei ed esteriori al lessico del queer o, per lo meno, alle sue forme di diffusione egemoniche».
[150] Trad.: «La parola indica qualcosa che non ha lo stesso centro, e non solo l'essere al di fuori di un centro riconosciuto».

> Más que una exclusión o una marginalidad, excéntrico evoca con fuerza toda la fantasía, la capacidad de invención y resignificación de las mujeres empeñadas en renovar los imaginarios y deshacer el orden patriarcal partiendo de ellas mismas151. (Alga 2018: 24)

Teresa De Lauretis, nel suo saggio del 1990 intitolato *Soggetti eccentrici,* definisce il soggetto femminista come un soggetto eccentrico in quanto esso opera un «continuo dislocarsi del sé da qualsiasi forma di identità, dopo aver preso coscienza delle differenze soppresse, minano il concetto di identità come qualcosa di singolare, coerente, unitario o determinato una volta per tutte» (43). In questa prospettiva, il soggetto eccentrico condivide molte caratteristiche con altre soggettività, come la *mestiza* di Anzaldùa, la *lesbica* di Witting, il *soggetto nomade* di Braidotti o L'*altro inappropriato* di Trinh T. Minh-ha. Infatti, De Lauretis sostiene che: «Lesbica, mestiza e altra inappropriata sono tutte figure di quella posizione critica (...) raggiunta attraverso pratiche di dislocamento politico e personale, attraverso i confini tra identità e comunità socio-sessuali, tra corpi e discorsi. La posizione di un soggetto eccentrico» (57). Il posizionamento eccentrico rappresenta la condizione marginale, diasporica e liminale del Meridione proprio in quanto terra di confine tra un Nord civile e un Sud arretrato: «un continuo attraversamento di frontiere, anzi un ridisegnare dei confini tra corpi e discorsi, identità e comunità» (Anzaldùa 1987: 48). Un territorio abitato da soggettività il cui vissuto, memoria e immaginario sono radicati nella migrazione e «compongono un tes(su)to di modernità diasporiche, memorie subalterne e storie di resistenza ancora da narrare» (Derobertis 2014: 160). L'eccentricità del Meridione, la sua condizione di terra di confine, in un equilibrio precario tra il Sé europeo e l'Altro extraeuropeo (Moe 2002: 18) facilita l'emergere di una soggettività epistemologica meridionale proprio grazie alla sua condizione transmoderna che gli conferisce un «vantaggio conoscitivo di guardare dal punto di vista meridionale, non solo all'Italia ma all'Europa, alla civiltà borghese e alla modernità» (297).

[151] Trad.: «Più che un'esclusione o una marginalità, "eccentrico" evoca con forza tutta la fantasia, la capacità di invenzione e risignificazione delle donne impegnate a rinnovare gli immaginari e a smantellare l'ordine patriarcale partendo da sé stesse».

3.2.3. Intersezioni tra queerness e Meridione

L'intersezione tra il concetto di "queerness" e quello di "meridionalità" presenta diverse dimensioni comuni: una di queste è rappresentata dalla condivisa condizione di marginalità. Sia nell'attivismo queer che nel meridionalismo, si abbraccia consapevolmente la marginalità e si formano alleanze trasformative al di fuori del centro del potere. Infatti, le lotte queer e meridionaliste non si limitano a riguardare una singola oppressione o a un unico gruppo sociale, ma si estendono ad altre istanze politiche, riconoscendo che i diritti hanno significato solo all'interno di una più ampia lotta per la giustizia sociale (Butler 2015: 115).

Inoltre, tanto le persone LGBTQ+ quanto le persone meridionali si discostano dalla norma: quella di genere/sessuale che identifica la norma nell'essere eterosessuale e cisgenere e quella geografica che oppone il Meridione all'italianità — presuntamente neutra ma associata all'Italia settentrionale — e al modello di sviluppo corrispondente. Entrambi i casi rappresentano soggettività divergenti che il sistema politico e sociale egemonico cerca di ricondurre alla norma di genere e geografica attraverso l'omonormatività, l'omonazionalismo e, in generale, l'assimilazione del soggetto meridionale nel sistema razionale neoliberista. In definitiva, più ci si avvicina alla norma eterocis bianca e settentrionale, maggiormente si viene accettati nella società egemonica. Se si considera dunque che la soggettività LGBTQ+ e meridionale può essere potenzialmente inglobata all'interno di tale sistema, emerge un soggetto che sfugge a questa cooptazione, rifiutando di essere addomesticato: il soggetto queer e terrone.

Un altro punto in comune tra la lotta queer e il meridionalismo è identificato da Davide Curcuruto (2022) nel rifiuto dell'Ordine del Padre, inteso come un sistema di potere che si manifesta in varie forme ed è fondato sul concetto di proprietà (22). Tale sistema si materializza nel Padrone, detentore dei mezzi di produzione, nel Patriarca, che esercita il proprio potere sui congiunti, e nella Patria, fondata sulla proprietà della terra (22). In questo contesto, il posizionamento meridionalista queer, oltre a mettere in crisi allo stesso tempo le diverse manifestazioni dell'Ordine del Padre, rifiuta attivamente la nazione, in quanto entità fondata sull'omogeneità e l'esclusione, la famiglia, intesa come nucleo eteronormativo con scopi riproduttivi, e il sistema capitalista, che crea ingiustizie sociali, se ne alimenta e le rafforza anche attraverso l'assimilazione di alcune soggettività subalterne.

Rispetto alla terminologia usata per indicare il Sud-Meridione e il sesso-genere, la prospettiva congiuntamente decoloniale e queer può suggerire dei parallelismi interessanti per illuminare ulteriormente le questioni relative al meridionalismo queer. Attraverso quest'ottica, è possibile notare che la differenza tra l'uso dei termini Sud e Meridione è simile alla distinzione tra sesso e genere. Infatti, entrambe le coppie di sostantivi sono costituite da un primo termine che si riferisce a una presunta naturalità descrittiva, mentre il secondo indica una costruzione culturale. Nel caso di Sud-Meridione, il primo termine è comunemente considerato come un indicatore neutro di collocazione geografica, mentre il secondo termine, Meridione, tende a essere visto come una formazione culturale legata alla storia, alla cultura e alle dinamiche socioeconomiche di questo territorio, così come alle peculiarità che lo distinguono dal resto del Paese. Tuttavia, analogamente al caso di sesso e genere, in una prospettiva queer, questa distinzione risulta obsoleta e finanche tendenziosa.

Augusto Placanica traccia la complessa storia del termine Meridione, che viene descritta come inscindibile dall'identità meridionale (1998). A differenza del termine Settentrione e settentrionale, di dantesca memoria, il termine Meridione, derivato dall'aggettivo meridionale, viene utilizzato solo a partire dalla fine dell'Ottocento (157). Sebbene in passato fosse comune riferirsi alla Sicilia o a Napoli come metonimie rappresentative dell'intero Sud Italia, nota Placanica, è importante considerare che prima dell'unità d'Italia non esisteva un concetto identificativo del Meridione (158). Placanica sottolinea infatti che il Sud italiano, prima di divenire "il Meridione d'Italia", con tutte le caratteristiche di alterità rispetto alla norma italiana descritte nel capitolo precedente, era «una delle tante terre meridionali del mondo», con le caratteristiche attribuite a tali luoghi all'interno di un sistema coloniale: «quello meridionale era un popolo come tutti gli altri popoli meridionali ed esotici e quasi primitivi di questo mondo, dotato – si pensava – più di cuore e di fantasia che di ragione e di riflessione» (1998: 155). Da essere un sud indistinto tra i sud, con le caratteristiche di inferiorizzazione naturalizzate che ne derivano, il Sud italiano diventa il Meridione con l'annessione all'Italia, acquisendo certe caratteristiche culturali stereotipiche specifiche.

Pertanto, sebbene il termine Sud sembri indicare un contesto puramente geografico, descrittivo e naturale, mentre il termine Meridione sembra avere connotazioni culturali e identitarie più specifiche, come la meridionalità o il meridionalismo stesso, entrambi i concetti

sono forgiati dal potere egemonico nordico anziché da semplici coordinate. Il termine sud, così come il termine sesso, materializza ciò che nomina, lo rende esistente dandogli leggibilità. Entrambi i termini, pur presentandosi come definizioni innocue, contribuiscono alla naturalizzazione della prescrizione implicita nella loro stessa esistenza e al rafforzamento dei confini. Sia che si tratti di confini geografici che corporei, tali concetti non ammettono attraversamenti proprio a causa di questa concezione ontologica dell'autoevidenza dell'esistente, sia esso un luogo corporeo o geografico.

Judith Butler (1993), riguardo alla presunta differenza tra sesso e genere, sostiene che non esiste un sesso prediscorsivo, ma che il sesso è un «ideale regolativo» (1) che si materializza nel corpo attraverso la ripetizione di certe pratiche all'interno dell'ordine eterosessuale. Butler segnala che è proprio il fatto che sia necessaria una ripetizione a rendere evidente la sua non completa stabilità. Il sesso determina dunque l'orizzonte di possibilità d'esistenza e di leggibilità di un individuo all'interno del sistema binario di sesso-genere. Partendo dal presupposto che il sesso non solo normalizza in maniera duale i corpi, ma li produce come duali, assegnando a ciascuno di essi un genere e orientandoli verso l'eterosessualità, la queerness rappresenta la devianza da questo sistema sesso-genere imposto come normale e normativo. Butler richiama il significato dispregiativo della parola queer —storto, deviato, perverso — e sostiene che essa, indicando la devianza di cui il «mondo dei normali» ha bisogno per definirsi tale, venga discorsivamente esclusa attraverso la forza performativa intrinseca al termine stesso (165). Pertanto, il termine queer affonda le sue radici nella sessualità patologizzata, nell'esclusione e nella trasgressione della «norma discorsiva entro la quale fissare i limiti della legittimità sessuale» (165).

Si può osservare come, da un lato, la materia - quindi il corpo e il territorio - venga definita attraverso una sua frammentazione faziosa da parte dei gruppi sociali che detengono il potere egemonico. Dall'altro lato come, sia il concetto di sud sia quello di sesso costringano la realtà fisica, sociale e culturale in un binarismo artificiale. Per queste ragioni, tanto il sud quanto il sesso non sono delle mere descrizioni della realtà naturale, ma rappresentano costruzioni artificiose che portano con sé pregiudizio e intenzione gerarchica. La materia stessa viene modellata e plasmata attraverso la performatività dei termini che la definiscono: così come i genitali (o meglio ancora, alcune delle loro caratteristiche legate al coito

eterosessuale) vengono assunti come segni di un intero catalogo di caratteristiche e comportamenti che coincidono con la definizione apparentemente naturale di "uomo" o "donna", allo stesso modo la vicinanza o lontananza dall'equatore viene associata a una tendenza all'arretratezza, alla dipendenza e alla povertà. Nel presente lavoro di ricerca, sia i termini Sud e Meridione che i termini sesso e genere sono utilizzati in maniera interscambiabile proprio perché, alla luce di quanto detto, non si considera vi sia una sostanziale differenza tra il "naturale" e il "costruito", visto che tanto il Sud quanto il sesso entrano nell'arena dell'intellegibilità portando già con sé tutto l'orizzonte discorsivo che li caratterizza.

3.2.4. Il sistema sesso-genere-orientamento sessuale

La prospettiva queer, e con essa l'apparato di teorie critiche che sono solitamente denominate "teorie queer", costituiscono un punto di osservazione privilegiato sulle modalità d'azione del potere nella produzione del reale. Infatti, come sostiene Federico Zappino, il genere è ciò che definisce il soggetto prima di ogni sua capacità di autodefinirsi o rinegoziare quella definizione (2016: 13). Questa considerazione viene ampliata dalla prospettiva decoloniale di María Lugones che, come si è visto, sostiene che il concetto di genere non è comprensibile se non si tiene conto della colonialità del potere e della modernità capitalista (2007).

Monique Wittig (1991)[152], rifacendosi agli studi di Colette Guillaumin[153], riflette sul fatto che, nonostante tanto la categoria di sesso quanto quella di razza siano state interpretate lungamente come una percezione fisica immediata, si tratti di una reinterpretazione di certe «caratteristiche fisiche – di per sé neutre come tutte le altre, ma segnate in quanto tali dal sistema sociale – attraverso la rete di relazioni in cui quelle caratteristiche vengono percepite» (32). Pertanto, non si tratta solo di come certe caratteristiche vengono percepite, ma del fatto che esse siano prodotte come elementi caratterizzanti: «determinate persone sono percepite come nere, quindi sono nere; altre sono percepite come donne, quindi sono donne. Il punto, tuttavia, è che per poter essere percepite unanimemente in quel modo, devono prima essere

[152] L'intervento di Wittig "The Straight Mind" fu presentato nel 1978 alla conferenza annuale della *Modern Language Association* a New York e pubblicato, insieme ad altri saggi, nel 1991.
[153] Wittig fa riferimento al testo di Colette Guillaumin (1977) "Race at nature: système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux".

state prodotte in quel modo. (32). Anche Judith Butler (1988), riprendendo la prospettiva femminista di Simone de Beauvoir e la prospettiva fenomenologica di Maurice Merleau-Ponty, sostiene che il corpo è un fatto storico: vale a dire, che assume un significato a seconda del contesto in cui è situato storicamente, geograficamente e socialmente. La sua interpretazione in termini di genere e orientamento sessuale, razza e altre categorie, è quindi sempre mediata dal contesto storico in cui il corpo si muove (79-81). Da una prospettiva decoloniale e meridionalista, ciò implica una particolare attenzione alle categorie utilizzate per comprendere determinate circostanze, evitando di applicare indiscriminatamente filtri cognitivi della modernità coloniale.

Il sistema sesso-genere così com'è stato creato dal sistema occidentale e imposto colonialmente nel resto del mondo, si basa su un ordine eterosessuale in cui le categorie di sesso, genere e orientamento sessuale plasmano i corpi in conformità a tale ordine. L'ordine eterosessuale su cui si fonda il binarismo di genere viene individuato come la radice dell'oppressione delle donne già nel 1978, quando Wittig presenta per la prima volta *The Straight Mind.* Da questa prospettiva, il patriarcato sarebbe generato dall'obbligo all'eterosessualità, in quanto il binarismo di genere esiste a partire dall'imperativo riproduttivo e si materializza nei corpi. Wittig (1991) definisce il sistema eterosessuale come un «sistema sociale che si fonda sull'oppressione delle donne da parte degli uomini, e che produce la dottrina della differenza tra i sessi per giustificare quest'oppressione» (41). In questa prospettiva, l'eterosessualità non è semplicemente un orientamento sessuale, ma un ordine del sistema e un «modo di produzione», poiché produce uomini e donne e ogni forma di relazione in maniera intrinsecamente diseguale (Zappino 2019:26). Inoltre, come evidenzia Sedgwick (1993), l'eterosessualità è così normalizzata, connaturata al sistema sociale, non problematizzata e resa invisibile, che finisce per non essere considerata parte del campo della sessualità, diventando addirittura «l'opposto del sesso», inteso, in una prospettiva foucaultiana, come segreto da confessare (166). Tuttavia, risulta molto difficile storicizzare l'eterosessualità sottraendola al reame della naturalità, dal momento che «sotto pseudonimi istituzionali come Eredità, Matrimonio, Dinastia, Famiglia, Vita domestica e Popolazione, all'eterosessualità è stato permesso di mascherarsi da Storia — quando non si è presentata essa stessa come la totalità del Sentimentale» (166).

Butler (1993) sostiene che è la ripetizione delle norme di genere, sedimentate nei corpi, a produrre il fenomeno stesso della corporeità sessuata e che ciò avviene creando corpi binari in una relazione di reciproca "complementarità", mettendo in scena l'attrazione eterosessuale come biologica (85-86). In questa prospettiva, i criteri di sesso, genere e orientamento sessuale risultano inadeguati poiché semplificano la realtà, imponendo allo stesso tempo forti prescrizioni sui corpi stessi. Gli ideali che questo sistema binario produce — l'uomo/la donna e l'eterosessuale/l'omosessuale — non solo non esistono, ma forzano la realtà corporea ed esperienziale all'interno di due rigide alternative, rendendo inintelligibile ciò che esula da tale norma (Bernini 2017: 65). Si tratta proprio dell'eccedenza che Preciado definisce mostruosa, quella che transita attraverso i confini del corpo-territorio e abita lo spazio di transito, che il sistema eteronormato cerca di rinchiudere in delle gabbie di significato: «Il mostro è colui che vive in transizione. Colui il cui volto e le cui pratiche non possono ancora essere considerate come vere in un regime di sapere e di potere determinati» (23).

La dimostrazione della violenza normativa del binarismo sessuale emerge chiaramente non solo dalla mancanza di riconoscimento accordata alle persone transgender e intersessuali, ma anche dai tentativi medici e retorici di ricondurle al binarismo stesso. Tutto ciò si riscontra ad esempio, nella retorica che considera le persone trans nate in un "corpo sbagliato" e nel conseguenziale obbligo alla medicalizzazione per "riassegnarle all'altro sesso", oppure nella chirurgia che produce "il sesso corretto" nelle persone intersessuali. Preciado in *Manifesto controsessuale* (2002) si sofferma a lungo sulla "correzione" genitale delle persone intersessuali, sottolineando come ciò renda pienamente visibile l'eteronormatività nella costruzione dei corpi. Preciado considera la differenza sessuale come il prodotto dell'ordine eterosessuale che ha inscritto nei corpi determinate norme performative, e mira pertanto a sostituire il contratto sociale chiamato "natura" con il "contratto controsessuale". Attraverso questo contratto, i corpi riconoscono sé stessi e gli altri come corpi parlanti, concedendosi di accedere «a tutte le pratiche significanti, così come a tutte le posizioni di enunciazione, in quanto soggetti, che la storia ha determinato come maschili, femminili o perverse» (13).

L'ordine eterosessuale in quanto origine del sistema sesso-genere viene messo in luce anche da Lugones (2007), che riflette sulle sue implicazioni con la colonialità. Nello specifico, sostiene che il sistema di genere non possa essere compreso considerando esclusivamente

l'oppressione degli uomini sulle donne, ma deve essere considerato inscindibile da eterosessualità, capitalismo e classificazioni razziali. Lugones propone di superare il concetto di patriarcato e spostare l'attenzione sull'«eterosessismo», che costituisce la base del sistema di genere ed è indissolubilmente legato alla colonialità. Slegare le rivendicazioni della comunità LGBTQ+ dalle ingiustizie legate al razzismo e al classismo, alimenterebbe «un'interpretazione depoliticizzata e privatistica della sessualità» (Bernini 2017:124). Come evidenziato, una delle principali differenze tra gli studi LGBTQ+ e le teorie queer, consiste proprio nella centralità dell'intersezionalità delle oppressioni. Le teorie queer criticano infatti il sistema-mondo colonialista e classista e i vari dispositivi di assimilazione, evidenziando la presenza di gerarchie e normatività anche all'interno della comunità LGBTQ+. Inoltre, le teorie queer mettono in discussione l'adesione al modello assimilazionista neoliberale che promuove l'integrazione di alcune soggettività nel sistema neoliberale a discapito di altre. Diversamente, i movimenti LGBTQ+ agiscono principalmente su un piano di rivendicazione dei diritti e possono potenzialmente supportare i dispositivi normativi e assimilazionisti elencati. Il posizionamento LGBTQ+ e queer differiscono, infine, per via della vocazione anti-identitaria di quest'ultimo.

Come evidenziano Elia Arfini e Cristian Lo Iacono (2012), quest'ultimo aspetto è indicativo della relazione degli studi queer con il femminismo, poiché gli spunti anti-identitari e anti-essenzialisti della queerness derivano storicamente dalle riflessioni avanzate dalle lesbofemministe — tra cui Adrienne Rich e Monique Wittig — e dalle donne nere e chicane — per esempio, bell hooks, Cherrie Moraga e Gloria Anzaldùa — che hanno eroso per prime il soggetto monolitico femminista bianco, borghese ed eterosessuale mettendo in campo altre categorie per denaturalizzare e storicizzare il genere e la sessualità (15-16). Inoltre, queste precoci riflessioni, spostando l'orizzonte teorico dal patriarcato all'eteronormatività, hanno reso inseparabili il sesso dal genere e dall'orientamento sessuale (17). Il meridionalismo transfemminista, posizionandosi in un orizzonte queer, è anch'esso un posizionamento non identitario, ma teorico e politico: il margine è uno spazio che viene scelto consapevolmente, e non per destino biologico, come luogo da cui agire e resistere al sistema binario colonialista. Come osserva Davide Curcuruto: «il meridionalismo queer, lungi dall'essere un posizionamento identitario, è semmai uno sguardo territorializzato nei confronti di un potere

che nelle sue svariate dimensioni definirei "Ordine del Padre"» (2022:22). Se dunque la queerness permette di andare oltre i generi, il meridionalismo qui teorizzato permette di andare oltre le nazioni, dismettendo l'appartenenza e quindi l'esclusione. Paul Preciado segnala un parallelismo tra l'esperienza trans e l'indipendentismo catalano e che può essere in questa sede comparato alla relazione tra queerness e meridionalismo:

> Devenir trans, como devenir independiente, significa que de la nación, como del género, hay que empezar por dimitir […]. La batalla, por tanto, comienza con la des- identificación, con la desobediencia, y no con la identidad. Rayando el mapa, borrando el nombre, para proponer otros mapas, otros nombres que evidencien su condición de ficción pactada. Ficciones que nos permita fabricar la libertad[154]. (2015)

Tanto il meridionalismo quanto la queerness, intrecciandosi strettamente con altre lotte e non chiudendosi in un posizionamento identitario escludente, si basano sull'alleanza. Judith Butler (2015) mette infatti in evidenza che lo stesso concetto di queer non designa un'identità, ma propriamente un'alleanza: in quest'ottica, «se l'attribuzione dei diritti di un gruppo viene strumentalizzata in funzione della deprivazione dei più basilari diritti di un altro gruppo, allora il primo gruppo è obbligato a rifiutare i termini in base ai quali vengono concessi il riconoscimento politico e giuridico nonché i diritti stessi» (115).

3.2.5. Tra l'assimilazione e l'abiezione

L'anticapitalismo è un aspetto fondamentale della queerness in quanto il sistema normativo egemonico esclude e gerarchizza gli esseri viventi usando varie armi, una delle quali è la distribuzione iniqua del capitale, inseparabile dalla questione razziale e di genere. È inoltre evidente la convergenza tra la costruzione discorsiva inferiorizzante del Sud e dei sud e lo sfruttamento capitalista. Pastora Filigrana (2019), in riferimento all'Andalusia, mette in luce come le rappresentazioni culturali, lo sfruttamento economico e il pregiudizio classista siano collegati. Dopo aver delineato la situazione di subalternità socioeconomica andalusa, afferma che per mantenere questo stato di subalternità economica è stato indispensabile costruire un

[154]Trad.: «Diventare trans, come diventare indipendente, significa che bisogna iniziare a dimettersi sia dalla nazione che dal genere […]. La battaglia, dunque, comincia con la disidentificazione, con la disobbedienza, e non con l'identità. Raschiando la mappa, cancellando il nome, per proporre altre mappe, altri nomi che evidenzino la loro condizione di finzione concordata. Finzioni che ci permettano di costruire la libertà».

immaginario e una narrativa che descrivono l'Andalusia come naturalmente subalterna, al fine di attribuire la colpa di questa situazione alle persone colonizzate (234). Questo discorso è analogo a quello che, all'interno di un sistema capitalista che dipende dalla presenza di disuguaglianze economiche, colpevolizza le persone povere per la loro condizione di povertà, ignorando che il sistema-mondo corrente è intrinsecamente capitalista e ha bisogno dell'esistenza di disparità economiche per sussistere (234). In questo contesto, risulta interessante evidenziare la convergenza, nel discorso comune italiano, tra l'essere meridionali e l'usufruire dei sussidi governativi: tali sussidi vengono stigmatizzati attraverso il concetto classista di meritocrazia e associati al carattere passivo e parassitario del Sud, che viene naturalizzato e considerato la causa della povertà meridionale.

Il gruppo di ricerca composto da Acquistapace, Arfini, De Vivo, Ferrante e Polizzi (2014) fa emergere tale questione, all'interno di una riflessione sulle intersezioni tra la retorica del progresso, la richiesta di adeguamento a modelli europei di civiltà e le politiche dell'austerity del primo decennio del secolo. Nel discorso neocoloniale che ne deriva, opporsi a questi modelli implica essere considerate persone arretrate e nostalgiche del passato, associate a un'«epoca leggendaria dell'assistenzialismo statale, della bella vita, del pubblico impiego garantito, della pigrizia» che corrisponde alla meridionalità e che, all'occorrenza, può estendersi, dal punto di vista europeo, all'intera Italia (2014: 67). Fondamentalmente, si tratta dell'immaginario coloniale risorgimentale sulla passività, l'arretratezza e l'inciviltà del Meridione, che viene riproposto in maniera pressoché invariata in contesti diversi.

Come sottolineato da Filigrana a proposito delle donne andaluse e gitane, è proprio l'essere delle persone non produttive economicamente, e che quindi la loro ricchezza non è appropriabile dal sistema, a renderle "meno umane" e non degne di diritti (2019: 294). Di conseguenza, l'umanità stessa è stabilita in base alla capacità di integrazione, o meglio ancora di assimilazione, all'interno del sistema neoliberale. In questa prospettiva, sono in atto processi di assimilazione neoliberale che conferiscono un maggiore status di umanità a quelle minoranze sessuali, di genere, razziali, etniche ecc. più accettabili socialmente.

Come sostiene Françoise Vergès, il capitalismo non esita a incorporare il femminismo liberale, individualista, civilizzazionale, o qualsiasi forma di femminismo che spieghi le disuguaglianze di genere come il risultato dell'ignoranza o di una mentalità "arretrata",

anziché riconoscerle come il prodotto di un sistema strutturalmente ingiusto (2019: 73). Allo stesso modo, Federico Zappino evidenzia che le persone LGBTQ+ e le istanze rivendicative da loro portate avanti possono essere integrate nel mercato capitalista solo se riflettono una «sostanziale identicità alle persone eterosessuali che già godono di cittadinanza politica e sociale», al fine di rafforzare l'adesione ai modelli di normatività di genere, bianchezza e produttività capitalista (2019: 61). Pertanto, le istanze femministe e quelle della comunità LGBTQ+ vengono assimilate dal neoliberalismo, che le mette a profitto, svuotandole della loro reale capacità trasformativa. Il prezzo dell'inclusione di alcune soggettività LGBTQ+ e femministe è dunque, da un lato, la loro adesione alla norma cromatica e di classe e, dall'altro, l'abiezione di coloro che non sono considerati desiderabili dal sistema neoliberale, come le persone transgender non binarie, non bianche, disabili, migranti, razzializzate e povere.

Vergès (2019) identifica il fenomeno del "femonazionalismo" come una conseguenza del paradigma coloniale del progresso e dell'idea razzista che alcuni paesi siano ostili all'uguaglianza di genere, indicando che esso si manifesta attraverso «lo sfruttamento dei temi femministi da parte di nazionalisti e neoliberali islamofobi […] e la partecipazione di femministe alla stigmatizzazione degli uomini musulmani» (76). Allo stesso modo, quelle che Vergès definisce femministe civilizzazionali, sono disposte ad accogliere le femministe del Sud solo se queste «aderiscono all'interpretazione occidentale dei diritti delle donne» (71). Ciò implica un'omogeneizzazione e addomesticazione delle lotte e, di conseguenza, l'esclusione del sapere prodotto dalle femministe del Sud globale. L'omonazionalismo[155], in maniera similare, collega i diritti civili delle persone LGBTQ+ alla civiltà come attributo intrinseco dell'Occidente, utilizzando il discorso civilizzatorio come uno strumento per affermare tali diritti. All'interno del paradigma della modernità, questa concezione giustifica posizioni razziste e islamofobe attraverso la strumentalizzazione delle istanze LGBTQ+ (76).

Un altro effetto dell'assimilazione differenziale che si concretizza nei processi di omo/femonazionalismo è, come osserva Zappino, la spoliticizzazione dei movimenti e la squalificazione del conflitto sociale (2016: 9). Attraverso la promessa o la semplice possibilità di prendere in considerazione determinate richieste a favore delle donne e delle minoranze sessuali, si assiste a uno spostamento del discorso dalla prospettiva della giustizia sociale

[155] Il termine viene coniato da Jasbir Puar in *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* nel 2007.

all'assimilazione (9). Questo porta a un processo di individualizzazione dei bisogni e dei desideri anziché mantenere l'attenzione sulla loro condizione condivisa e socialmente determinata (9). Come evidenzia anche Vergès (2019), relativamente al femminismo civilizzazionale, una delle funzioni di quest'ultimo consiste nel "pacificare" le lotte delle donne, presentandole come emanazione di una sorta di giustizia universale per far sì che il femminismo sia accettato (91).

Il dibattito sull'omonazionalismo e sul femonazionalismo inizia a emergere in Italia all'interno del movimento femminista intorno al 2007, con l'obiettivo di denunciare l'adozione di politiche securitarie e razziste che strumentalizzano la violenza contro le donne. Come viene messo in evidenza nel già citato saggio *Tempo di essere incivili* (Acquistapace et al 2014), rispetto ad altri Paesi in cui politiche e retorica omonazionaliste sono promosse a livello statale, il contesto italiano presenta una «forma peculiare di omonazionalismo dal basso e anticipatorio» (67). Sono infatti proprio alcuni dei movimenti sociali non istituzionali che si richiamano alla retorica della civiltà come elemento distintivo dell'Italia in quanto Paese europeo per aspirare all'acquisizione di diritti civili: se non per tutta la comunità, almeno per le soggettività gay e lesbiche abbastanza borghesi e bianche da poter essere incluse nella comunità nazionale (61-62). In questo contesto, il concetto di bianchezza riveste un ruolo cruciale, rappresentando una costruzione sociale che combina classe, razza e subalternità territoriale e che, attraverso la retorica omonazionalista, produce l'omosessualità come un privilegio di comunità bianche o "sbiancate" (63). Per queste ragioni, nel saggio di Acquistapace et al. viene sollevato un interrogativo riguardo il ruolo giocato dalla linea del colore in un Paese con un forte rimosso coloniale e che associa i diritti civili per le minoranze sessuali alla civiltà. Nello specifico, ci si interroga sul significato del processo di sbiancamento per una persona queer meridionale e/o razzializzata e quali possono essere le implicazioni dei movimenti diasporici:

> Nel momento in cui il sud del Mediterraneo è migrato, e migra, in massa in Italia, cosa vuol dire in termini di ricomposizione delle linee del colore il bisogno di allontanarsi dall'orizzonte simbolico del sud? In che modo è soprattutto il Meridione a entrare in gioco in questo processo di sbiancamento liberale? Cosa vuol dire civilizzarsi soprattutto per le donne e le froce meridionali? (Acquistapace et al. 2014: 63)

La norma si caratterizza da un punto di vista di classe, razza, colore, genere e orientamento sessuale, creando una forza centripeta che attira a sé le soggettività addomesticabili e produttive, rigettando quelle non utili o pericolose all'interno del sistema capitalista. L'assimilazione avviene attraverso lo sbiancamento, la civilizzazione, la privatizzazione e, soprattutto, attraverso il rigetto di ciò che, a seconda della posizione che assume nella linea del colore e nello spettro dell'eteronorma, viene considerato inaccettabile, non addomesticabile e dunque abietto.

L'assimilazione differenziale neoliberista opera sia storicamente, in termini di razza, con l'assimilazione delle persone meridionali e l'abiezione delle persone africane colonizzate, sia in termini di genere e orientamento sessuale, con l'assimilazione dei gay e delle lesbiche bianche e borghesi e l'abiezione delle persone queer razzializzate, povere, delle sex worker ecc. In sostanza, alle persone queer è richiesto di somigliare alle persone eterosessuali per essere incluse nella società neoliberale, e allo stesso modo le persone del Sud devono "civilizzarsi" per avvicinarsi al modello di progresso del Nord e allontanarsi dall'orizzonte simbolico del Sud, in un quadro transnazionale che include i processi coloniali e diasporici. Questi processi di assimilazione e abiezione si svolgono all'interno di una temporalità teleologica che assegna un passato e un presente alla geografia. L'Europa e il Nord Italia corrispondono al futuro, mentre l'Africa e il Meridione sono luoghi del passato, in una direzione geografica che si riflette nella direzione delle migrazioni, dal supposto sud barbaro verso l'Europa civile.

Partendo dunque dal presupposto che il Sud Italia è connotato come luogo dell'arretratezza e la queerness è immaginata come prodotto della modernità, è chiaro come non ci sia posto per quest'ultima all'interno dell'orizzonte discorsivo sul Meridione. Il discorso che imputa al Meridione un'omolesbobitransfobia senza paragoni nel panorama italiano è inoltre funzionale a eclissarne la dimensione strutturale che si basa sull'ordine eterosessuale e dunque sulla produzione di corpi sessualmente binari. Come evidenza Zappino (2019), l'eterosessualità rappresenta un sistema di ordinamento che classifica e gerarchizza l'esistente in maniera così pervasiva da rendere inefficace qualsiasi tentativo di contrastare l'omofobia o il sessismo. L'unico modo di affrontare tale questione sistemica consiste in una critica sistemica dell'eterosessualità (26-27).

La retorica della battaglia di civiltà per i diritti LGBTQ+, oltre ad appartenere a un immaginario profondamente colonialista, contribuisce all'obliterazione delle dinamiche e dei processi propri di ogni contesto in favore dell'indiscriminata applicazione delle categorie della modernità. Come evidenziato nei capitoli precedenti, da un lato la sessualità viene adoperata come strumento biopolitico per alterizzare il Meridione mentre, dall'altro, le diverse forme di vita, di socialità e, appunto, di sessualità, vengono derubricate a residui del passato e delegittimate. Adottando una visione meridionalista e transmoderna, si può osservare come la complessità del Meridione consista proprio nella giustapposizione e nella fusione di modi di vita Altri e di categorie strettamente legate al paradigma della modernità. Per questa ragione, una riflessione meridionalista queer non può prescindere dalla critica all'idea della sessualità come una narrazione unica che si muove su un asse teleologico.

3.2.6. Dismettere la bianchezza e mobilitare le categorie

Come evidenziato, la "differenza del Sud" è stata creata in maniera strumentale alla costruzione della nazione italiana, attraverso l'intersezione di categorie come genere, razza, classe, ecc. Nel corso del tempo, tali categorie hanno subito dei cambiamenti contestuali ai meccanismi di inclusione in ed esclusione da una piena italianità, in risposta alle contingenze storiche del momento (Polizzi 2022: 27). Partire da questa consapevolezza, unitamente all'adozione di un posizionamento meridionalista e queer, permette di aprire nuove prospettive di ricerca relativamente a categorie della modernità normalmente usate per leggere il Meridione. Due interessanti linee di indagine, che rappresentano esempi di come le categorie possono essere mobilitate, riguardano due fenomeni specificamente legati al Meridione: "omosessualità mediterranea" e "familismo".

Il primo esempio di proposta di mobilitazione di categorie della modernità riguarda la sessualità che, come è emerso, ha svolto un ruolo di fondamentale importanza nella definizione dell'alterità e dell'inferiorità del Meridione: in particolare, nel contesto del positivismo scientifico italiano di fine Ottocento, alcuni comportamenti sessuali venivano considerati segni di arretratezza e degenerazione[156]. A tal proposito, Polizzi (2022) menziona

[156] A tal proposito, si veda il paragrafo 2.3.4., intitolato "Questione razziale, genere e Meridione", della presente ricerca.

l'idea diffusa che nel Sud l'omosessualità fosse considerata una fase transitoria “normale” nel percorso di crescita dei giovani ragazzi, dunque un comportamento accettabile se limitato nel tempo e non un’identità a sé stante. In tal senso, si creava un’opposizione tra l’omosessualità come pratica di sessualità passiva nel Sud e l’omosessualità moderna e identitaria del Nord Europa (51). Giovanni Dall’Orto (1990) sviluppa il concetto di “omosessualità mediterranea” per descrivere tali comportamenti di sessualità passiva, considerandoli da un lato come parte dello sviluppo adolescenziale e dall’altro come l’unico indice di omosessualità, dato che l’omosessualità attiva veniva identificata con l’eterosessualità stessa. Secondo Polizzi, la contrapposizione tra l’omosessualità mediterranea e l’omosessualità moderna proposta da Dall’Orto si basa su una visione teleologica della sessualità e contribuisce all’esclusione dal discorso politico delle forme locali di sessualità non normative. All’interno di un’analisi sulle origini e sull’evoluzione di questi modelli di sessualità nel Meridione, Giuseppe Burgio (2021) sostiene che la concezione asimmetrica della sessualità maschile —vale a dire, che considera omosessuale solo chi svolge delle pratiche passive — sia ancora presente nel Meridione, sebbene attenuata e amalgamata con la modernità, e che in generale persista una divisione gerarchica tra «gay attivo e gay passivo» con la femminilizzazione di quest’ultimo soggetto (108-109). In definitiva, Burgio considera l'omosessualità mediterranea non come una fase storica precedente all'omosessualità moderna in un’ottica teleologica, ma come una «modalità — tra le tante esistenti — del desiderio tra uomini» (110).

Il secondo esempio proposto di critica delle categorie tradizionalmente usate per interpretare il Mezzogiorno e le sue caratteristiche, riguarda il concetto di famiglia. Come già osservato, secondo Davide Curcuruto (2022) il meridionalismo queer partecipa alla sovversione dell'Ordine del Padre e, proprio mettendo in discussione il capitalismo, il patriarcato e il concetto stesso di nazione, emerge come tema centrale di tale prospettiva di analisi proprio la famiglia nucleare patriarcale, comunemente definita "famiglia tradizionale" (22). Infatti, quest’ultima rappresenta la cellula fondamentale della nazione, il fulcro del consumismo e un simbolo della eterocisnormatività. Attraverso una prospettiva meridionalista queer, risulta fondamentale mettere in discussione l'applicazione indiscriminata di un’unica categoria di famiglia, interrogare il pregiudizio secondo cui la famiglia meridionale sarebbe la principale causa dell'immobilismo del Sud e, di conseguenza,

esplorare quali altri modelli di famiglia possono essere osservati attraverso questa prospettiva.

Nel suo studio etnografico, Maria Livia Alga (2018) narra l'esperienza di "uscita dall'armadio[157]" di una giovane donna lesbica palermitana e la reazione della sua famiglia, affrontando così il tema dell'omolesbobitransfobia e della struttura familiare nel Meridione (79-93). La sua ricerca mette in luce che concetti come "familismo" e "onore" costituiscono una premessa implicita nella maggior parte delle analisi e delle ricerche su tali questioni nel Sud Italia (92). Infatti, attraverso la categoria di familismo[158], per lungo tempo si è attribuita l'origine della gran parte dell'arretratezza del Sud alla famiglia patriarcale nucleare meridionale. Gabriella Gribaudi (1993) così descrive la famiglia come categoria discorsiva legata prettamente al Meridione, sottolineandone i paradossali pregiudizi:

> [La famiglia], con il sentimento esclusivo che infonderebbe nei suoi membri, sarebbe una delle responsabili maggiori del mancato sviluppo di una "società civile". È colpa della famiglia — qualsiasi forma essa assuma — se le istituzioni nel Mezzogiorno sono deboli, se mancano strutture organizzative comuni e forme di identità collettiva. (Gribaudi 1993: 13)

L'orizzonte di senso di tali ragionamenti risiede sempre all'interno di un paradigma di modernità che associa i "valori tradizionali" del Sud all'arretratezza, in opposizione alla libertà sessuale del Nord, considerata sintomo di progresso (Alga 2018: 80). Come sottolinea Alga, l'errore cognitivo si trova alla base del ragionamento e tali dicotomie andrebbero smontate con un'operazione di ricerca storica e antropologica che osservi come certe categorie sociali agiscano e si modifichino di fronte alle contingenze storiche (93). A tal proposito, è interessante notare come Gribaudi (1993), analizzando criticamente la categoria del familismo amorale, osservi che Edward Banfield, nel coniare tale concetto, «non era stato capace di scorgere, in una società tanto diversa da quella americana, le reti di solidarietà specifiche della società lucana. Né aveva saputo ripercorrere i fili di una complessa organizzazione parentale, fermandosi a considerare l'unità abitativa, il focolare» (1993: 14). L'analisi antropologica di

[157] "Uscire dall'armadio" è la traduzione italiana, molto usata all'interno della comunità LGBTQ+ e non solo, dell'espressione inglese *coming out from the closet*, che fa riferimento alla dichiarazione, da parte di persone appartenenti alla suddetta comunità, della propria non conformità alla norma cisgenere e/o eterosessuale.
[158] Il concetto di "familismo amorale" è coniato da Edward Banfield (1958), che si basò sull'osservazione di un piccolo villaggio lucano, Chiaromonte.

Gribaudi mira, dunque, a evidenziare la complessità delle strutture familiari nel Meridione e a sottolineare l'inadeguatezza della categoria di familismo. Andando oltre le generalizzazioni, l'autrice sostiene che «si trovano nel sud pressoché tutte le forme di famiglia possibili» (18), rendendo inoltre manifesto come la struttura della famiglia cambia nel tempo ed è legata ai luoghi e alla storia di quei luoghi.

Da questa prospettiva, è interessante osservare le diverse forme di famiglia presenti nel Meridione non come "nuove" famiglie derivanti da una queerness importata, ma come declinazioni di una varietà e difformità "tradizionale". Un esempio che emergerà più avanti nella trattazione riguarda la creazione di legami familiari non basati su vincoli di sangue tra le sex worker del quartiere catanese di San Berillo, come descritto nelle opere autobiografiche di Francesco Grasso *Davanti alla porta* (2012) e *Ho sposato San Berillo* (2019), nelle quali emerge la dimensione familiare basata sull'aiuto reciproco, sulla sospensione del giudizio, sulla solidarietà e sulla protezione[159].

3.3. IL PROGETTO TRANS-MERIDIONALISTA

La proposta meridionalista transfemminista e queer si basa sulla messa in discussione di un sistema mondiale fondato sul colonialismo, il razzismo e l'eterosessismo, che categorizza e gerarchizza i corpi territoriali in modo binario. In questo contesto, il Meridione è tematizzato come uno spazio marginale, eccentrico e di frontiera che consente di mettere in atto una resistenza transmoderna e transnazionale attraverso la creazione di alleanze pluriversali tra sud. Osservare la creazione del Meridione come alterità addomesticata all'interno del processo di formazione nazionale e il suo ruolo all'interno del sistema-mondo coloniale, evidenziando il ruolo delle categorie di razza, colore genere, sessualità, permette di restituire complessità a un territorio omogeneizzato dallo sguardo coloniale, reincarnando e pluralizzando una memoria reificata. Il progetto meridionalista transfemminista e queer implica anche la mobilitazione di categorie legate al paradigma della modernità e l'assunzione di un protagonismo epistemologico che permetta la produzione di saperi sul Sud utilizzando il sud come orizzonte teorico e politico. Ciò implica anche evadere dai processi coloniali di

[159] Si fa riferimento, nello specifico, al paragrafo 5.5.3.2 della presente tesi, dal titolo "L'associazione "Trame di quartiere" e il quartiere San Berillo".

addomesticamento discorsivo, economico e culturale funzionali all'estrazione di ricchezze e all'epistemicidio. La mostruosità con cui si è connotato il Sud all'interno del capitolo è la materializzazione della resistenza meridionale all'assimilazione all'umanità, dal momento che l'unico umano valido è il soggetto bianco, eterocis e borghese che si è auto-fondato come tale.

La proposta meridionalista transfemminista e queer riunisce in modo sinergico una serie di elementi: rappresenta una prospettiva da cui osservare e agire, un posizionamento teorico e politico e una soggettività epistemologica, ma possiede anche una dimensione utopica. In questo contesto, infatti, l'immaginazione e l'utopia svolgono un ruolo centrale nella progettazione di un futuro che si discosti dal concetto di sviluppo. A partire da una sistematizzazione teorica del pensiero meridionalista transfemminista e queer, grazie a un impulso utopico, si avvia un «processo di mappatura del futuro» (Ko, 2017: 202) che, in questa sede, assume due forme: la figurazione di una soggettività del meridionalismo queer, chiamata "corpo-territorio di transito", e l'orizzonte utopico di quello che definisco "futuro trans-meridionalista".

Se si accoglie l'idea di Halberstam (2010) secondo cui la queerness si declina nello spazio e nel tempo attraverso la rottura della temporalità etero-capitalista, considerata naturalmente valida dalla società e che si traduce in una specifica spazialità (132), allora la queerness del trans-meridionalismo coinvolge sia le dimensioni spaziali che quelle temporali, insieme alle memorie incarnate dei corpi che le attraversano. Infatti, Halberstam reputa soggettività queer anche le persone che vivono al di fuori del tempo riproduttivo e familiare e ai margini delle logiche di produzione e del lavoro (137). Considerando questa temporalità eteronormativa e produttiva come una caratteristica intrinseca del paradigma della modernità del nord che plasma conseguentemente spazi e corpi, i "tempi e spazi queer" (Halberstam 2010) possono essere immaginati come un'utopia trans-meridionalista.

3.3.1. Figurazione di soggettività: Il corpo-territorio di transito

Il concetto di "corpo-territorio di transito" rappresenta una figurazione di soggettività che emerge dalle riflessioni sul meridionalismo transfemminista e queer. In opposizione alle categorie di Sud-Meridione e sesso-genere in quanto agenti biopolitici che materializzano corpi e territori binari segnati da confini escludenti, si immagina il Sud Italia come un corpo-

territorio poroso, molteplice e in divenire. Un corpo-territorio che, proprio per via del suo posizionamento eccentrico, possiede un potenziale euristico e rivoluzionario.

La marginalità del Meridione come fonte potenziale di conoscenza è messa in luce da Nelson Moe (2004: ed. orig. 2002) in un importante testo critico postcoloniale introdotto nello scorso capitolo[160]. All'interno della sua analisi sulla costruzione discorsiva del Meridione come "altro" in relazione ai meccanismi di formazione dell'identità nazionale, dimostra come il Sud sia stato plasmato come una linea di confine tra il Sé e l'Altro. Facendo riferimento al concetto di "geografia immaginaria" di Edward Said e agli studi sulla creazione discorsiva dei Balcani come confine europeo, il Meridione è considerato, analogamente, una regione di frontiera tra l'Europa e i suoi Altri, dunque domestica ma al contempo foriera di potenziale pericolo di contaminazione. Nello specifico, la Sicilia — erta a epitome dell'intero Sud — rappresenterebbe, alla pari dei Balcani, «l'affascinante e inquietante zona di confine», un luogo di transizione, un «bordo, linea ambigua e terminale di separazione tra il Nord civile e il Sud arcaico» (8). Le conclusioni di Moe, emblematicamente intitolate *Ciò che il Sud ci consente di dire*, riconoscono appunto il privilegio epistemico che tale posizionamento marginale consente, facilitando l'emersione di uno sguardo critico non solo verso l'Italia e l'Europa, ma anche verso il sistema-mondo moderno in sé (2002: 297).

Questa peculiarità della posizione meridionale, la quale è considerata come un luogo di transito sia dal punto di vista discorsivo sia come zona di diaspora, è indagata attraverso una prospettiva decoloniale nel contesto del progetto di ricerca "S/Murare il Mediterraneo", sviluppato presso l'Università di Bari dal 2009. Questo progetto riflette sulle intersezioni tra Mediterraneo, migrazioni e Meridione, traendo ispirazione dal modello del *Border Critical Thinking*. Questo pensiero critico, di cui Gloria Anzaldùa è la pioniera indiscussa con le sue riflessioni sulla terra di confine tra Messico e Stati Uniti, viene «tradotto-rimediato-ripensato dagli smuratori peninsulari in un *Southern critical thinking* mediterraneo» (Zaccaria 2016: 24). In questa prospettiva, Paola Zaccaria, fondatrice del progetto, propone l'utilizzo degli strumenti metodologici forniti dal pensiero critico di frontiera come chiave per «smurare il Mediterraneo, facendo leva su quella mediterraneità "tra le due sponde" (Africa-Europa)» (24) forgiata dalla diaspora.

[160] Si veda il paragrafo 2.4.1. della presente tesi, "La costruzione orientalista del Meridione".

La soggettività meridionalista si colloca in questo spazio di frontiera, marginale ed eccentrico: per questa ragione, da un lato essa possiede un potenziale vantaggio conoscitivo e, dall'altro, la capacità di adottare un pensiero divergente rispetto agli apparati egemonici eteropatriarcali e di dissociarsi, dis-identificarsi e dis-locarsi rispetto agli schemi concettuali della modernità (De Lauretis: 1999: 48).Come abbiamo visto[161], Anzaldùa (1987) descrive la terra di confine come un continuo riposizionamento dei confini corporei, fisici e discorsivi, come un «luogo vago e indefinito […] in costante stato di transizione», i cui abitanti in transito sono quelli che oltrepassano i limiti della norma (22). Lo stato di transizione costante descritto da Anzaldùa suggerisce un parallelismo tra l'attraversamento delle frontiere fisiche e l'esplorazione delle identità e degli orientamenti sessuali. Questo luogo, per sua natura non abitabile, diventa uno spazio fertile per la costruzione di nuove epistemologie resistenti. Maria Livia Alga (2018), adottando il concetto di «cuerpo de traducción»[162], nomina un processo in divenire di attraversamento di confini, mettendo in relazione il territorio-corpo con il territorio-luogo e il genere con lo stato-nazione. Al riguardo, afferma: «Attraverso la dislocazione territoriale, così come attraverso la dislocazione tra i generi, si aprono passaggi imprevisti nella vita quotidiana, buchi, vie di fuga: la percezione dell'esistenza diventa più amplia» (47).

L'attraversamento di genere e delle frontiere è descritto anche da Paul Preciado come un processo incarnato in divenire all'interno del suo testo *Appartamento su Urano* (2019), dall'emblematico sottotitolo *Cronache del transito,* che raccoglie una serie di articoli scritti nei cinque anni precedenti. Questi anni, in cui Preciado viaggia moltissimo e si interroga sulla transizione politica in corso, coincidono con la sua transizione sessuale e di genere. La prospettiva di Preciado è eccentrica, tra e oltre le frontiere, e fa dello corpo-territorio di transito il suo punto di osservazione privilegiato. L'esperienza dell'attraversamento delle frontiere politiche e di genere costituisce parte dello stesso «racconto del transito»:

> Emigrare e cambiare sesso sono due esercizi di transito che, mettendo in discussione l'architettura politica e legale del colonialismo patriarcale, della differenza sessuale e dello stato nazione, collocano un corpo umano vivo ai limiti della cittadinanza e anche di ciò che intendiamo per umanità […]. Entrambi i viaggi sono caratterizzati, oltre che dallo spostamento geografico, linguistico o corporale,

[161] Si fa riferimento al paragrafo 3.2.1 della presente tesi, "La polisemia del queer".
[162]Trad.: «corpo di traduzione».

> dalla trasformazione radicale non solo di chi viaggia, ma anche dalla comunità umana che lo accoglie o lo respinge. (Preciado 2019: 26)

Anche Filomena Sottile (2020) associa la cittadinanza, considerata come una forma di riconoscimento di umanità, al rispetto delle norme di genere. A tal proposito, fa riferimento a un fatto di cronaca, mettendone in luce le modalità narrative e le reazioni suscitate. La notizia consiste nel rimpatrio forzoso, a causa della mancata corrispondenza tra il loro aspetto e i loro documenti, di due donne trans baresi in vacanza in Egitto. Sottile nota che le principali reazioni del pubblico a seguito della diffusione della notizia si dividono, sostanzialmente, tra chi considera le turiste delle truffatrici (usando, però, rigorosamente il maschile) e chi condanna la rigidità delle autorità egiziane (51). A radice di questi commenti, Sottile mette in luce come, da un lato, la reazione del pubblico ignori le ragioni e le implicazioni di questa discrasia di genere e, dall'altro, come la concezione di "passaporto forte" possa essere applicata sia alla cittadinanza che al genere (51). In entrambi i casi, dunque, «serve una patente che ti autorizzi a esistere»:

> Se non vuoi vivere come uno *straniero nella tua nazione,* devi assoggettarti alle leggi della norma: rientrare nel binarismo, accettare lo scioglimento del tuo precedente matrimonio, garantire che con la chirurgia o con i farmaci tu sia incapace di procreare. Si vorrà mica ingrassare le schiere delle creature mostre? (2020: 51-52)

Proprio la mostruosità alla quale fa riferimento Sottile, quella mostruosità che abita la zona eccedente il binarismo di genere e della nazione, è una caratteristica della figurazione del corpo-territorio di transito. Infatti, il transito non consiste nel mero passaggio da un punto all'altro, dal maschile al femminile o viceversa, ma incarna quel passaggio: è lo spazio «dell'essere tra i due punti come luogo di vita» (Despentes 2019). Giuliani (2011) sostiene che il transito, in quanto «exodus», è sempre in atto e non può concludersi con la determinatezza binaria di un sesso/genere, vale a dire con ciò che Wittig chiama *straight mind*[163] (5). Giuliani definisce il transito come: «*Exodus*, spostamento, riposizionamento, trasformazione […], il moto "da-a", da qualcosa di socialmente determinato a qualcos'altro di indeterminato» (5). Il

[163] Si fa riferimento al suo celebre saggio *The Straight Mind* (1991), tradotto in italiano come *Il pensiero eterosessuale* (2019).

transito in sé consiste dunque nello scardinamento del sistema sesso-genere, nella decostruzione della determinatezza *straight* (5) e nella distorsione della linea retta.

Il corpo-territorio di transito si configura così come un progetto: rendere pensabile, e addirittura vivibile, un corpo-territorio non ancora forzato dalla violenza della norma binaria e dalle logiche dell'esclusione e dell'assimilazione, attraverso la "distorsione" o "deviazione"[164] della linea temporale teleologica eurocentrica che conduce alla civiltà:

> L'omosessualità e l'eterosessualità non esistono al di fuori di un'epistemologia binaria, coloniale e capitalista che privilegia le pratiche sessuali riproduttive a beneficio di una strategia di gestione della popolazione, della riproduzione e della forza lavoro, ma anche di riproduzione della popolazione che consuma. È il capitale e non la vita che si riproduce. Ma se omosessualità ed eterosessualità non esistono: che siamo? Cosa amiamo? Immaginatevelo. (2019: 21)

3.3.2. Verso un futuro trans-meridionalista

Aph e Syl Ko in *Afrofuturismo* (2017) sostengono che, sebbene l'intersezionalità sia utile per comprendere e criticare il mondo così come lo conosciamo, per effettuare un cambiamento è necessario uno slancio utopico. Altrimenti, il rischio è quello di rimanere intrappolate in un infinito sforzo educativo e nella frustrante speranza che la propria oppressione venga legittimata dagli oppressori (202). Infatti, esse scrivono: «Lo sforzo della colonialità, in parte, è proprio quello di garantire che determinati futuri rimangano inimmaginabili, che certe idee rimangano impensabili in modo che tutto ciò che abbiamo ora sembri tutto ciò che abbiamo a disposizione per pensare» (195). Non è dunque sufficiente affidarsi alla comprensione della classe dominante, ma è necessario sviluppare la propria capacità immaginativa e utilizzarla come strumento di resistenza (203): per costruire un nuovo mondo, è fondamentale iniziare fin da subito a lavorare sulle «mappe concettuali di quel mondo» (208).

Federico Zappino (2019) presenta un'idea di utopia che si basa su una critica comunista all'ordine eterosessuale inteso come sistema di produzione: «per sovvertire le disuguaglianze occorre sovvertire il presupposto da cui quelle disuguaglianze e quelle oppressioni dipendono» (45). L'utopia del comunismo queer sviluppata da Zappino parte dal presupposto che lo sfruttamento capitalista colpisca le persone in modi diversi, generando forme di

[164] Con tali termini si intende tradurre il concetto di "to queer", come atto di stortura e deviazione della norma, tanto quanto della linearità temporale "straight".

sfruttamento che a loro volta rafforzano la vulnerabilità. Il comunismo queer considera l'eterosessualità come un sistema di produzione di corpi e relazioni gerarchiche, sostenendo che essa sia antecedente al capitalismo stesso e che lo sostenga. Di conseguenza, sovvertire l'eterosessualità implica la sovversione sia della produzione, in primis di uomini e di donne prodotti in relazione gerarchica, sia della riproduzione intesa come sfruttamento (47). Per queste ragioni, sia la queerness che il comunismo costituiscono in sé ideali utopici verso cui tendere, in quanto entrambi promuovono la sovversione dello status quo, prefigurano un futuro al quale aspirare e consentono di immaginare mondi diversi da quelli attuali (47-70).

Secondo Aph e Syl Ko, l'attivismo costituisce uno strumento essenziale per esercitare il diritto all'immaginazione e all'esistenza (2017: 208). Allo stesso modo, il femminismo rappresenta una fonte potenziale di utopia e immaginazione alla quale è possibile attingere (Vergès 2019: 115). In relazione a questo concetto, Vergès richiama l'importanza della potenza collettiva dell'attivismo femminista, citando un testo del 2017 scritto da una trentina di attiviste e artiste francesi[165]:

> Vogliamo applicare un pensiero utopico, inteso come energia e forza di sollevazione, come presenza e come invito ai sogni di emancipazione e come gesto di rottura: osare pensare oltre ciò che si presenta come "naturale", "pragmatico", "ragionevole". Non vogliamo costruire una comunità utopica ma restituire tutta la forza creativa ai sogni di indocilità e di resistenza, di giustizia, di libertà, di felicità e di benevolenza, di amicizia e di meraviglia. (Vergès 2019: 115)

Il futuro trans-meridionalista è un impulso immaginativo che imprime un movimento e indica una direzione. È anche un impulso erotico, nel senso di «affermazione della forza vitale delle donne, di quella energia creativa potenziata», di risoluzione della dicotomia tra spiritualità e politica (Lorde 1978: 248-250). Il concetto di trans-meridionalismo intende tenere insieme tre dimensioni importanti del meridionalismo così com'è stato fin qui delineato: la dimensione transmoderna, quella transnazionale e quella transgender, per immaginare un orizzonte che vada oltre il paradigma della modernità coloniale e capitalista, l'assimilazione e l'esclusione implicita al concetto di nazione e l'ordine eterosessuale.

Emma Bond (2014) esamina le modalità in cui la categoria concettuale di trans-nazionale è usata in Italia, domandandosi in che modo le innovazioni prodotte nel contesto italiano

[165] L'elaborazione collettiva alla quale fa riferimento Vergès si intitola *Manifeste de L'Atelier IV.*

possano contribuire all'avanzamento degli studi transnazionali nel complesso. Con riferimento proprio al termine "trans-nazionale", Bond sottolinea che «the hyphenated trans-», il prefisso trans- con il trattino, serve a mettere in dubbio il concetto di "nazionale", vale a dire l'idea di nazione come entità fissa nel tempo e nello spazio (416). Rispetto all'uso del prefisso "trans-" è inoltre importante fare riferimento alle ricerche di Susan Stryker, Paisley Currah e Lisa J. Moore (2008) condotti nell'ambito degli studi transgender e all'uso che loro stesse scelgono di fare del termine. Le autrici riflettono sulla differenza tra i termini "trans-" e "trans", sostenendo che rispetto al nominalismo di quest'ultimo termine, "trans-" possiede una maggiore carica relazionale e di apertura alle possibilità, proprio perché non è concluso e potenzialmente collegabile con altri suffissi (11). Portando ad esempio l'unione di «trans: gender, -national, -racial, -generational, -genetic, -species»[166], sottolineano il carattere di "attraversamento" che conferisce il prefisso "trans-" e di sottrazione di confini e fissità (11). In tal senso, secondo Bond, l'utilizzo di "trans-" nei concetti di trangender e transnazionale, serve a evidenziare il carattere artificiale, tanto della nazione quanto del genere, aprendo il discorso ad altri «trans- embodiments»[167] (416). La dimensione del corpo — e la sua capacità di essere o meno leggibile — è decisiva in questo contesto, poiché rappresenta l'incarnazione delle differenze, la dimensione relazionale e il collegamento tra locale e globale (416).

Partendo da questi presupposti, Bond sviluppa l'idea che l'Italia, a causa della sua posizione periferica ai confini dell'Europa e poiché rappresenta un luogo di intersezione tra immigrazione ed emigrazione, costituisca uno spazio trans- e «in between»[168] capace per questa ragione di «to queer fixed notions of a national time and space»[169] (421). In tal senso, secondo Bond, l'Italia possiede il potenziale di generare nuove epistemologie e identità di frontiera, definendosi come uno spazio di costante attraversamento e transito. Goffredo Polizzi (2022), a sua volta, sottolinea come la prospettiva meridionale sia particolarmente adatta all'operazione di destrutturazione ontologica suggerita da Bond attraverso il prefisso "trans-" (27). In tal senso, il Sud Italia incarna l'immagine di corpo-territorio di transito pocanzi

[166] Trad.: «trans: - genere, -nazionale, -raziale, -generazionale, -genetico, -specie».
[167] Trad.: «incorporazioni trans».
[168] Trad.: «di mezzo».
[169] Trad.: «distorcere le nozioni fisse di tempo e spazio nazionale».

illustrata: un processo incarnato di continuo attraversamento, liminale e di frontiera che può essere assunto come figurazione di ciò che definisco come futuro trans-meridionale.

Marquis Bey (2022) propone una modalità di soggettivazione che prende il nome di «Trans Black Feminism», in cui ciascuna di queste tre identità politiche è inscindibile dall'altra. Si tratta di una proposta politica di «nonnormativity», un luogo di «coalitional conspiracy»[170] (40) e una prassi analitica che non elide la materialità. La non-normatività a cui si fa riferimento non necessariamente riguarda la non conformità di genere o sessualità, ma piuttosto il rifiuto della normatività come un gesto radicale di abolizione (38-39). Secondo Bey, la non-normatività va distinta dal «counter-» o dall'«oppositional-», dunque dalla reazione antagonista a ciò che è stabilito come norma: in questo caso si tratta di porre l'attenzione su ciò a cui non è mai stato permesso di apparire sulla scena (39):

> I am talking about the stuff that has been expunged from the field of power, the stuff that might be the sinewy anarchitecture of the world in the midst of abolition's onset, for nonnormativity is meant to reference nonviolated existence and indeed existence that gains its definitional heft by virtue of its expulsion of ontological violation[171]. (40)

In questa prospettiva, l'identità politica della "transness"[172], proposta da Bey (2022) in relazione alla nerezza e al femminismo, non si limita necessariamente all'identità transgender, ma rappresenta piuttosto una proposta di rottura corporea (44). Essa costituisce un approccio dissidente nei confronti delle concezioni dominanti di normalità, evidenziando, in modo simile a quanto affermato da Bond, le potenzialità connesse all'apertura — alla «open endedness» — del termine "trans-" (Bey 2022: 229).

Ricollegandomi alla concezione del termine trans- finora delineata, il futuro trans-meridionalista si configura come una proposta di diserzione dalla categorizzazione ontologica e binaria che limita l'accesso all'esistenza a ciò che non può essere adeguatamente classificato. Il futuro trans-meridionalista, che trova la propria figurazione di soggettività

[170] Trad.: «non normatività» e «cospirazione di coalizione».
[171] Trad.: «Sto parlando di ciò che è stato espulso dal campo del potere, ciò che potrebbe essere la sinuosa *Anarchitettura* del mondo nel bel mezzo dell'avvio dell'abolizione, perché la non-normatività è intesa come riferimento a un'esistenza non violata e, dunque, a un'esistenza che guadagna peso definitorio in virtù della sua espulsione dalla violazione ontologica».
[172] "Transness" indica l'essere trans, ma rappresenta anche il sostantivo di trans che non necessariamente ha un corrispettivo empirico, analogamente ai termini queerness e queer finora utilizzati.

politica non normativa nel corpo-territorio di transito, sviluppa il potenziale rivoluzionario dei margini al fine di creare nuove epistemologie che ridefiniscano le coordinate spazio-temporali. Il meridionalismo che ho fin qui delineato è quindi trans- per le possibilità che questo trattino offre, ma anche per l'idea di *trans* come "oltre", per esplorare le sue tre dimensioni. Vale a dire, immaginare un meridionalismo transgender, transmoderno e transnazionale che vada al di là del genere, della modernità e della nazione. Il prefisso trans- rappresenta dunque una sfida a pensare oltre le categorie predefinite e a immaginare come abitare quelle zone grigie non ancora pensabili. Il futuro trans-meridionalista, in quanto «a perennially hyphenated cross-space» (Bond 2014: 421), mira a distorcere del tutto questi corpi territoriali — che, in fin dei conti, sono sempre stati storti, perché così sono stati inventati: come Altri, arretrati, deviati — congiuntamente alla linea retta del progresso e dell'eterosessualità, per immaginare cosa si trova al di là.

PARTE II

Quarto Capitolo

4. Un'analisi critica meridionalista queer del corpus poetico di Giovanna Cristina Vivinetto

4.1. Il corpo-territorio di transito e il corpus poetico di Vivinetto

Questo capitolo propone un'analisi critica del corpus poetico di Giovanna Cristina Vivinetto attraverso la prospettiva metodologica del meridionalismo queer, così com'è stata delineata nei capitoli precedenti, facendo particolare riferimento alla figurazione del corpo-territorio di transito e all'utopia trans-meridionalista. Nello specifico, tale metodologia viene utilizzata per analizzare le due raccolte di poesie di Giovanna Cristina Vivinetto: *Dolore minimo* (2018), in cui la poeta racconta il suo processo di transizione di genere e *Dove non siamo stati* (2020), dedicata ai luoghi della sua infanzia e alle memorie che li abitano. Attraverso la prospettiva meridionalista queer, la Sicilia, luogo in cui si dispiega la poesia di Vivinetto, e la narrazione in versi del percorso di interrogazione e di affermazione di genere dell'autrice sono considerate parte del medesimo «racconto del transito» (Preciado 2019: 26).

Il percorso di transizione di genere vissuto dalla poeta è esplorato particolarmente nel suo primo libro, *Dolore minimo* (2018), che l'autrice definisce «un diario in versi autobiografico» in cui «l'esperienza personale è filtrata da strumenti letterari» (Mastrantonio-Vivinetto 2020), e in *La misura dello strappo*, prima sezione del secondo libro. *Dove non siamo stati* (2020), seconda raccolta di poesie di Vivinetto, è infatti divisa infatti in tre parti: *La misura dello strappo, Il paniere sul balcone* e *Ciuriddia*, seguite da una lunga poesia finale che dà il nome alla raccolta. Nella seconda sezione, *Il paniere sul balcone,* Vivinetto narra l'ultimo periodo di vita della nonna paterna malata di Alzheimer (Mastrantonio-Vivinetto: 2020), nella terza sezione, *Ciuriddia*, racconta episodi e leggende degli abitanti di Floridia, paese siracusano di cui è originaria e, nella poesia finale intitolata *Dove non siamo stati,* riprende le tematiche della memoria, del riconoscimento e della lacerazione interna affrontate nelle sezioni precedenti. Mentre nella prima sezione la poeta e il suo vecchio sé continuano a essere i protagonisti, nelle altre due sezioni i luoghi e le persone della sua infanzia emergono come

elementi chiave, diventando il fulcro di storie intime e perturbanti in cui si intrecciano memoria individuale e collettiva, corpi, luoghi e oggetti, leggende e ricordi.

Narrando la sua transizione di genere e le memorie dei luoghi che abitano in lei, Vivinetto si muove su una soglia spaziale che esemplifica l'unione della realtà corporea e di quella geografica. Così facendo, mette in atto un costante attraversamento di frontiere: tra i generi, tra le lingue, tra la vita e la morte, tra la memoria degli altri e la propria, tra il proprio paese e l'Altrove. La presente analisi esplora le conseguenze dell'abitare il corpo-territorio di transito, concentrandosi su aspetti chiave quali la scissione interna causata dal binarismo di genere e l'utilizzo della narrazione poetica come mezzo unificatore. Inoltre, è rivolta una particolare attenzione alle peculiarità linguistiche dell'autrice e alla frequente presenza di termini e suggestioni legati all'attraversamento dei confini.

La figurazione del corpo-territorio di transito, ideata nel presente lavoro a partire dalla teoria meridionalista queer, esemplifica un posizionamento intermedio, marginale e di frontiera proprio delle terre meridionali e delle persone queer all'interno di un sistema-mondo coloniale ed eteropatriarcale. In tal senso, il corpo, tanto poetico quanto fisico, cantato da Vivinetto e la terra in cui la sua poesia si dispiega sono identificati come un corpo-territorio di transito, mettendo in luce il legame tra corpo, territorio, memoria e frontiera. Attraverso le parole e le suggestioni di Gloria Anzaldúa (1987), bell hooks (1991), Adriana Cavarero (1997; 2007; 2013); Paul Preciado (2019) e Judith Butler (2005), si mettono in luce le modalità trovate da Vivinetto per abitare questo corpo-territorio, esplorando le articolazioni della queerness a partire dalla sua esperienza incarnata. Nello specifico, attraverso le teorie filosofiche di Cavarero, viene tematizzata una soggettività capace di abitare il transito, la quale è descritta come un'incarnazione – vulnerabile, ontologicamente relazionale, esposta – del processo di molteplici identità temporanee e contingenti che aspirano all'unità attraverso la narrazione della memoria.

Il concetto di corpo-territorio, utilizzato qui in relazione alla figurazione del corpo-territorio di transito, si basa sulla metodologia del "cuerpo-territorio" — corpo-territorio — adottata dal femminismo latino-americano (Zaragocin-Carett 2020) e fa leva sulla nozione di "memoria corporale" dell'antropologia femminista, che sottolinea l'"incorporamento" della

memoria e della narrazione (del Valle 1997; 1999 – Esteban 2004)[173]. In questo contesto, assume particolare rilevanza l'utilizzo che Mar Gallego (2020) fa del concetto di corpo territorio, specialmente quando messo in dialogo con l'idea di «cuerpo de traducción»[174] di Maria Livia Alga (2018). Gallego, per indicare l'intreccio di corpi, luoghi e memorie, fa riferimento ai corpi territoriali come a «lugares que guardan historias propias y diversas que están constantemente aportando a nuestras identidades»[175] (2020: 19). Alga (2018), definendo tali corpi territoriali come "di traduzione", connette l'attraversamento dei confini di genere con quelli della nazione, evidenziando come tanto la dislocazione territoriale quanto quella di genere consistano in un movimento che amplifica la capacità di visione e che ha il potenziale di generare "imprevisti" e vie di fuga nell'ordine stabilito. Come sottolinea anche Anzaldúa (1987), accostando il termine queer ad altre soggettività oblique («nella terra di confine vivono *los atravesados*: gli strabici, i perversi, i queer, i seccatori, i bastardi, i mulatti, i mezzosangue, i mezzomorti» p.22), si può definire queer chi transita la zona di frontiera dal momento che la frontiera stessa rappresenta una perenne condizione di transito (Anzaldúa 1987: 22). Adoperando il concetto di corpo-territorio in relazione al Meridione e alla queerness è dunque possibile mettere in evidenza le potenzialità che dispiega un posizionamento marginale e di frontiera, sia in quanto a potenziale euristico, sia per proporre il superamento della logica categoriale e binaria.

Pertanto, adottare una prospettiva metodologica meridionalista queer permette di riconoscere e illuminare spazi di esistenza interstiziali, sfumati e indefiniti, ovvero ciò che storicamente è stato escluso dalla denominazione e costretto a confluire all'interno delle categorie binarie e gerarchizzate della produzione epistemologica egemonica. In questo contesto, l'utopia trans-meridionalista è un ulteriore elemento della metodologia meridionalista queer che consente di pensare contemporaneamente alla dimensione spaziale e temporale (Halberstam 2010) dei corpi territoriali. Questi ultimi si definiscono così come spazi di costante transito, come delle «trans-embodiments»[176] (Bond 2014: 416) in cui il

[173] Si veda il paragrafo 1.3.2. del presente volume, dal titolo "Riappropriarsi dei corpi e dei luoghi: la conoscenza incarnata".
[174] Trad.: «corpo di traduzione».
[175] Trad.: «Luoghi che custodiscono storie proprie e diverse, che stanno costantemente contribuendo alle nostre identità».
[176] Trad.: «incorporazioni trans».

prefisso “trans” indica tanto l’atto dell’attraversamento quanto quello dell’andare oltre, suggerendo la possibilità di un futuro trans-meridionalista che vada oltre il genere, la modernità e la nazione.

4.2. DIVISIONE

Nei primi versi di *Dolore minimo* (2018), Vivinetto introduce chi legge nel vivo della sua poesia: dopo la placidità dell’infanzia, in cui tutto era comprensibile, ecco arrivare «il transito / a rivoltare le zolle su cui il passo / aveva indugiato, a rovesciare / il secchio dei giochi» (12) e con esso la necessità della poesia per decifrare il mondo e sé stessa. Vivinetto inizia a sentirsi divisa e sola in una terra di mezzo in cui nessuno le aveva mai detto fosse possibile indugiare. Si tratta di quello stesso incrocio di cui parla Preciado e che rappresenta l’incarnazione della sua poetica:

> Sono qui. In questo appartamento di Urano che dà sui giardini di Roma. Rimango ancora un po’. All’incrocio. Perché è l’unico posto che esiste, che lo sappiate o meno. Non esiste nessuna delle sue sponde. Siamo tutti all’incrocio: e da lì vi parlo, come il mostro che ha appreso il linguaggio degli uomini. (2019:228)

Così Vivinetto tematizza la divisione dicotomica derivata dalla violenza del sistema eteropatriarcale e l’incontro con l’incrocio come la rivelazione di uno spazio d’esistenza capace di contenerla:

> Mi spiegarono la differenza
> tra uomo e donna – le caratteristiche
> elementari del maschio
> e della femmina. Non mi dissero però
> a quel tempo cosa
> si trovasse nel mezzo, all’incrocio
> imprevisto tra i due sessi.
> Crebbi con una dicotomia nelle ossa
> nel perenne adattamento all’una
> o all’altra identità.
> Solo dieci anni dopo compresi
> che esattamente nel mezzo
> – indefinita, sfumata, disforica –
> c’ero proprio io. (2018: 41)

L'azione violenta dell'epistemologia binaria crea divisioni e lacerazioni, delle quali Vivinetto canta il dolore e lo smarrimento: è un vero e proprio «taglio» che «il ferro ha inciso profondo» nel suo corpo (63). Come sostiene Preciado, «Quella che denominiamo soggettività non è altro che la cicatrice lasciata dal taglio delle molteplicità che avremmo potuto essere» (2019: 185). Si tratta dell'imposizione violenta che taglia in due indiscriminatamente e obbliga alla scelta di un confine artificiale: una «rajadura» — una spaccatura — che Anzaldúa, riferendosi allo spazio-territorio del confine, definisce «un luogo vago e indefinito creato dal residuo emozionale di un limite innaturale» (1987: 29). Infatti, aggiunge, «l'abitante del confine è in un constante stato di transizione» con il spazio-corpo di confine lacerato da una «ferita aperta» (29). Ed è proprio così che questa scissione identitaria è descritta da Vivinetto: «una ferita che si apre in verticale» e ha la forma dell'«organo ritrovato» (2018: 66). Non va curata, ma narrata, accolta come una finestra per vedere oltre, una crepa da cui entra la luce:

> La ferita da cui è nata è ancora aperta:
> non curatela, dice, sono vent'anni
> che aspetto di farmi entrare
> la luce. Guardatele il corpo:
> un dolore non comune
> riluce. (2018: 102)

Nel definire tale rottura interiore uno "strappo", la poeta parla della sua nuova nascita come dell'opportunità per la sua voce, metonimia della sua anima, di emergere alla luce: «sarà che la voce interna fiorisce / solo a forza di strappi e toppe / mal cucite – da lì sguscia l'anima» (20). Il tema dello strappo riappare nel suo secondo libro come titolo della prima sezione, *La misura dello strappo*, in cui la poeta elabora la perdita dell'antico sé, Giovanni. In questo contesto, addomestica il dolore della lacerazione e viene a patti con la mutabilità del corpo, affrontando la fatica del riconoscersi come una soggettività intera. Facendo riferimento agli studi di Ioana Gruia su letteratura e cicatrice come metafora per l'impronta traumatica, si può osservare che è proprio attraverso la memoria e la narrazione letteraria che «tutte queste ferite si trasformano in narrazione della cicatrice» (2016: 14).

La ferita assume dunque le sembianze di un varco, con tutte le ambiguità a esso connesse: mentre per Vivinetto rappresenta una possibilità di apertura, collegandosi al

momento della nascita, e per Gruia costituisce la possibilità di narrare il trauma, e quindi il processo di cicatrizzazione, nel *Pensiero meridiano* (2005) di Franco Cassano essa è paragonata alla frontiera proprio come uno strappo doloroso (55). La frontiera viene descritta come una lacerazione necessaria per costruire una fittizia unità nazionale, basata su limiti e separazioni: in questo caso, i confini possono essere luoghi di dolore, zone di guerra, in cui si infrangono i sogni della migrazione, dove vive «il proletariato della storia e della politica […] scarto e residuo del potere» (55). In *Dolore minimo* la ferita e la frontiera coesistono: da una parte, è tematizzato il dolore legato alla divisione del corpo e alla sua apertura violenta; dall'altra, sono messe in luce le possibilità che tale apertura concede.

Per Vivinetto, dunque, la ferita è dunque intrinsecamente legata alla nascita, al partorire sé stessa come profondo atto di risignificazione: «Capimmo così / che se la prima nascita era tutta casualità, biologia, incertezza – l'altra, / questa, fu scelta, fu attesa, fu penitenza:/ fu esporsi al mondo per abolirlo / pazientemente riabitarlo» (2018: 5). Il sistema-mondo impone una ferita che agisce scardinando i suoi stessi principi dicotomici ed eterocentrici: la forza, la linea retta, l'indipendenza e l'interezza vengono rivoltati e demoliti. Vivinetto racconta che, con la fine dell'infanzia e l'inizio della sua esplorazione identitaria, inizia a percepirsi come corporeità vulnerabile ed esposta, parziale e inclinata: «a un tratto così divisa, così tanto parziale» (12); «Mi scoprii inadatta […] alla retta sempre fedele a sé stessa» (14).

Tale soggettività è concettualizzata da Adriana Cavarero che, in opposizione alla linea retta dell'Io di matrice illuminista, la definisce "inclinata", ontologicamente vulnerabile, relazionale e "narrabile" (1997; 2007; 2013; 2014). Nel definire l'etimologia della parola "vulnerabilità", spiega che la radice latina *vulnus* ha due possibili significati: mentre il primo indica la ferita, il secondo fa riferimento alla «pelle senza pelo, particolarmente esposta, come la pelle di un neonato» (2014: 25-26). La seconda accezione, sulla quale Cavarero pone l'accento, si riferisce al momento della nascita, quando il neonato fa la sua apparizione nel mondo come essere vulnerabile e del tutto dipendente dal genitore per sopravvivere. Difatti, per illustrare visualmente il concetto di "inclinazione" della verticalità dell'Io, l'autrice fa riferimento al tema iconografico della "Madonna con bambino" che, in quanto immagine archetipica di madre inclinata sull'infante, rappresenterebbe il momento originario della

relazione e della vulnerabilità umana[177]. Inoltre, Begonya Saez Tajafuerce (2014) osserva, facendo riferimento al dialogo intercorso tra Adriana Cavarero e Judith Butler all'interno della conferenza «Cuerpo, memoria y representaciòn»[178], che sarebbe limitante relegare il discorso dell'inclinazione all'ambito della soggettività e propone di considerare l'inclinazione verso un altro soggetto come inclinazione verso l'alterità: «Cual Madonna de Renacimientos, nos inclinamos para con el otro»[179] (13). D'altronde, come riflette Cavarero stessa, l'immagine del bambino e della madre è una figurazione della vulnerabilità in cui la madre rappresenta soltanto un termine associato a una posizione specifica; la questione etica fondamentale consiste piuttosto nella scelta tra inclinarsi o rimanere indifferente di fronte a tale vulnerabilità (Torras-Gama 2014: 116).

Butler si focalizza sulla prima accezione di *vulnus* nominata da Cavarero e, riflettendo sulla distribuzione diseguale della vulnerabilità, mette in luce come questo elemento costituisca una parte fondamentale del processo di attribuzione e regolazione del genere[180]. In tal senso, la ferita cantata da Vivinetto può essere interpretata come una scissione identitaria imposta da un sistema di sesso-genere violentemente binario che rende il corpo trans vulnerabile. Espandendo dunque il concetto di inclinazione oltre l'ambito ristretto della soggettività per includere una più ampia idea di alterità, Saez Tajafuerce (2014) propone di ragionare anche in termini di inclinazione di concetti teorici, con il primo tra tutti rappresentato dall'ontologia essenzialista, il cui nucleo è costituito dal soggetto chiuso su sé stesso (13).

In tal senso, è interessante adottare la categoria dell'inclinazione all'interno di una prospettiva meridionalista queer, configurandola come una deviazione sia dalla "rettitudine" (Cavarero 1997) della soggettività egemonica eterosessuale, sia dal modello di temporalità teleologica propria della modernità eurocentrica. La stessa Cavarero riconduce l'inclinazione

[177] Per la concezione di vulnerabilità e inclinazione si rimanda principalmente a Cavarero 2007 (pp.30-35), Cavarero 2013, soprattutto pp.124-148, e Cavarero 2014.

[178] Tali giornate di studio, organizzate dal Grupo de Investigaciòn Cos i Textualitat e dal dipartimento di Filosofia dell'Università Autonoma di Barcellona, hanno avuto luogo presso questa università nel luglio 1011. Il testo a cui si fa riferimento è curato da Saez Tajafuerce nel 2014.

[179] Trad.: «Come Madonna del Rinascimento, ci inchiniamo l'uno all'altro».

[180] Si fa riferimento al dialogo tra Cavarero e Butler svoltosi all'interno della conferenza «Cuerpo, memoria y representaciòn». La conferenza, organizzata dal gruppo di ricerca *Cos i Textualitat* e dal dipartimento di Filosofia dell'Università Autonoma di Barcellona, ha avuto luogo presso questa università nel luglio 2011. Il testo a cui si fa riferimento per riportare le parole delle autrici è curato da Saez Tajafuerce nel 2014, pp. 99-100.

alla queerness, ragionando su come la rettitudine morale sia storicamente associata all'essere eterosessuali (e cisgender), mentre tutto ciò che esula da tale linea retta appartiene al reame dell'abiezione, in quanto «obliquo, deviante e diagonale» (2013: 89). In tal senso, continua Cavarero, «potenziando la linea obliqua e facendo dell'abietto una risorsa, la *queer theory* sfida *Homo erectus*[181], ne abbatte il dominio e lo consegna alle sue "cattive inclinazioni"» (90).

Questa prospettiva queer dell'inclinazione emerge in maniera significativa nella poesia di Vivinetto. Nello specifico, la metafora in cui la poeta descrive il proprio cambiamento di postura durante la minzione può essere interpretata come una precisa presa di posizione epistemologica:

> A vent'anni non ho più orinato
> in piedi: mi sono seduta.
> […] sedersi senza deformare è in verità
> l'atto più sincero. Più rivoluzionario.
> La manovra più difficile.
> Sedersi e scoprire che il corpo
> non si mortifica se cambia approccio
> alla normalità – la sessualità
> è tutto un groviglio da districare
> nella mente – che non serve a niente
> dilaniarsi pezzo dopo pezzo il corpo
> per renderlo accessibile
> se non si riesce a sedersi
> con sé stessi. (2018: 73)

4.3. ONTOLOGIA RELAZIONALE E NOMINAZIONE

La narrazione di Vivinetto si configura, anche a livello formale, come relazionale e condivisa: c'è sempre un "tu" nelle sue poesie, che si tratti di lei stessa — figlia appena nata da un corpo diviso e madre di sé stessa[182] —, del giudice[183], dei genitori[184] o dei suoi coetanei e delle persone del suo paese[185]. Tale stratagemma retorico, così come la stretta relazione tra la sua memoria e quella delle persone del suo paese di origine — «I luoghi esistevano perché c'erano

[181] In corsivo nel testo.
[182] Alcuni, tra i vari esempi possibili tratti da Vivinetto 2018, sono: «Per anni ho provato a stanarti» p.20; «Le prime settimane tu sedevi in fondo alle scale e mi fissavi» p.26; «Amatissima figlia, quando giocavi coi lacci del tempo» p.36; «Nelle stanze che hai pervaso per formarti» p.53; «Non esisti più, Giovanni» p.79.
[183] Per esempio, si veda: «Che nome scegli, papà-giudice, che nome mi dai?» p.105.
[184] «Ma quando la mamma ti confessò a cena il mio segreto» p.42.
[185] «Quando i nostri gomiti si incontravano sui banchi di scuola, tu ancora non sapevi» p.92.

le storie / e le storie avevano il volto dei vicini / di casa» — va a illuminare la dimensione relazionale della soggettività. In tal senso, Adriana Cavarero parla di un'ontologia relazionale che, come si è evidenziato, si sviluppa attraverso la vulnerabilità del momento della nascita e si manifesta nuovamente mediante la necessità di narrarsi all'Altro per ottenere riconoscimento, senso e interezza (1997; 2007; 2013).

Tale concezione dell'ontologia relazionale è ripresa da Judith Butler (2006: ed. orig. 2005), la quale le attribuisce una specifica dimensione politica che permette, appunto, di "dar conto di sé", nel duplice senso di "rendere conto" e di "narrarsi". La relazionalità è considerata ontologica poiché, analogamente alla vulnerabilità, è connessa all'essere nel mondo: il soggetto non può infatti esistere previamente alla relazione, ma proprio in virtù di essa, come sottolineato da Cavarero nel collegarla alla relazione materna-filiale per delineare una relazione di totale e completa dipendenza archetipica. Come evidenziato da Saez Tajafuerce (2014), nel contesto dello scambio tra Cavarero e Butler durante la già citata conferenza, sia nella riflessione di Cavarero che in quella di Butler, il soggetto emerge nell'ambito relazionale come un soggetto corporeo e sperimenta dunque il mondo — e, viceversa, il mondo sperimenta il soggetto — attraverso l'esperienza corporale (2014: 11). Ed è proprio l'esperienza corporale, «condizione materiale e corporea del proprio narrarsi» (Butler 2006: 56), che rende impossibile una narrazione di sé coerente ed esaustiva, oltre che impossibile da ricostruire nella sua interezza senza l'aiuto degli altri. Se è dunque vero che la propria storia inizia in *media res* — «quando molte cose sono già dovute accadere per rendere me e la mia storia possibili nel linguaggio» (56) — e che si trascorre tutta la vita a cercare di recuperare ciò che non si sa per costruire un senso di sé, proprio per questa ragione la narrazione non può non essere relazionale. In tal senso, l'Io narrativo ha bisogno di un "tu" a cui narrarsi, ma anche di una tradizione in cui inserirsi, di una memoria in cui rispecchiarsi. Ciò non implica tanto la necessità di rintracciare una genealogia coerente e consequenziale che restituisca l'esatta misura di sé, quanto l'esistenza di un desiderio di riconoscimento che si caratterizza come una tensione costante, mai del tutto soddisfatta (Butler 2006: 61). Sospendendo la necessità di una coerenza identitaria e di un totale rispecchiamento negli altri in quanto parte della medesima unità omogenea (nazionale, ma non solo), risulta dunque più interessante

soffermarsi sui limiti e sul desiderio del riconoscimento, in modo tale da sviluppare un'etica relazionale (60).

Uno dei modi in cui tale desiderio di riconoscimento si manifesta all'interno della poesia di Vivinetto, soprattutto in *Dolore minimo* (2018), è il processo di nominazione. L'atto di pronunciare nomi, di rivolgersi all'altro e legittimarne l'esistenza, assume qui una duplice valenza. Da una parte, la nominazione assume un carattere performativo, creando ciò che pronuncia, legittimandolo e inserendolo (o meno) nell'ordine dell'intelligibilità del λόγος; dall'altra parte, pronunciare il nome di qualcuno rappresenta anche il riconoscimento primordiale dell'esistenza, poiché il nome diventa un elemento sonoro di connessione tra esseri umani.

Relativamente alla nominazione come elemento di sovradeterminazione da parte della razionalità del λόγος, risultano emblematici i versi di *Dolore minimo* nei quali Vivinetto si riferisce al giudice chiamandolo "papà" e gli chiede quale nome abbia scelto per lei:

> Che nome scegli papà-giudice,
> che nome mi dai? Mi hai convocata
> in tribunale per dirmi che c'eri
> quasi — che era arrivato il momento.
> Papà-giudice, io le doglie te le sento.
> Hai le mani gonfie sulle mie carte,
> la testa — che male — piena di formule
> e articoli e decreti-legge che hai
> scelto per me, preparato per battezzarmi.
> Sai, papà-giudice, leggo un nome
> sulle tue dita. Sento la tua carne
> aprirsi e tirarmi fuori nuova
> nuova. Che nome mi dai? (2018: 105)

Se da un lato ricevere il nuovo nome le garantisce un'esistenza legale, dunque di essere riconosciuta come "donna legittima" all'interno dell'Ordine del Padre, della Patria e del Padrone (Curcuruto 2022: 22), ciò ha però un alto costo: cancellare la sua intera esistenza precedente per iniziare a esistere in un'aula di tribunale. L'esistenza trans viene "aggiustata" attraverso la sua normalizzazione e normativizzazione, riconducendola forzatamente — per legge — a uno dei due binari, in modo che il sistema sesso-genere, in tutta la sua emblematica fragilità, non rischi di essere messo in dubbio. Così continua la poesia di Vivinetto:

Ma non è tutto, mi dici. Serve
cancellare l'intera mia storia,
questi vent'anni bisogna correggere,
sbarazzarsi delle "emme" sui documenti
e arrotondare le vocali finali.
Papà-giudice —meno male— tu sai rimediare
ed io perciò ti appartengo dal giorno
in cui hai deciso di aggiustarmi. (2018: 105)

Tuttavia, nella parte finale della poesia, tale nominazione performativa per atto di legge è connessa all'azione di pronunciare il nome della nuova nata come elemento fondamentale dell'esistenza e del riconoscimento di sé basato sulla relazione:

Così credo che il suono primordiale
di ogni nascita sia una voce che chiama
un nome – è il pronunciamento
che rende vivi, reali.

Allora, che nome hai scelto, papà? (2018: 106)

In questi versi, il «pronunciamento» della «voce che chiama» è un «suono primordiale», un'espressione vocale che si oppone alla rigidità burocratica del λόγος — «formule e articoli e decreti-legge», «carte» e «documenti» scritti con le «mani gonfie», «le dita» e «la testa» indolenzita — presente nella prima parte della poesia (105). In tal senso, riecheggia la concezione dell'espressione vocale come «politica della voce», sviluppata da Cavarero per indicare un'istituzione materna, legata alla fase preedipica e caratterizzata da unicità, soggettività e relazionalità in opposizione al sistema fallologocentrico (2003). La voce è suono incarnato che comunica i dati materiali dell'esistenza e l'incontro delle voci è «relazione acustica», incontro di unicità (2003). Per questa ragione, la parola in quanto emissione sonora di voce viene presentata come opposta alla parola che, in quanto λόγος, è iscritta nel sistema patriarcale.

Nella poesia di Vivinetto la nominazione è incontro relazionale, necessario per l'esistenza, ma anche rigida tassonomia dualistica, ordinatore biopolitico che ingabbia violentemente la molteplicità del reale. Come sostiene Zappino (2016), la nominazione è «ciò che definisce il soggetto prima di ogni sua capacità di autodefinirsi o rinegoziare quella

definizione» (13). Tale aspetto è evidente nei seguenti versi della poeta, in cui l'atto di nominazione — inteso come catalogazione del reale a cui non si può sfuggire — è, in opposizione all'espressione vocale di riconoscimento tra esseri umani, significativamente «muto»:

> La verità è che i nomi ci scelgono
> Ancora prima di pronunciarli […]
>
> A chi sfugge dai nomi sappia
> Che non si sfugge dalla nominazione
> perché i nomi legano in nodi
> di verità strette da calzare,
> costringono in sillabe da pronunciare
> a denti stretti. Da far male.
> I nomi che mi hanno scelta
> Non trovarono angoli da rischiarare.
> Cessarono presto i significati
> mentre ero intenta a scavare in ogni
> lettera. Speravo nelle eccezioni,
> in costrutti arcani da indagare
> per darmi un senso.
>
> Ci rinunciai e con loro
> all'arroganza della definizione.
> All'insensatezza di attenersi
> alle parole per vedere la realtà.
>
> La verità è che la realtà
> Dormiva a un palmo dal naso
> Sepolta da un cumulo muto
> Di nomi. (2018: 57-58)

Il tema del vuoto della nominazione e della perdita di significato delle parole si ripresenta anche in *Dove non siamo stati* (2020), soprattutto nella prima sezione *La misura dello strappo*, dove il nome Giovanni diventa una presenza fantasmatica proprio in quanto si è forzato il suo oblio: «Quando le parole esaurivano / i significati, noi eravamo pronti a sgusciare / nel mezzo, nel vuoto della nominazione» (37).

In *Dolore minimo* (2018), l'atto di pronunciare il nome come gesto di riconoscimento dell'esistenza è utilizzato da Vivinetto come metafora per illustrare il complesso processo di accettazione della sua transizione di genere da parte dei genitori. Riguardo alla risposta del

padre alla sua comunicazione, afferma: «il suo amore vacillò solo qualche giorno. Per apprendere il nuovo nome impiegò due anni» (120). In maniera similare, rispetto alla relazione con la madre, ricorre il tema dello strappo, seguito dal *topos* del pronunciamento del nome e, alla fine, del riconoscimento. Vivinetto descrive infatti come, in alcuni momenti, la madre venga pervasa dalla nostalgia del figlio scomparso, che «chiamava a gran voce» (123) e, solo «a forza di strappi», comprende di dover accettare di lasciarlo andare, di «accettare l'assenza del nome del figlio» (124). Al richiamo frustrato del nome del figlio, segue dunque un «taglio doloroso» e, finalmente, un riconoscimento d'esistenza, corporeo e viscerale, che richiama la relazione originaria in cui ci si riconosce specularmente nell'altro: «riuscì a specchiarsi nel volto della figlia —a riconoscerlo infine come parte del suo stesso corpo, del suo medesimo sangue» (124).

Infine, Vivinetto utilizza il concetto di "nome" come metonimia per la memoria, esplicitandone il legame con la storia, la tradizione e i luoghi. Paul Preciado, nel momento di passaggio tra il vecchio nome e il nuovo durante il suo processo di transizione di genere, significativamente si domanda: «Chi si azzarda ad abbandonare il proprio nome per darsi un nome senza storia, senza memoria, senza vita?» (2020: 284). A tal proposito, Vivinetto racconta che nel suo paese è consuetudine attribuire il nome del padre al figlio maschio, in modo da preservare così «la memoria dei padri» (122). La madre della poeta, avendo perso il padre in giovane età, sceglie di chiamare il figlio come lui, Giovanni. Quindi, se da una parte la scelta della madre si inserisce nella tradizione di preservazione della memoria paterna e patriarcale che attribuisce a quel nome «la responsabilità di farsi custode del passato» (122), dall'altra è un modo di lenire il lutto, di richiamare a sé «il ricordo di corpi amati / sprofondati nel tempo troppo presto» (122). Tuttavia, alla poeta non sfugge che la memoria paterna coincide con la memoria egemonica, la linea retta dell' "Io" che ha scelto di rifiutare a favore di una tradizione matrilineare: «si è rinunciato per amore / al nome dei padri. Alla retta / che genera si è preferita / la conca di legno, che accoglie» (62).

4.4. LINGUAGGIO

Nel corpus poetico di Vivinetto, l'uso del siciliano rivela il linguaggio come espressione sonora, sottolineando la sua funzione di riconoscimento profondo e di garanzia dell'esistenza. La

scelta di utilizzare il siciliano, in concomitanza con l'italiano, sembra essere principalmente volta a enfatizzare l'incisività e l'esattezza della comunicazione orale. Nei personaggi di *Ciuriddia*, questa modalità espressiva assume un carattere lapidario ed evocativo, contribuendo a conferire chiarezza e poeticità ai versi di Vivinetto, conservando tuttavia un lessico popolare. Un esempio eloquente di questa scelta emerge in espressioni laconiche e incisive come «*Murìu macari l'autru. Uora vatillu a chianciri*[186]» (2020: 89), in riferimento a una madre che ha appena perso il suo secondo figlio neonato, che rende in maniera cristallina la disperazione e la violenza che si consumano all'interno delle stanze evocate dalla poeta. Oppure, una frase come «*Si nisciti co cauru, / a Niura vi mancia u cori*[187]» (92), pronunciata dai genitori per scoraggiare i bambini dall'uscire durante le ore più calde, e riferita a una donna temuta nel paese, evoca in maniera eloquente un immaginario carico di superstizione e un'atmosfera di terrore infantile. Come si può rilevare, dunque, il siciliano non è adoperato per conferire colore e adornare dei versi scritti per la maggioranza in italiano. Al contrario, esso emerge in maniera puntuale quando necessario per esprimere concetti altrimenti inesprimibili. Inoltre, la coesistenza tra italiano e siciliano crea un ennesimo confine da valicare, la rottura di una polarità.

Piuttosto, come si evince dai frequenti accostamenti tra il siciliano, l'infanzia e gli elementi naturali, questa lingua si trova a rappresentare le radici dell'esistenza e l'incarnazione dello stesso corpo-territorio di transito. Per esempio, il siciliano è definito «lingua assolata con cui eri cresciuta» o «verbo terroso dell'infanzia» (2020: 72) o, ancora, il ritorno nella propria terra di origine è immediatamente accostato a una frase in siciliano «Poter ridiscendere alla Sicilia dei loro giochi / lontanissimi e dirgli con stupore: *Eccomi / sugnu tia! Chistu è chiddu ca vulevi pi mia*» (2020: 122). Rispetto a quest'ultima frase è inoltre interessante notare come, all'interno di una poesia che gioca con il duplice significato del riconoscimento, di sé stessa e della propria terra, nel momento del ritorno a casa, Vivinetto scelga di adoperare il siciliano per rendere tale ricongiungimento più efficace e autentico.

L'idea del siciliano come lingua incarnata nel corpo e nella terra, inseparabile dall'infanzia e metafora per le più profonde radici dell'essere acquisisce particolare rilievo

[186] Trad.: «È morto anche l'altro, ora vattelo a piangere».
[187] Trad.: «Se uscite col caldo, la Nera vi divora il cuore».

nella sezione *Il paniere sul balcone* (2020), in cui è narrato l'ultimo periodo di vita della nonna e la sua progressiva perdita di memoria. Risulta significativo che venga indicato come momento più terribile e doloroso della sua perdita di identità proprio l'oblio del siciliano, al posto del quale non resta altro che un «italiano elementare»:

> Al progredire della morte neuronale
> — miliardi di lampadine a fulminarsi piano —
> accadde che, insieme alle parole,
> perdessi la luce del tuo dialetto.
>
> Non eri più capace di comprendere
> l'esattezza della lingua assolata
> con cui eri cresciuta. Non riuscivi più
> a far risuonare l'idioma degli antenati
> Quel verbo terroso e greco dell'infanzia.
>
> Cosa c'era in quell'accartocciarsi improvviso
> della bocca — la mente ora a non seguirla —,
> cosa nel palato dimentico delle sillabe,
> dei raddoppiamenti, delle geminazioni
> incontrollate come radici nella terra.
>
> Non capisco, non capisco scuotevi
> angustiata la testa nel tuo italiano elementare
> depredato dall'uncino invisibile del male. (2020: 72)

Il riferimento di Vivinetto all'italiano elementare può essere implicitamente opposto alla complessità intrinseca delle lingue locali, le quali, con la loro molteplicità e specificità, contraddicono l'asserzione di universalismo e neutralità. Nei versi citati si può inoltre riscontrare, similarmente a quanto evidenzia Anzaldúa parlando di lingue ribelli, selvagge e biforcute, il ricorso a un immaginario ctonio per far riferimento alla perdita della lingua materna. Si tratta di un immaginario — tramandato attraverso la mitologia greca e intrinsecamente legato a elementi come la maternità, la terra, la corporeità, il serpente e l'oscurità — che risuona in termini come: «terroso», «greco», «bocca», «palato», «geminazioni incontrollate», «radici nella terra». La perdita della propria lingua è presentata inoltre in maniera così fisica, attraverso la descrizione della difficoltà di articolazione dei suoni («quell'accartocciarsi improvviso / della bocca […] nel palato dimentico delle sillabe, / dei raddoppiamenti, delle geminazioni / incontrollate»), da ricordare i versi del mito di Filomela e

Procne, così com'è cantato da Ovidio nelle *Metamorfosi*, in cui Tereo taglia la lingua di Filomela affinché non possa riferire alla sorella lo stupro subìto. In tali versi, infatti, le descrizioni dei movimenti della lingua, che tramite uno stratagemma retorico è assimilata all'agitazione di Filomela, è comparata alla coda tagliata di un serpente che si agita nella terra scura, palpitando come se stesse parlando in autonomia: «ipsa iacet tarraeque tremens inmurmurat atrae / utque salire solet mutilatae cauda colubrae / palpitat et moriens dominae vestigia quaerit» (Richlin 1992: 163)[188].

L'accostamento tra l'imaginario ctonio e la perdita della lingua materna, in collegamento con l'idea di trasmissione della lingua degli antenati («Non riuscivi più / a far risuonare l'idioma degli antenati»), trasmette l'importanza della lingua nel mantenere la memoria della propria genealogia, della comunità e dei luoghi, proprio in quanto parte della propria essenza più profonda. In tal senso, la perdita della propria lingua è interpretata come atto di oblio nei confronti di sé stessi e delle proprie radici profonde. Questo "taglio" della lingua può essere pertanto assimilato all'azione dell'antimeridionalismo e dell'antimeridionalismo interiorizzato che, tramite la delegittimizzazione, la ridicolizzazione e la stereotipizzazione delle lingue meridionali, fanno sì che lɜ parlanti perdano la propria lingua madre o che interiorizzino l'inferiorità della proprio lingua e, pertanto, l'inferiorità di sì stessə e della propria comunità.

A livello stilistico, è interessante notare che all'interno dell'intero *corpus* poetico, anche quando si fa ricorso a un registro popolare, questo viene utilizzato in modo straordinariamente lirico. In tal senso, il siciliano serve a esprimere, come non si potrebbe altrimenti, con quell'economicità ed esattezza irripetibili, il sentire dei suoi luoghi, l'espressione dei corpi territoriali che in lei risuonano. Un esempio significativo è l'uso del termine *Scansàtini,* il quale ricorre come un ritornello in vari punti della raccolta *Dolore minimo.* La parola *Scansàtini,* «nitida come un chiodo, un motivo che scongiura il male […] un arcano, quasi inviolabile», viene pronunciata sottovoce dalla gente del paese per indicare

[188] Trad.: «Essa giace sulla terra tremante e mormora nel buio suolo, e come fa di solito la coda tagliata di un serpente mutilato, palpita e, morendo, cerca le tracce della sua padrona». Richiln mette inoltre in evidenza che la sensazione che la lingua parli in autonomia è amplificata dalla ripetizione delle lettere *t* e *r* nella frase (**t**a**rr**aeque **tr**emens inmu**r**mura**t** a**tr**ae), lettere effettivamente prodotte dal movimento della lingua. Inoltre, le immagini del serpente e della terra nera richiamano l'immaginario ctonio e le Furie, che svolgono un ruolo significativo nel mito.

tutta l'incomprensione e la paura di ciò che differenziarsi dalla normatività di genere rappresenta per loro: «è una preghiera, un inno altissimo alla preservazione di sé stessi. "Fa' che non accada"» (2018: 44). In tal modo, Vivinetto utilizza la lingua siciliana per accedere all'immaginario collettivo del suo luogo di origine e, attingendo a esso, recupera la memoria e la tramanda. L'uso del siciliano può essere dunque interpretato come un modo per narrare sé stessa come parte di quella memoria collettiva che offre al proprio corpo frammentato una promessa di interezza.

L'accostamento tra italiano e siciliano, linguaggio aulico e popolare, non sembra dunque limitarsi alla mera nobilitazione del siciliano attraverso la sua integrazione in un contesto poetico, né sembra servire unicamente a creare una mimesi linguistica. Si tratta di un'operazione più complessa: l'accostamento di frasi in siciliano, spesso particolarmente rustiche e dirette, all'italiano poetico, contamina la norma linguistica, fungendo da finestra sulle storie delle case di cui Vivinetto narra le vicende. Si tratta di una soglia socchiusa che permette di affacciarsi sulla memoria collettiva siciliana, catturando ciò che è comune, esistente prima di ogni individuo e unisce la singola soggettività alla comunità: la lingua. In questi versi, la lingua è collettività, tradizione ma è anche contaminazione, rappresentando propriamente la porosità dei confini del corpo-territorio di transito. Caterina Romeo, facendo riferimento alla creazione linguistica di Domenico Dara, autore che mescola italiano aulico e calabrese, sottolinea come la sua lingua, attraverso la «contrastante compresenza di alto e basso, di filosofico e quotidiano, di nazionale e locale, diviene un inno contro la purezza» (2021b: 159-160).

In questa sede, l'analisi critica dell'uso poetico del siciliano, non intende approfondire un tema come quello del legame tra letteratura e lingue locali, che in Italia ha un'antica tradizione. Come nota Lorenzo Coveri (2011) nell'articolo in cui ripercorre la storia di tale relazione, soffermandosi sulla poesia, si tratta di «un topos che ha sempre appassionato, e accomunato, dialettologi e storici della lingua; ma anche filologi e, com'è ovvio, studiosi di letteratura italiana» (510). L'obiettivo di tale analisi consiste, piuttosto, nello spostare l'attenzione sulla politicità insita nell'uso poetico di una lingua locale meridionale e subalterna, carica di stereotipi inferiorizzanti ed esotizzanti, facendolo per di più all'interno di un *corpus* poetico che tratta di corpi e territori di confine, di memoria individuale e collettiva, e di

riconoscimento di sé e della propria comunità. D'altronde, un'analisi critica queer meridionalista non può esimersi dal riferirsi alla lunga tradizione di trattazione politica del linguaggio all'interno della critica femminista e decoloniale, dal momento che è proprio in questa tradizione che la presente analisi individua la sua genealogia.

Il linguaggio, infatti, riveste un ruolo centrale nella tradizione critica femminista, LGBTQ+, queer, nonché nel pensiero postcoloniale e decoloniale. Questo tema ha attraversato diverse epoche e correnti di pensiero, le quali l'hanno esplorato attraverso prospettive notevolmente diverse. Un esempio è rappresentato dalle riflessioni di Hélène Cixous sulla *écriture féminine* (scrittura femminile) all'interno della filosofia francese del femminismo della differenza. Secondo questa prospettiva, la scrittura, sessuata e incarnata, doveva divenire uno strumento delle donne per scrivere sé stesse[189]. Altro esempio è dato dall'attenzione riservata al linguaggio da parte di Judith Butler che, riconoscendone la performatività, propone la risignificazione, ovvero la dislocazione delle parole in un contesto diverso per cambiarne il significato, come strategia di resistenza politica alla violenza linguistica. Un esempio particolarmente interessante di resistenza linguistica all'interno della tradizione della critica femminista e decoloniale è rappresentato dal pensiero di Anzaldúa. Nella sua opera più famosa, *Borderland: La frontera* (1987/2022), l'autrice non solo analizza criticamente le dinamiche politiche della lingua, ma le mette in scena attraverso una pratica linguistica *mestiza*, offrendo così una prospettiva articolata sulle intricate relazioni tra linguaggio, politica e identità nelle regioni di confine. Il testo è infatti scritto utilizzando l'inglese, lo spagnolo e le sue varianti messicano-statunitensi — tra cui lo spagnolo *chicano* — vale a dire quelle che lei chiama «le lingue della frontiera» (2022).

Questa prospettiva sottolinea un approccio in cui la lingua non solo funge da veicolo per l'espressione dell'identità, ma assume anche un ruolo politico cruciale nel contesto delle rivendicazioni dei movimenti femministi, decoloniali e queer. Nella sua critica intersezionale all'oppressione linguistica, Anzaldúa affronta questioni fondamentali per una prospettiva meridionalista queer. In particolare, l'autrice esplora il tema della vergogna e dell'orgoglio associati alla lingua, mettendo in luce il ruolo centrale della percezione negativa della propria

[189] Si fa riferimento al celebre testo Il riso della Medusa del 1975, in cui Cixous rilegge il saggio freudiano *La testa di Medusa*, decostruendone il mito e proponendo una Medusa sorridente e sovversiva come emblema della presa di parola delle donne.

lingua nell'interiorizzazione dell'oppressione e sottolineando al contempo l'importanza della lingua nel plasmare l'identità. Anzaldúa scrive, infatti, che trovarsi vicina a un'altra donna *chicana* è come stare di fronte a uno specchio e, proprio perché durante l'intero arco della vita si è sentita ripetere che la lingua *chicana* è sbagliata, prova vergogna e pena verso quella donna e, di conseguenza, verso sé stessa: «Gli attacchi ripetuti alla nostra lingua nativa sminuiscono il nostro senso dell'Io» (2002: 83).

Inoltre, Anzaldúa mette in luce l'intersezionalità dell'oppressione linguistica, rilevando come questa sia intrecciata con aspetti diversi, come la razza, il genere e la classe. Per evidenziare l'oppressione linguistica di genere, fa riferimento all'utilizzo del maschile sovraesteso come all'eliminazione simbolica dell'esistenza femminile: «Le *chicanas* usano *nosotros*[190] sia per i maschi che per le femmine. Siamo derubate dal nostro essere donne dal plurale maschile. La lingua è un discorso maschile» (79). Parallelamente, Anzaldúa affronta l'oppressione linguistica di natura classista, mettendo in rilievo la pressione per conformarsi a uno "spagnolo corretto" secondo le regole accademiche: «Anche la nostra gente, gli altri che parlano spagnolo *nos quieren ponere el candado en la boca*. Ci vorrebbero tenere a distanza con la loro valigetta di *reglas* accademiche» (79).

Emerge, dunque, da un lato l'importanza di attribuire alla propria lingua materna una dignità equivalente a quella delle altre lingue e, dall'altro, che tale lingua funga da veicolo di espressione e non di discriminazione per ogni tipo di soggettività. Riguardo alla questione del riconoscimento, elemento cruciale all'interno della presente analisi, Gallego (2020), raccontando la sua esperienza di bambina cresciuta in un luogo del Meridione d'Europa, in Andalusia, mette in luce come la questione linguistica costituisca un elemento cruciale nella costruzione di un sentimento di inferiorità:

> Tú también sentiste que este referente a alcanzar no se parecía a ti. Lo sentiste esta tardecita fresquita en la que jugaste con aquella niña madrileña que veraneaba en tu barrio […] querían hablar como ella. Queríamos ser ella. […]. Tú eras lo que no había que imitar porque a ti nadie te imitaba, nadie quería ser como tú. Ni tú misma. Todo el mundo quiere molar a los diez años. Miento. Todo el mundo quiere molar siempre porque la cuestión no es molar, la cuestión es el reconocimiento y el reconocimiento es esa dinámica de ida y vuelta por la que accedemos al sentimiento de ser persona[191]. (42)

[190] In corsivo nel testo.

[191] Trad.: «Anche tu hai sentito che quel modello a cui ambire non ti assomigliava. L'hai percepito quel fresco pomeriggio in cui giocavi con quella bambina di Madrid che trascorreva le estati nel tuo quartiere […] tutti

Effettivamente, la legittimazione e il prestigio di una lingua risultano direttamente proporzionali all'egemonia di tale lingua e, conseguentemente, del relativo Paese. Pertanto, l'oppressione sistematica di una lingua o di un accento corrisponde alla subalternità di un popolo o di un segmento della popolazione.

L'antimeridionalismo, che sistematicamente si accanisce sulle lingue e sugli accenti meridionali, può condurre a un desiderio interiorizzato di aderire alla norma linguistica e, dunque, a mettere in atto un «*passing* linguistico» (Claudia Minchilli 2022: 14) proprio come, da persona queer o razzializzata, si può cercare di aderire alla norma eterocis o bianca per ridurre la possibilità di subire discriminazioni. In entrambi i casi, si tratta di interiorizzare lo sguardo dell'oppressore e di desiderare l'assimilazione alla norma imposta, correndo il rischio di perdere sé stessə e la propria comunità. In questa equazione, facendo riferimento a un lessico proprio della lotta LGBTQ+, alla vergogna della difformità dalla norma si contrappone l'orgoglio, inteso come recupero del senso di sé e della propria comunità, insieme alla decostruzione del desiderio di aderenza alla norma, sia essa di genere, sessuale, razziale o linguistica.

Di fronte a questo tipo di oppressione, Anzaldúa afferma l'orgoglio del proprio posizionamento identitario, scrivendo: «Non lascerò più che mi si faccia vergognare della mia esistenza. Avrò la mia voce: india, spagnola, bianca. Avrò la mia lingua di serpente — la mia voce di donna, la mia voce sessuata, la mia voce di poeta. Supererò la tradizione di silenzio» (85). Le lingue della frontiera sono presentate così come lingue ribelli, selvatiche, non addomesticabile, biforcute come la figura ricorrente in *Borderland*: la serpe. Anzaldúa afferma che lo spagnolo *chicano* non è uno spagnolo scorretto rispetto a uno standard, ma una lingua viva e, in quanto tale non addomesticabile, specchio di una specifica esistenza sonora: «Non si possono addomesticare le lingue selvatiche. Si può solo tagliarle» (78).

Adottando una prospettiva meridionalista queer, emerge chiaramente la dimensione politica intrinseca all'utilizzo della lingua siciliana in un contesto poetico che affronta la

volevano parlare come lei. Volevamo essere lei. Tu eri ciò che non bisognava imitare perché a te nessuno ti imitava, nessuno voleva essere come te. Nemmeno tu stessa. Tutti vogliono piacere a dieci anni. Mento. Tutti vogliono piacere sempre perché la questione non è piacere, la questione è il riconoscimento e il riconoscimento è quella dinamica di andata e ritorno attraverso la quale accediamo alla sensazione di essere una persona».

tematica della transizione di genere. Difatti, sia la scelta linguistica che quella tematica possono essere considerate come scelte politiche, dal momento che mettono al centro del discorso questioni delle quali la società italiana stenta a farsi carico. Da un lato, la tematica della transizione di genere è scarsamente esplorata nel panorama narrativo italiano, e, più specificamente, nell'ambito poetico, nel quale la raccolta di Vivinetto costituisce un esperimento pionieristico. Dall'altro lato, il siciliano è ad oggi una lingua non ufficialmente riconosciuta come tale dallo Stato italiano, che porta su di sé tracce di subalternità e di pregiudizi specifici. Il siciliano, infatti, non è soltanto, insieme a tutte le altre lingue locali, una lingua non egemonica rispetto alla norma italiana, ma è strettamente legata alla rappresentazione dell'inferiorità meridionale e, pertanto, associata ad arretratezza, conservatorismo, povertà, ignoranza e criminalità.

Non a caso, nei movimenti contemporanei femministi, queer, terroni e sardi, la questione linguistica va di pari passo con la necessità di utilizzare parole proprie per definire la propria realtà e non ricadere in concetti già contaminati da una visione normativa e modernizzante. Difatti, in tali movimenti critici è cruciale tanto il riconoscimento della propria lingua madre, quanto l'utilizzo dell'immaginazione e della creatività per adattare termini tradizionali alle esigenze d'uso contemporanee. Un esempio eloquente in questo contesto è rappresentato dal collettivo artistico sardo *Ditzosa*[192], specializzato nella produzione di grafiche e manufatti artistici e artigianali. Il collettivo elabora «contenuti che appartengono alle subculture femminista * lesbica * trans * queer, rock'n'roll, punk, dark, hip hop e pop che in Sardegna hanno storie peculiari»[193], per partecipare alla costruzione di immaginari in cui le persone sarde queer possano riconoscersi[194]. Molte delle produzioni grafiche del collettivo consistono in immagini e testi, nei quali vengono adoperati termini ed espressioni in lingua sarda che, rifacendosi a una determinata tradizione popolare e linguistica, servono a descrivere alcune soggettività contemporanee. È il caso del termine *Mascrufèmina*[195], tradizionalmente utilizzato in modo dispregiativo per denigrare un'ambiguità nell'espressione

[192] Si veda la pagina social su Instagram https://www.instagram.com/ditzosa/?hl=it e la pagina web del negozio online https://www.etsy.com/it/shop/ditzosa. Le citazioni provengono da quest'ultima, dalla descrizione del collettivo e delle opere in vendita, ma sono presenti in maniera diffusa anche nella pagina social.
[193] https://www.etsy.com/it/shop/ditzosa#about
[194] Si veda Apparato I, figura 1.
[195] Si veda Apparato I, figura 2.

di genere, che viene riappropriato come termine ombrello per indicare la comunità LGBTQ+, con una funzione simile a quella che ha in questo senso il termine queer[196]. Molto interessante anche il collage digitale dal titolo *Dami sa manu amante a ti tocare*[197] realizzato da Moju Manuli (2020-2022) in cui vi è un accostamento tra immagini folcloriche — una cartolina degli anni Cinquanta del Novecento che raffigura due donne sarde in costumi tradizionali — e testi in sardo in cui si fa riferimento a relazioni saffiche[198]. Il testo, che recita: «Amantes sunt sas fèminas chi faeddant sa matessi limba mia. Decoloniza·ti: faedda Barbaru»[199], è emblematicamente estratto e tradotto in sardo, nella sua prima parte, da uno scritto di Audre Lorde[200]. Emerge qui chiaramente la connessione tra lingua materna, colonizzazione culturale (e non solo), queerness e femminismo, in cui femminismi di epoche e luoghi diversi possono dialogare nel rispetto e nella consapevolezza delle reciproche specificità.

4.5. CONFINI E TRASGRESSIONI

Franco Cassano, facendo riferimento all'etimologia del termine frontiera — il latino *frons, frontis*, "fronte" — individua il riconoscimento come elemento centrale della frontiera stessa, in quanto luogo in cui i suoi abitanti «si incontrano e stanno di fronte» (51). L'interesse della frontiera nell'analisi della poesia di Vivinetto sta proprio nell'ambivalenza segnalata da Cassano: se da una parte essa è per antonomasia luogo di divisione e contrapposizione, è anche luogo di unione e contatto: «non unisce e separa, ma unisce in quanto separa» (53). La frontiera in Vivinetto, molteplice e altamente simbolica, è vividamente rappresentata dalla soglia in quanto luogo di transito, ma anche di controllo del transito e del suo stesso impedimento. Mitologicamente, segnala Cassano, il controllore dei confini è Giano, il cui nome significa per l'appunto *ianua*, la porta tra l'esterno e l'interno della casa: «Giano vigilava l'inizio

[196] https://www.etsy.com/it/listing/1041947105/maglietta-organica-serigrafata?click_key=59afb335b56ac232c3a8d4df8b4f87e0e897502a%3A1041947105&click_sum=3e6daf06&ref=shop_home_active_15

[197] Si veda Apparato I, figura 3.

[198] https://www.etsy.com/it/listing/1081540237/stampa-dami-sa-manu-amante-a-ti-tocare?click_key=7f4e6d6d8c4c2b98d78851c55042d824bfcce773%3A1081540237&click_sum=f8675390&ref=shop_home_active_4 ;

[199] Trad.: «Amanti sono quelle donne che parlano la propria lingua madre. Decolonizzati: parla barbaro».

[200] «Women who speak with my tongue are lovers» dal testo di Lorde Audre *The Cancer Journals*, New York City, Penguin Books del 1980. La citazione cui faccio riferimento deriva dall'edizione del 2020, a pagina 66.

e la fine di tutte le cose. Sul confine, sul limite, ognuno di noi termina e viene determinato, acquista la sua forma, accetta di essere limitato da qualcos'altro che ovviamente è anch'esso limitato da noi» (2005: 52). In tal modo, emerge la dimensione collettiva di definizione dei confini, come riconoscimento reciproco e non solo come strappo e dolorosa ferita. Il corpo-territorio di transito è una figurazione che intende mettere al centro la dimensione relazionale della «frontiera, confine, limite, bordo, margine [in quanto] insieme dei punti che si hanno in comune» (2005: 53). *Con-fine* significa infatti anche "contatto", luogo in cui, nonostante si cerchi di dividere, si possono creare connivenze, indebolimenti del *limes* e, soprattutto, si può attuare la trasgressione del confine stesso (54). Cassano scrive infatti, significativamente, che «ogni frontiera porta con sé come un'ombra la sua violazione»:

> È inevitabile che laddove c'è separazione si affollino anche tutti i verbi e i sostantivi che iniziano con trans: si transita, si attra- versa, si trasporta, si trasferisce, si trasmette, si trapianta e si trasloca, si transige; si possono incontrare trafficanti, traduttori e traditori, traghettatori di transfughi e trasgressori travestiti. (56)

Il corpo-territorio di transito narrato da Vivinetto esiste in queste contraddizioni, le contiene e le eccede: implica il dolore della divisione, la spettrale esistenza di confine e il riconoscimento degli altri e negli altri attraverso la narrazione della transizione. Come abbiamo visto, la lacerazione identitaria di Vivinetto è un *vulnus* nel doppio senso del termine: da una parte è una ferita, dunque uno squarcio della pelle, ma dall'altra parte implica anche la nudità, la categoria di nascita, dunque «la pelle, la sensibilità, il contatto» (Cavarero 2013: 222). In entrambi i casi, si tratta quindi di una questione di pelle o, in altri termini, di confini e delle opportunità di attraversare quei confini. La possibilità di mettere in comunicazione l'interno e l'esterno può quindi tradursi in ferita, dunque violenza, ma anche cura, dunque relazione e comunità.

Nel secondo libro di Vivinetto, *Dove non siamo stati* (2020), si assiste a un'evoluzione nella dinamica del riconoscimento, già presente nella sua produzione precedente. Se, infatti, nella prima sezione della raccolta, *La misura dello strappo* — così come in *Dolore minimo* — il dissidio è interno e la sfida consiste nel riconoscere sé stessa come soggettività unitaria, accettando la molteplicità che la abita, nelle sezioni successive la questione del riconoscimento assume una dimensione più ampia. La ricerca identitaria della poeta, intesa

come delimitazione di sé stessa e coscienza del più profondo senso di sé, entra in relazione con la memoria attraverso le «storie degli altri» (2020: 123). Alterità incarnata, nella sezione *Il paniere sul balcone*, dalla nonna — della quale Vivinetto narra il processo di smarrimento di sé a causa dell'Alzheimer e infine la sua morte — e, in *Ciuriddia*, dai compaesani e dalle compaesane.

Questo è il momento in cui il territorio di transito prende forma nella poesia di Vivinetto: la transizione non si limita più al genere, e i confini non riguardano solo il corpo. In *Ciuriddia*, tanto nelle vicende degli abitanti del suo paese, quanto attraverso le scelte lessicali della poeta, si manifesta una proliferazione di identità, confini e frontiere proprio attraverso la confusione e la fusione tra Io e Altro, corpo e luogo, vita e morte, passato, presente e futuro. Se dunque, da una parte, il moltiplicarsi delle esperienze di vita consente un processo di memorializzazione corporale collettiva, dall'altro sono i luoghi stessi a comporre e a essere composti da quegli stessi racconti. Come sostiene Gallego (2020), facendo riferimento alle storie che compongono i territori ai quali la soggettività è connessa, il corpo-territorio è un concetto che permette di «entender el espacio como un lugar que nos devuelve una mirada que contiene, al menos en parte, lo que somos»[201] (19).

La stretta relazione tra corpo e territorio, ma anche l'ossessiva ricorrenza dei confini, è particolarmente evidente in *Ciuriddia*: qui la pelle, confine del corpo, è associata alle mura delle case e le finestre, come gli occhi, diventano luoghi di tramite, spazi liminali di comunicazione. In questa espansione di confini, frontiere, identità e memorie, il corpo poetico di Vivinetto si materializza come corpo-territorio di transito.

4.5.1. I confini di sé stessa

Nella sezione *La misura dello strappo,* Vivinetto canta il laceramento tra sé e il suo corpo, il quale, dopo vent'anni di convivenza, deve seppellire (5): lo chiama «sacrificio d'amore» (7), ma ne sottolinea anche l'aspetto violento («assassinio» p.7; «così fragile tu nel non saper lasciare andare i morti» p.9) e di rinuncia obbligata («mi imponevi di rinunciare al corpo» p.9). La transizione di genere è descritta come una gravidanza («ventre gonfio di madre» p.11) ma

[201] Trad.: «di intendere lo spazio come un luogo che ci restituisce uno sguardo che contiene, almeno in parte, quello che siamo».

anche come un luogo tra la vita e la morte. Per questa ragione, ricorrono elementi come la morte, il sonno, la comunicazione con un mondo ultraterreno, le voci, gli spiriti, la vecchiaia: ne sono esempi espressioni come «mani che ti toccavano nel sonno, voci a chiamarti da un altro mondo» p11; «sulla soglia di una parola attesa / da anni, all'improvviso scompare / con quella smorfia che gli dilania il viso» p.26; e ancora, ad esempio, a pagina 29, la neve che si disgela sopra il tetto della casa produce una «voce [che] si scioglieva / lenta come un pianissimo lamento» portandola a «credere ai morti che salgono dalla terra / a reclamare vendetta». Inizia così a delinearsi un'atmosfera spettrale, in cui Giovanni è propriamente il fantasma e la casa infestata è il corpo di Giovanna:

> Eppure a volte ci piaceva immaginare
> un miraggio di redenzione, un segno
> piano dall'altrove a liberarci
> del suo presentissimo fantasma.
> Mi pare di non sentirla più, la sua voce
> e questo ti calmava l'ansia sotto la pelle
> per un attimo. Solo fino a quando,
> col terrore mosso che annuncia il crollo,
> quella voce non la risentivi
> squillare viva nella mia gola. (2020: 13)

Il confine diventa sempre più labile, in pericolo («Dove si trovasse il confine, dove / preservare ancora i ruoli» p. 15) e la presenza fantasmatica del vecchio sé si trasforma in elemento naturale, arrivando ad appartenere alla fluidità dello spazio e del tempo («Perché sottoforma di acqua, di terra, / di luce e di ombra, di bestia o corteccia, / da ora in poi avrebbe sempre trovato il modo / per tornare qui» p. 17). Inizia a essere esplorato il tema del confine attraverso la metafora delle finestre e delle soglie delle case, un motivo che sarà molto frequente in *Ciuriddia*: «Le finestre che tanto amavi adesso / le tenevi serrate, le tende tirate / fino all'ultimo — barriere invalicabili» al di là delle quali c'è «tutto il mondo / che non volevi contaminare» (22).

La perdita della memoria è delineata come una colpa che assottiglia i confini, apre ferite nella pelle e crea fantasmi: «Ora che tutto il rimorso risale in superficie per tormentarsi, ora / che la lesione si è espansa nell'intero corpo» (28). Il tema della dimenticanza di Giovanni anticipa quello che sarà il nucleo centrale della sezione *Il paniere sul balcone*, attraverso versi

che fondono insieme corporeità, memoria e luoghi: «Questa era tutta la nostra vita / affetta da un Alzheimer precoce / a divorare i ricordi, le parole, / i corpi, le strade, le storie» (33). Il ricordo di Giovanni permane confinato nelle stanze, le mura diventano il suo nuovo corpo e, in silenzio, ne contengono il segreto: «Ma finché questi luoghi esisteranno, / spazi che si slargano nella mente, / sapremo, anche se in noi due / soltanto, che qui qualcuno è stato. / E solo i muri ora ne contengono il mistero» (34), scrive Vivinetto, prefigurando così la poesia conclusiva della sua raccolta, intitolata *Dove non siamo stati*.

Verso la fine della sezione appare già completa l'analogia corpo-casa, con enfasi sulla dimensione liminale tra il dentro e il fuori e sull'attraente pericolo che suppone questo confine poroso: «Cosa sapremo reale al di là del confine / d'ombra che abbiamo chiamato casa […] come /riusciremo a lasciare questa casa, / come avere la certezza di essere /ancora noi valicate le mura» (44). Vivinetto, partendo dunque dall'alterità interna a sé, che finalmente impara a chiamare al plurale, giunge a realizzare che lo strappo non è solo interno, ma anche tra interno ed esterno: «Scoprimmo ben preso la misura dello strappo / tra di noi e tra noi e le cose» (48). Vivinetto conclude così *La misura dello strappo*:

> Ora veniva a noi un richiamo distratto
> di salvezza dallo spioncino in ottone
> della casa, una lama di luce a sedurci,
> a consolarci. Di lato c'era come un recinto
> ma fuori saremmo durati, oltre le cose. (48)

Attraverso la ricorrenza di elementi come la luce, lo spioncino della porta (dunque la porosità del confine) e il recinto, suggerisce che proprio lasciarsi sedurre dalla luce dell'esterno e infrangere la frontiera potrebbe essere un modo per rammendare quello strappo che dà il titolo alla sezione.

4.5.2. La vecchiaia come transizione tra la vita e la morte

Nella sezione *Il paniere sul balcone*, Vivinetto racconta un'altra transizione, quella tra la vita e la morte, esemplificata dalla perdita della memoria della nonna come lenta perdita di sé stessa. Si tratta di un lento decadimento che inizia con un «incepparsi», un «incrinarsi» (51), con un dolore che comincia a insinuarsi nei confini del corpo («batte piano sul legno della

porta di casa» p.51). Il tema centrale della perdita della memoria viene introdotto dalla perdita degli oggetti («disperdere le cose / per sempre in uno spazio lontano / e non ritrovarle più» p.53; «tra te e le cose c'era come un velo» p.56) e prosegue poi con lo smarrirsi della nonna in luoghi che prima le erano familiari, perfino nella sua stessa casa. Infine, giunge la perdita del linguaggio, inteso come perdita suprema di sé stessa.

Ritorna il tema della nominazione, dell'espressione vocale e del riconoscimento: «chiami il mostro per nome, grumo incastrato / tra le corde vocali» (51); la dimenticanza dei propri affetti (68-69) la dimenticanza del proprio nome:

> Una volta al mese ti chiedevano
> di scrivere il tuo nome su un foglio bianco
> […]
> Alla fine si arrivò a due smunti
> simboli accartocciati
> due sbuffi di inchiostro
> vibranti come mosche sul grigio del marmo.
>
> Il tremare piano delle ali a tradire
> quel che restava della vita — appena un guizzo. (62-63)

Con l'avvicinarsi della morte, il confine stesso tra la vita e la morte si assottiglia e compaiono i fantasmi: «iniziavi e a non essere più sola nella stanza / piccole figure vedevi inerpicarsi sulle pareti» (70); «*Iu nun sugnu sula* hai risposto picata / *Iu parru cu i murticeddi tuttu u tempu*[202] (79). La coscienza della nonna abbandona il suo corpo e le regole terrene che lo regolano, volando verso un Altrove («dov'era la tua coscienza in quelle ore […] tu da tempo eri altrove» p. 73) in cui la vita scorre placida nelle piccole incombenze quotidiane («tra frittata di patate e polpo bollito» p. 73) e in cui il tempo si accartoccia, perde importanza («oggi hai otto anni, domani cinque» p.75).

La morte non è raffigurata come una dipartita definitiva; piuttosto, qualcosa della persona deceduta persiste nello spazio sotto forma di «particelle volatili, in migrazione da noi / alle cose, si imprimono per sempre sui mobili, / sul vetro dei bicchieri, nella cappa / della

[202] Trad.: «*Io non sono sola,* hai risposto picata, *io parlo con i morti tutto il tempo*».

cucina» (64). Morire, per la poeta, è attraversare la soglia di casa, tornare indietro nel tempo mentre si va avanti, fondersi nei propri luoghi, sciogliersi nel mare:

> Valicabili sono tutte le cose.
> Da qui a lì c'è solo il passo leggero
> che si compie tra le grate assolate
> della finestra.
> […]
> A occhi chiusi hai valicato
> il muretto basso che ci divide.
> Senza fatica eri già dall'altra parte
> come quando a sette anni scavalcavi
> la ringhiera smangiata dal sale
> alla fonte Aretusa e agile planavi
> sugli scogli. Ridevi per ore nel mare. (2020: 78)

Il paniere, che la nonna era solita calare per strada, resta nel balcone dopo la sua morte («il paniere color noce che calavi / in strada è ancora sul balcone» 83): la soglia tra il dentro il fuori, tra il Sé e le cose, continua a essere attraversata, anche quando lei non c'è più.

4.5.3. Altri varchi, altre frontiere

In *Ciuriddia* si assiste alla definitiva moltiplicazione della soggettività della poeta, che arriva a includere altri corpi, altri luoghi e altre memorie. Le poesie, per lo più brevi e quasi mai superiori a una o due pagine, si presentano come singoli episodi che narrano in versi le storie di persone e luoghi del paese, descrivendo scene di vita o leggende popolari. Tali racconti si svolgono principalmente all'interno delle case o comunque in spazi specifici e ben delimitati (per esempio il sagrato della chiesa, il cimitero, l'orfanotrofio, le case abbandonate). Attraverso questo coro di voci, la continua tensione della liminalità, la porosità dei confini e la tendenza allo sconfinamento, il corpo fisico e poetico di Vivinetto si tramuta definitivamente in un corpo-territorio di transito. In questa sezione, attraverso precise scelte lessicali e tramite la ricorrenza di determinate immagini e metafore, viene attribuita una particolare rilevanza al legame tra corporeità, spazialità di frontiera e processo di memorializzazione. Si assiste, infatti, a una continua confusione tra casa e corpo, morte e vita, con una chiara insistenza sui luoghi di frontiera e sulle possibilità di apertura dei confini (la soglia, le finestre, gli occhi, la bocca, i fantasmi, le case diroccate).

I principali protagonisti delle molteplici storie di *Ciuriddia* sono i bambini, le madri, gli anziani, i morti e i loro spiriti. Mentre i bambini sono descritti sempre per strada a esplorare e fare dispetti, le madri trascorrono il loro tempo confinate nelle case, evidenziando un'interpretazione della maternità come esperienza oblativa e dolorosa. Infine, i vecchi, sono solitamente rappresentati sulle soglie delle case, in perenne attesa; difatti, le finestre e le porte, fungendo da luoghi di attraversamento, sono anche metafora della vecchiaia. Ma soprattutto, sono i morti e gli spiriti a emergere con particolare intensità in queste narrazioni. Spesso protagonista ma sempre in agguato, la morte si aggira per le case e chiude gli scuri alle finestre: le abitazioni rappresentano i principali luoghi di morte, mentre le strade sono piene d'aria, di luci e di vita.

Le case vengono descritte con sembianze umane, ricorrendo a una frequente confusione e fusione tra elementi corporei ed edilizi: «di notte le vecchie case sembravano bocche di buio» (91); «All'entrata del paese dormiva una casa / vecchissima», nelle cui fondamenta vengono rinvenute le ossa di tre sorelle, murate vive nella casa e ricordate dai passanti attraverso tre colpi di clacson, perché i morti esigono il ricordo (96); i vecchi bunker della guerra sono descritti come «figure accovacciate in cemento /simili a grossi mammiferi in letargo» (104). Infine, nella poesia di pagina 117, le case sono talmente antropomorfizzate che prendono vita:

> Le case abbandonate erano nude schiene
> coricate. Nella luce contusa del tramonto,
> quando nessuno guardava, i loro profili
> si animavano, aprivano gli occhi — la testa
> scrollavano come dopo un lungo sonno.

Si tratta di case diroccate, abitate dagli spiriti e frequentate dai vecchi del paese, che vi si recano per comunicare con i loro cari defunti. In questo contesto, le case stesse diventano soglia in quanto sono aperte, bucate («Con i calcinacci / rivolti al vento, le pareti bucate dalla luce» p. 117) e ospitano quelle figure che abitano il confine tra la vita e la morte, per l'appunto gli spiriti e i vecchi («Si racconta fossero gli spiriti guardiani del paese»; «Alcuni anziani furono trovati davanti alle porte / scardinate in muta conversazione con l'aria / le mani appoggiate ai muri come su pelle viva» p. 117).

Le case emergono come prigioni per le donne, all'interno delle quali vengono costantemente definite dalla loro maternità. Questo contesto le priva sia della gioia, equiparata all'aria e alla luce provenienti dall'esterno, sia dell'espressione del proprio dolore, e le forza a una violenta discrezione, un controllo silenzioso e pervasivo:

> Trascinava un corpo che sapeva di avere
> posseduto, un tempo — nelle stanze conosciute.
> […] C'erano cose da evitare:
> pronunciare quel nome a voce piena, guardare i figli
> negli occhi, lasciare a vista la scatola di tranquillante,
> ritornare bambina, aprire le finestre — rallegrarsi.
> […]
> Ma quando abitava quelle stanze,
> quando era convinta di poter ricominciare,
> sentiva su di sé premere gli occhi della casa
> e i grandi occhi inconsistenti del marito
> — premere sempre dentro di sé e darle il voltastomaco. (106)

Di un'altra madre, in un'altra casa, è poi descritto il dolore contenuto, e brutalmente negato, per la perdita dei gemelli appena nati: dopo aver perso un figlio durante il parto, la donna trascorre tre giorni e tre notti a piangerlo — «dalle finestre aperte […] si alzò incerto un mormorio / simile a una carezza di voce ferita» —, trascurando l'altro figlio. Emblematicamente, nei versi successivi, si dice che il quarto giorno venne «offuscata la luce con un gesto violento sulle imposte» e la madre della donna «Tremò sulla soglia prima di soffiare: / *Murìu macari l'autru. Uora vatillu a chianciri*[203]» (89).

In opposizione agli spazi angusti della maternità, Vivinetto canta che «le madri del paese prima di essere madri erano / idee distratte di vento tra le casse di frutta» (112). Rafforzando l'idea della casa come prigionia di genere, la giovinezza di queste donne è associata agli spazi aperti mediante l'utilizzo di parole appartenenti alla sfera semantica della natura: «luce», «alba», «ciliegie», «fiume», «luci», «campagna», «aria» (112).

In *Ciuriddia,* la presenza della morte si insinua in ogni aspetto della narrazione, presentandosi principalmente come un momento di transizione. Questo transito può essere interpretato sia come il passaggio dalla vita alla morte, sia come una morte che non si rassegna

[203] Trad.: «È morto anche l'altro, ora vattelo a piangere».

a lasciare la vita. Questa tematica si manifesta attraverso spiriti, defunti che ritornano alle loro case e frequenti allusioni alla vita ultraterrena: «tutta la vita oltre la morte / se è clemente, è come quella luce rarefatta» (87). Numerosi sono i riferimenti a morti violente in *Ciuriddia*: un bambino assiste al tragico spettacolo di una persona morta suicida che pende da un balcone. In modo significativo, gli vengono lavati gli occhi col sapone, seguendo una leggenda locale che suggerisce che, se si guarda un morto in faccia, «un frammento della loro anima / avrebbe potuto incastrarsi negli occhi» (88). Un'altra vicenda mortifera riguarda la figlia rinnegata dalla madre («*Buttana, buttana!* […] *pi mia si morta!*»[204]) e poi trovata decapitata tra le sterpaglie (93); e ancora, il bambino morto che gli altri bambini chiamano fuori a giocare credendo stia solo dormendo («*Tancredi, finiscila i rommiri! Abbabbiasti / assai*!»[205] p. 114).

Anche alcuni luoghi, legati in vari modi alla morte, sono protagonisti dei racconti di *Ciuriddia*: il cimitero degli infanti (95) è descritto come una «soglia [che] si abitava come una casa in cui non si può restare»; l'orfanotrofio (101) è usato come spauracchio dai genitori che, indicando gli alberi da frutto piantati in giardino, dicono «I viri? *Docu rintra ci finisciunu i picciriddi vastasi. / Sutta ogni alberu c'è nu picciriddu ca nun si movi chiù*»[206]. Infine, l'ospizio (102-103), luogo di attesa della morte, è caratterizzato da immobilità, silenzio e luce tenue («aspettavano immobili che qualcosa accadesse nella luce bassa intorno»; «si spostavano lenti»; «rimanevano immobili, grandi pesci adagiati sul fondale grumoso»; «poi l'acqua smorzava il suono») anche attraverso l'opposizione alla gioventù: i bambini, che vengono descritti facendo dispetti con agilità e frastuono alle finestre dell'ospizio, rappresentano la vita che non riesce più a varcare la soglia («i bambini si avvicinavano improvvisi, / con le nocche battevano forte sul vetro […] / e volavano via su passi leggeri» p.103).

Figure spettrali e liminali sono ampiamente presenti in diversi racconti: per esempio, in un episodio, i bambini giocano a entrare nelle case abbandonate, nei cui pozzi si dice alloggino «gli spiriti dei morti ammazzati» (92); *a Niura,* un'anziana temuta da tutti nel paese (i genitori ammoniscono i figli dicendo loro «*Si nisciti co cauru, / a Niura vi mancia u cori*[207]»), quando muore, lascia una presenza nell'aria, «una densa bolla nera sopra le case» (107); il

[204] Trad.: «Puttana, per me sei morta!».
[205] Trad.: «Tancredi, smetti di dormire! Hai scherzato / troppo!».
[206] Trad.: «Le vedi? Là dentro ci finiscono i bambini maleducati. / Al di sotto di ogni albero c'è un bambino che non si muove più».
[207] Trad.: «Se uscite col caldo, la Nera vi divora il cuore».

pazzo del paese viene allontanato dal sagrato della chiesa, sua dimora, e lascia dietro di sé una traccia di dolore, «una macchia di sporcizia colata sulla strada» (116). Inoltre, vi sono episodi ambientati in case abbandonate infestate da fantasmi, come quelli delle tre sorelle (96) e come «gli spiriti guardiani del paese» (117). Infine, Vivinetto descrive una tradizione siciliana legata al "Giorno dei morti", che ricorre il 2 novembre, mettendo l'accento sull'assottigliarsi tra i confini tra la vita e la morte: infatti «a novembre i morti tornavano nelle case / di un tempo per restare» e, per permettere loro di entrare, «gli uscii delle case restavano aperti, / socchiuse le porte anche di notte» (119).

All'interno del tessuto narrativo di Ciuriddia, emerge con forza come le case contengano a stento la pazzia, la vecchiaia e la morte. Le costanti allusioni ai luoghi di confine, come le finestre, gli usci, i balconi, le macerie di vecchie case che si lasciano attraversare, mettono in luce il carattere fintamente contenitivo delle pareti, sottolineando la loro natura permeabile e transitoria. Il delicato equilibrio tra vita e morte si manifesta attraverso le soglie: nelle porte sostano i vecchi, «presagi tristi sugli usci delle case» (110); le finestre sono sbarrate quando giunge la morte, per contenerla, ma si aprono per permettere ai morti di tornare.

4.6. MEMORIA, DIASPORA, NARRAZIONE

La memoria, nelle sue varie forme, è un tema cruciale che attraversa tutta la poesia di Vivinetto. Facendo riferimento agli studi sulla memoria, in questa analisi si considera la memoria un processo incarnato che racchiude in sé sia la memoria individuale, sia quella collettiva[208]. Butler, ragionando proprio su vulnerabilità e relazionalità, fa riferimento alla differenza tra la memoria istituzionalizzata che si basa sulla negazione e l'oblio, e si mantiene attraverso un archivio ufficiale, e quella che definisce "memoria performativa" (Torras-Gama 2014: 103)[209]. Tale memoria, collettiva e incarnata, non è contenuta negli archivi né viene trasmessa con mezzi di comunicazione e, per questa ragione, dev'essere costantemente ripetuta e ristabilita. In tal senso, il corpo può essere considerato uno strumento per

[208] Relativamente agli studi sulla memoria da una prospettiva femminista si veda il paragrafo 1.3. della presente tesi, intitolato "Memoria (de)colonializzata".
[209] Butler riportata in Torras Francés - Gama Leyva 2014, p.103.

trasmettere tale memoria performativa, «un lugar en el que la historia pasa del uno al otro»[210](105).

La memoria che percorre la poesia di Vivinetto, in tutta la sua «terrosa concretezza» (2018: 75), è incarnata proprio nel corpo-territorio e si manifesta attraverso la narrazione. Se dunque da una parte la narrazione è presentata come un modo per addomesticare il dolore — «Per acquietare il male che assale / il poeta lo canta» (85) — dall'altra parte costituisce una strategia complessa e stratificata per tenere insieme la pluralità dell'essere. In definitiva, è proprio attraverso la coscienza della memoria come percorso collettivo e incarnato, che l'insieme della poesia di Vivinetto, la sua storia, quella della nonna e delle persone del suo paese, giunge a definirsi come un corpo-territorio di transito. La narrazione poetica, inoltre, permette «la ricerca di un intervallo come luogo di vita» (Despentes 2020: 12) e la ricomposizione della divisione interna causata da un sistema egemonico fortemente binario.

Come precedentemente esposto, Adriana Cavarero sostiene che il processo di soggettivazione sia strettamente legato alla narrazione e alla relazione con le altre persone e, per questa ragione, definisce la soggettività "narrabile" (1997). Ritiene, inoltre, che il pensiero universale, astratto e impersonale sia storicamente appartenuto agli uomini, mentre le donne e le soggettività non egemoniche abbiano costruito le loro identità attraverso la narrazione che è, al contrario, particolare, personale e soggettiva. Alla classica domanda della filosofia occidentale «che cos'è?», Cavarero oppone la domanda «chi sei?» che, presupponendo la presenza di un'altra persona alla quale rivolgerla, serve ad attivare la narrazione e con essa la relazione (1997).

Narrare si configura dunque come un momento unificatore della soggettività poiché permette di costruire un'immagine unitaria e sensata della molteplicità del Sé. In tal senso, narrarsi implica guardare alle e dalle proprie origini, dalla terra del Sud e di confine che Vivinetto abita, assumendo su di sé la memoria di quei luoghi. Ne deriva la necessità di recuperare il contesto, la terra, il divenire delle esperienze del corpo come luogo valido per generare un'epistemologia non egemonica. In tal senso, l'interezza si ottiene proprio attraverso il recupero delle memorie subalterne, riappropriandosi di identità, lingue e storie marginali.

[210] Trad.: «Un luogo nel quale la storia passa dall'uno all'altro».

Mar Gallego, nel già citato testo sul femminismo andaluso, riflette sulla connessione tra le storie del proprio territorio, strutturalmente subordinato e segnato da povertà e discriminazione, e la costruzione della soggettività individuale. Mettendo in evidenza l'importanza di recuperare le storie di vita di soggettività attraversate da molteplici assi di subalternità — come quelle delle donne andaluse, sistematicamente escluse dagli archivi ufficiali —, Gallego sostiene la necessità di dare valore e legittimità a tali narrative per poter costruire un'epistemologia femminista andalusa. Pertanto, scrive:

> la única forma de arreglar este devenir chapucero del ser sin ser es empezar a cocinar relatos donde estamos a enteras. Es empezar a contar "lo que ha pasao a la muchacha. Lo que no está en lo escrito" [211]. (2020: 43)

Vivinetto, non solo «cucina racconti dove siamo intere» in Ciuriddia, ma conduce anche un discorso metaletterario sul ruolo della narrazione nel preservare la molteplicità identitaria all'interno di una soggettività unitaria, in linea con quanto suggerito sia da Gallego che da Cavarero. Pur essendo implicitamente presente in tutta la produzione di Vivinetto, la tematica della narrazione assume un ruolo di particolare rilievo nell'ultima poesia di *Ciuriddia*, *I luoghi esistevano perché c'erano le storie* (2020: 123):

> I luoghi esistevano perché c'erano le storie
> e le storie avevano il volto dei vicini
> di casa – battevano le dita dietro ai vetri
> delle porte, erano le voci che si alzavano
> dalle pareti, i misteri a contenersi dentro gli occhi.
>
> Si esisteva perché qualcuno raccontava
> Sempre – ai bambini seduti sugli usci,
> agli anziani sprofondati sulle sdraio – e raccontava
> come a dire piano che dove non siamo stati,
> nel tempo precedente e seguente – che si attorciglia,
> noi eravamo nelle storie degli altri. Eravamo
> la voce raccolta intorno a un lume, la meraviglia
> di saperci nel tempo – di non essere morti.
>
> Abbiamo capito di non essere mai esistiti quando

[211] Trad.: «L'unico modo di sistemare questo divenire sconclusionato dell'essere senza essere è cominciare a cucinare racconti dove siamo intere. È cominciare a raccontare "quello che le è successo alla ragazza. Quello che non appare negli scritti"».

queste storie hanno smesso di raccontarle. (2020: 123)

La narrazione viene qui descritta come un antidoto alla morte: i racconti esistono prima e dopo le singole vite e contribuiscono alla creazione di una memoria collettiva che plasma anche le memorie individuali, i corpi e i luoghi: «I luoghi esistevano perché c'erano le storie»; «Noi eravamo nelle storie degli altri». Gli stessi episodi narrati in *Ciuriddia* possono essere identificati con le storie di cui parla Vivinetto in questa poesia, scrivendo: «Si esisteva perché qualcuno raccontava / Sempre – ai bambini seduti sugli usci, agli anziani sprofondati sulle sdraio» (123). Si tratta dunque di storie che, significativamente, sorgono dalle case e si diffondono attraversando lo spazio liminale delle porte e delle finestre, adoperando una metafora che, ancora una volta, fonde corpi e luoghi: «battevano le dita dietro ai vetri / delle porte, erano le voci che si alzavano / dalle pareti, i misteri a contenersi dentro agli occhi». Inoltre, adoperando una prospettiva trans-meridionalista, si può osservare che gli antenati e le antenate — alle quali è attribuita la propria stessa possibilità di esistenza e che sono, allo stesso tempo, corpo e luogo — sono collegate al proprio Sé da una linea temporale non retta. Si tratta, piuttosto, di una linea storta, inclinata, «che si attorciglia» confondendo passato e futuro: una linea temporale queer.

Nell'ultima poesia del testo, che dà il nome all'intera raccolta e in cui il tema della memoria è centrale, sono presenti tutte le principali tematiche trattate da Vivinetto: il titolo stesso *Dove non siamo stati* fa riferimento all'unione di corpi e luoghi, memoria degli altri e memorie individuali:

Dove non siamo stati i nostri corpi
prima di noi erano i corpi degli altri
nel silenzio delle vene, nel sangue
che batte perfetto da sempre, noi
eravamo già nel sangue di qualcun
altro […]

Dove non siamo stati qualcuno ancora
continua a chiamarci, a chiedere di noi (2020: 129).

In questi ultimi versi ritorna la tematica della nominazione e del riconoscimento, nello specifico dell'espressione vocale («abbiamo imparato i nostri nomi / per sentire che suono

avessero / quando non li avremmo più riconosciuti […] avremo noi i nostri nomi a sottrarci / dalla penombra» p. 128; «dove non siamo stati qualcuno ancora / continua a chiamarci, a chiedere di noi» p. 129); l'idea di essere parte di un'interezza più grande delle singole parti che la compongono («sangue di qualcun altro»; «i boschi che ci hanno raccontato […] noi c'eravamo una volta nelle tane» p. 127-128, «quando saremo particelle e spazio tra le cose» p. 128); l'azione di indugiare in un luogo di confine («dietro le tende nella luce / discreta della sera» p. 127).

Un ulteriore elemento del corpo-territorio di transito che si compone attraverso la narrazione di Vivinetto, proprio in quanto incarnazione della terra marginale e di frontiera del Sud Italia e Sud Europa, è quello della diaspora meridionale. Nell'usare il termine "diaspora meridionale", scelgo di far riferimento, in relazione al contesto italiano, a un concetto usato nell'ambito postcoloniale e decoloniale per descrivere la dispersione e l'esperienza migratoria delle popolazioni colonizzate o discendenti di popoli colonizzate[212]. Partendo dalla consapevolezza delle differenze di dinamiche di potere e dei privilegi del contesto europeo rispetto ad altre esperienze e facendo riferimento ai processi coloniali sperimentati dal Sud Italia e alle dinamiche strutturali di oppressione coloniale tutt'ora in atto, ritengo che l'utilizzo del concetto di diaspora meridionale permette di comprendere le basi comuni di un'oppressione coloniale strutturale mantenendo le complessità e le differenze.

Il concetto di diaspora, rispetto al più generico "migrazione", non si limita a descrivere un movimento migratorio, ma fa riferimento a un processo di contaminazione culturale, scoperta e rinegoziazione identitaria, mettendo allo stesso tempo in dubbio l'esistenza della nazione come luogo e identità uniforme e chiusa in sé stessa. A tal proposito, Claudia Minchilli all'interno del numero 5 "Diaspora" della rivista *Menelique* (2021) sottolinea infatti la necessità di parlare di diaspora e non soltanto di migrazione, in quanto «non si tratta solo di spostamenti, ma anche della costruzione delle identità, ha a che fare con il silenziamento del passato coloniale e con la formazione della nostra realtà sociale che si crea nell'incontro e attraverso la creolizzazione delle culture»[213].

[212] Si pensi, in particolare, alla tratta atlantica delle persone schiavizzate dal continente africano e agli studi sulla diaspora africana portati avanti da Paul Gilroy (1956), ma anche, tra gli altri, da Stuart Hall, Homi Bhabha, Edward Said e Frantz Fanon.

[213] "Perché parlare di diaspora", dalla versione online della rivista *Menelique 5*, 2021: https://www.menelique.com/net/5/

Giovanni Tateo (2021), nell'editoriale dello stesso numero, fa diretto riferimento alla diaspora meridionale, dandone tale definizione: «La diaspora è un viaggio collettivo senza fine, che nasce da una mutilazione. Nel nostro caso[214], quella del futuro: le possibilità, il lavoro, i soldi. In altri casi, l'esilio, la persecuzione, la discriminazione, fino alla schiavitù» (8). Aver vissuto la diaspora significa anche stare in mezzo, tornare in un luogo, quello d'origine, che non è più quello che era, o forse non è mai stato quello che si idealizzava. Come scrive Tateo, la diaspora porta con sé il **«**pensiero diasporico», il quale implica «abbandonare la propria individualità alla molteplicità dei luoghi e delle culture che ci hanno formato» (8). Ciò non significa recidere il senso d'appartenenza o rinunciare alle identità collettive, bensì a «spogliarle da quell'aura sacrale che le rende immutabili» (8). Non a caso, un tema cruciale di tale numero della rivista, è quello del ricordo, della memoria dei luoghi abbandonati o che l'imperativo della modernità vuole abbandonabili[215], per costruire ponti tra vite, culture, lingue e luoghi diversi e per addomesticare il dolore della mutilazione.

Il tema della diaspora meridionale è osservabile in controluce nell'intero *corpus* poetico di Giovanna Vivinetto, ma diviene particolarmente visibile nelle ultime poesie di *Dove non siamo stati.* È infatti interessante notare come il continuo attraversamento di confini rilevato nel *corpus* si manifesti attraverso l'impiego di un lessico connesso al tema della migrazione, con le difficoltà e le incertezze che la caratterizzano, suggerendo così la presenza di un implicito riferimento alla diaspora meridionale. Difatti, nella poesia di Vivinetto emerge un frequente utilizzo del linguaggio associato alla diaspora, evidenziato da termini come "tornare indietro", "ritornare", "sostare", "restare", "partire", "andare via", "rigirarsi". Si osserva, in generale, la ricorrenza di un lessico legato all'opposizione binaria tra il guardarsi indietro e l'andare avanti, tipico dell'ambiguità della migrazione, creando un dualismo che la poesia stessa cerca di superare.

Il tema della diaspora è strettamente collegato alle questioni della memoria, della scissione e della narrazione fin ora evidenziati. Infatti, la migrazione — propria e dei propri affetti, o anche delle antenate e degli antenati — porta con sé il dolore di una scissione che può ricomporsi solo attraverso la narrazione: non a caso, per le persone emigrate o nate da

[214] Si riferisce alle persone meridionali.
[215] Si fa riferimento, in particolare, agli articoli di Benedetta Pintus "Il ritorno delle brùscias" e di Giusi Palomba "Teniamo che fare" (2021).

famiglie emigrate, mantenere la memoria della propria terra può essere un modo per sentirsi ancora parte di una comunità. La diaspora meridionale si intravede nella tematica dei confini, della transizione, dell'ambiguità di sentimenti che caratterizza questo attraversamento. Si tratta dell'impellenza della ricerca di sé, della colpa, dell'incompletezza, dell'incertezza, del desiderio e della speranza, della necessità di ricordare ma anche di dimenticare, di sentirsi scissi, del bisogno di riconoscimento delle proprie origini affinché queste non si trasformino in fantasmi. Come suggerisce Paola Zaccaria (2022-2023), infatti, pensare ai confini implica pensare allo «spazio dallo spazio psico-geo-corpografico dell'incertezza, della deterritorializzazione, della translocalità, del dislocamento sia dal "da dove vengo", sia dal "verso dove vado» (29).

Il tema della diaspora meridionale si può rintracciare in uno degli episodi narrati in *Ciuriddia*, nel quale Vivinetto racconta che «a Floridia c'erano giornate di grande sonno / Andavano i bambini a letto e si alzavano / grandi», un torpore paralizzante che prende tutti («Rosanna in terza media s'era addormentata […] al risveglio somigliava alla tristezza di sua madre») e dal quale si può fuggire solo andandosene:

> Allora partivano, fissavano di fuori la nebbia
> bassa e ridevano come scampati ad un orrore.
> Qualcuno tardava a rigirarsi: *Chi ti scuddasti?*
> Chi lassasti docu rintra? — Non è niente. Andiamo via[216].

In una delle poesie finali della raccolta (2020), *Dei posti in cui voleva tornare* (122), emblematicamente la Sicilia dei suoi giochi di infanzia prende le sembianze di un corpo cui fare ritorno, un corpo-territorio di transito in cui si può sostare ma che è difficile abitare:

> Dei posti in cui voleva tornare c'era il suo corpo
> a sedici anni – quando anche la morte era un gioco
> che si portava tra le cose muovendo nell'aria le dita.
> Tornare sarebbe stata la conferma, per un attimo
> la consolazione, che nulla aveva sbagliato.
> Poter ridiscendere alla Sicilia dei loro giochi
> lontanissimi e dirgli con stupore: *Eccomi*
> sugnu tia! Chistu è chiddu ca vulevi pi mia,
> *pi salvarmi* sarebbe stata la fine compiuta

[216] Trad.: «Cosa ti sei dimenticato? Cosa hai lasciato lì dentro?».

di questo tremore che non sapeva nominare.

Ma ha dovuto sapere si poteva tornare solo
come su un terreno rivoltato – come in un confine
immaginario. Con la cura distratta di chi sosta
e sa bene che non può più restare. (2020:122)

Il lessico della diaspora è qui particolarmente presente: «ritornare», «tornare», «ridiscendere alla Sicilia dei loro giochi», «tornare», «chi sosta e sa bene che non può più restare». Inoltre, anche qui si ritrovano i principali *topoi* dell'autrice: la coincidenza tra corpo e luogo («Dei posti in cui voleva ritornare, c'era il suo corpo»), la condizione di precarietà del confine («si poteva tornare solo / come su un terreno rivoltato — come in un confine / immaginario), la morte come condizione labile e sfumata («quando anche la morte era un gioco / che si portava tra le cose muovendo nell'aria le dita»).

Nell'ultima poesia della raccolta (2020), *Dove non siamo stati*, si ripropone il *topos* del sonno che sembra suggerire — oltre alla perdita di una parte di sé per via della transizione di genere — la perdita della propria lingua o anche del proprio accento a causa dell'emigrazione: «Nel sonno abbiamo perduto qualcosa / e, insieme a quella, anche la sua pronuncia» (129). Nelle ultime righe di questa poesia, Vivinetto si congeda ricordando il dolore della migrazione come l'ennesima scissione interna, cantando la profonda appartenenza a quell' «isola che trema nella luce» — nella quale è possibile intravedere la Sicilia — che è impossibile lasciare una volta per tutte:

Si ammassano sul profilo dell'orizzonte
i paesi dell'infanzia. Al di qua del mare
la terra ferma somiglia a un'isola
che trema nella luce. Non torneremo
ci diciamo come presi dal coraggio
mentre ci rivolgiamo già altrove.
Ma il nostro destino è in quelle case
e resteremo lì anche se ce ne siamo andati. (2020: 130)

In questi versi, emergono numerosi termini che evocano la diaspora meridionale, quali «al di qua del mare», «orizzonte», «terra ferma» / «isola»; «non torneremo», «coraggio», «altrove», «destino» / «case», «resteremo», «ce ne siamo andati». La Sicilia, terra d'origine

della poeta dalla quale lei effettivamente emigra[217], si fa metafora del suo vecchio corpo abbandonato, in un movimento migratorio che è al tempo corporale e geografico. In tal senso, è possibile interpretare questo duplice movimento di allontanamento come una "fuga", non nell'accezione comune che implica un atto di disperazione o codardia, ma come un processo più complesso che comporta una dislocazione sistemica. A tal proposito, faccio riferimento alle parole di Maria Livia Alga che, attingendo al detto siciliano che sostiene che «Fùiri è sarvamiento di vita»[218], adopera le teorie di Gilles Deleuze[219] e di Teresa De Lauretis (1999) per definire un quadro teorico per la sua ricerca antropologica (2018: 45-48).

La fuga è delineata come un movimento attivo che implica uscire da un territorio ma anche tradire il sistema dominante e l'ordine prestabilito (46-47). Seguendo le riflessioni di Alga, si fa qui riferimento alla fuga da un sistema etero-etnocentrico, che fa sì che la persona che fugge resti senza un modello, fuori dal proprio corpo e dalla propria casa (47). Rifacendosi al concetto deleuziano che considera la maggioranza e la minoranza non una questione numerica, ma bensì legata all'aderenza o meno a un modello egemonico, Alga arriva a considerare il movimento di fuga come un processo, corporeo e incarnato, di attraversamento di generi e di frontiere geografiche, che comporta quindi il tradimento del sistema di genere e di quello nazionale. Infine, Alga fa riferimento al soggetto eccentrico di De Lauretis (1999) per tematizzare tale dislocazione su più piani. Secondo De Lauretis, infatti, il dislocamento consiste proprio nel «lasciare o rinunciare a un posto che è sicuro che è "casa" in tutti i sensi — socio-geografico, affettivo, linguistico, epistemologico — per un altro posto, sconosciuto, in cui non solo si è affettivamente, ma anche concettualmente a rischio» (1999: 47). Si tratta, quindi, di un «continuo attraversamento di frontiere […], un ridisegnare la mappa dei confini tra corpi e discorsi, identità e comunità […]» (48)[220]. In questa riflessione trovano posto vari elementi della poesia di Vivinetto fin ora messi in rilievo: i punti di convergenza e coincidenza

[217] Si fa riferimento a un dato biografico di Vivinetto non riportato nelle sue poesie.
[218] Trad.: «Fuggire ti salva la vita». Il detto siciliano nella sua interezza è: "Fùiri è virgogna ma è sarvamento di vita", "fuggire è vergognoso ma ti salva la vita".
[219] Alga adopera il testo di Gilles Deleuze e Claire Parnet del 1996, *Dialogues,* Flammarion, Paris (pp.47-48), per definire il concetto di fuga come tradimento dell'ordine prestabilito e il testo di Deleuze del 1990, *Pourparlers*, p.235, per la definizione di maggioranza e minoranza.
[220] È importante sottolineare, per non elidere un importante elemento politico dal discorso di De Lauretis, che queste righe si situano in una più ampia riflessione sui cambiamenti provocati nel femminismo dalle femministe nere e lesbiche, che in quegli anni stavano mettendo in dubbio molteplici assunti essenzialisti del femminismo della seconda ondata.

tra corpo, casa e comunità, identità e alterità, ma anche l'idea della frontiera — corporea, geografica, concettuale — come luogo non solo da attraversare per fuggire, per tornare, su cui indugiare nel dubbio e nell'attesa, ma come corpo-territorio in cui risiedere.

Alla luce di quanto esposto e seguendo le riflessioni di Adriana Cavarero (1997), secondo la quale la narrazione partecipa al conferimento di senso e di unità alla soggettività, si può affermare che l'unico modo affinché Giovanna Cristina Vivinetto recuperi l'interezza del proprio corpo-territorio scisso dal sistema egemonico eteronormato e coloniale è attraverso il recupero di storie e lingue plurali, parziali e marginali, che permettano di narrare una memoria collettiva incarnata. Proprio attraverso le storie delle persone e dei luoghi del suo paese narrate in *Ciuriddia*, l'alterità interna e la memoria personale si espandono, arrivando a inglobare altre soggettività. La condizione di esistenza della propria irredimibile pluralità è data dalla memoria collettiva, dalla relazione con gli altri e dal legame fra il corpo e i luoghi. In tal senso, nell'emblematico verso della poeta, «nel tempo precedente e seguente – che si attorciglia, / noi eravamo nelle storie degli altri» (2020: 123), riecheggiano le parole di Franco Cassano che, parlando del Mediterraneo come di un luogo marginale, di frontiera, pluriversale e poroso, sostiene che «il nostro noi è pieno di altri» (2005: XXV).

Questa analisi critica, pertanto, sostiene che i luoghi e i corpi cantati da Vivinetto si fondono in un corpo-territorio di transito in cui lo spazio, il tempo e la materia deviano dall'epistemologia binaria per illuminare diverse possibilità di esistenza in un orizzonte utopico trans-meridionalista. La transizione narrata nella sua poesia non si limita dunque al passaggio da un punto all'altro (dal maschile al femminile, dalla terra ferma all'isola o dal Nord al Sud), ma incarna poeticamente quel passaggio, rendendolo uno territorio abitabile. In tal senso, la narrazione poetica di Vivinetto, mettendo in luce spazi di esistenza interstiziali storicamente esclusi dalla nominazione e costretti a confluire all'interno delle categorie binarie e gerarchizzate, permette di ricomporre le scissioni interne della poeta proprio attraverso la narrazione di una soggettività unitaria in cui è incarnata la memoria collettiva.

Quinto capitolo

5. L'associazione Malafimmina e il femminismo terrone

Malafimmina è un'associazione culturale siciliana che si occupa di divulgazione online e in presenza sulle tematiche inerenti al femminismo terrone. Per far ciò, organizza laboratori, promuove eventi culturali femministi e queer e si impegna attivamente nella costruzione di una rete di relazione con enti e studiosə del Sud d'Italia e d'Europa. Malafimmina utilizza il concetto di "femminismo terrone" per descrivere il proprio posizionamento politico, esplicitando la propria prospettiva sul Meridione come decoloniale e queer e tematizzando un femminismo che parta dai saperi, dalle necessità e dalle specificità del Sud.

Attraverso la descrizione delle attività e delle riflessioni promosse dall'Associazione, in questo capitolo intendo mettere in luce l'ampia comunità della quale essa fa parte e far emergere l'estensione, la complessità e la sempre maggiore diffusione del femminismo terrone. In tal senso, l'esperienza dell'associazione Malafimmina è utile per illustrare alcune caratteristiche dell'evoluzione del femminismo terrone dal momento che questa si colloca in un periodo storico cruciale per lo sviluppo di tale campo di studi e di attivismo. Inoltre, tale associazione può essere considerata centrale nel panorama femminista terrone contemporaneo per una duplice ragione. Da una parte, poiché si situa all'interno di una fitta rete di associazioni, collettivi ed enti culturali che condividono una visione femminista similare. L'associazione è infatti entrata in contatto con molteplici soggettività e organizzazioni vicine alle istanze femministe terrone: case editrici e librerie, artiste e artigiane, musiciste, accademiche, ricercatrici indipendenti, attiviste femministe e antimafia, influencers, scrittrici. Dall'altra parte perché, portando avanti un progetto di divulgazione che ha riscosso un grande successo nei social media, ha influenzato la comunità online nel formare un proprio pensiero femminista terrone. Focalizzare l'attenzione sull'operato di questa associazione, descrivendone il pensiero politico, gli obiettivi perseguiti e delineando i legami instaurati con altri enti territoriali e nazionali, è dunque un'occasione per mettere in luce altre organizzazioni e i loro contesti, nonché per far emergere le tematiche che sono state diffuse e hanno ricevuto l'interesse di un grande pubblico online.

Tuttavia, è importante chiarire che, sebbene in questa sede si sia scelto di porre principalmente l'attenzione sull'elaborazione condotta dall'associazione Malafimmina, il posizionamento politico del femminismo terrone si manifesta attraverso una variegata comunità di individui e gruppi provenienti da contesti diversi, con diversi livelli di coinvolgimento politico. Questa diversificata comunità condivide una prospettiva comune e contribuisce in modo significativo all'evoluzione e alla diffusione di una prospettiva terrona sul femminismo. In questo contesto, l'uso del termine "femminismo terrone" e la sua descrizione qui fornita mirano a promuovere alleanza, solidarietà e lotta comune, anziché offrire una definizione rigida o prescrittiva.

Il concetto di femminismo terrone, benché coincida in parte con il transfemminismo meridionalista e queer teorizzato nei capitoli precedenti, è qui esplorato in quanto posizionamento politico e, per tale ragione, si preferisce adoperare il termine definitorio più comunemente utilizzato all'interno di associazioni e collettivi. Si tratta, ad ogni modo, di un progetto politico *in fieri,* di un dibattito aperto e in fase di discussione collettiva all'interno di contesti sociali e culturali, ragion per cui nessuna questione può essere definita in maniera univoca e definitiva. Inoltre, è importante chiarire che la "meridionalità" alla quale fa riferimento il femminismo terrone, è difficilmente definibile da un punto di vista geografico. In primo luogo, poiché si fa riferimento a una subalternità non legata unicamente alla geografia, com'è chiaro anche dall'inclusione della Sardegna nella discussione sul femminismo terrone e all'interno di un discorso ampio e discorsivo sul "Sud". In secondo luogo, perché si fa riferimento a territori ampi e distinti, non uniformabili in un blocco monolitico, attraversati da necessità e istanze politiche connesse alle rispettive particolarità territoriali. Con il concetto di femminismo terrone si intende sottolineare la matrice comune delle dinamiche neocoloniali di sovradeterminazione e inferiorizzazione che tali territori sperimentano. Pertanto, il femminismo terrone, sebbene di declini nei modi e nelle esperienze più varie, parte da una base condivisa: il riconoscimento dell'oppressione antimeridionale e antisarda e l'esigenza di autodeterminare i propri territori per autodeterminare i propri corpi.

5.1. METODOLOGIA: RICERCA INCARNATA E CONTAMINAZIONI

La metodologia adoperata per la descrizione delle attività della Malafimmina e dei contesti sociali con cui essa è entrata in contatto si basa, da una parte, sui testi provenienti dai contenuti della pagina Instagram della Malafimmina[221], del suo canale video Youtube[222], del canale di podcast Spotify[223], del suo sito web[224], ma anche sulle interviste da me realizzate[225], la registrazione audio di alcuni degli incontri ai quali ha partecipato l'Associazione[226], le mie memorie e appunti per gli eventi ai quali ero presente[227]. A tal proposito, è rilevante dichiarare il mio posizionamento in quanto socia fondatrice dell'associazione Malafimmina e allo stesso tempo ricercatrice che ne narra le vicende. In tal modo, si mette in luce la soggettività e la parzialità di uno sguardo che descrive un progetto in svolgimento che è, per sua stessa natura, in perenne evoluzione e cambiamento.

Si tratta di un posizionamento incarnato, che non ha pretese di oggettività o di neutralità, utile a rivelare la contaminazione costante tra teoria e pratica, attivismo e accademia. Facendo riferimento a quanto detto nel primo capitolo sulla *hybris* dello sguardo disincarnato della presunta oggettività scientifica, che finge di poter descrivere il mondo come se ne fosse al di fuori[228], ritengo che situare la propria conoscenza in un corpo situato geograficamente, socialmente e temporalmente, ammettendo dunque la particolarità, la parzialità e la specificità di ogni visione, implichi assunzione di responsabilità. Inoltre, uno sguardo conoscitivo dichiaratamente parziale presuppone la relazionalità, tanto nell'ambito dell'attivismo quanto in quello della ricerca accademica, dal momento che sono necessari più sguardi per restituire una visione il più possibile completa di un determinato fenomeno. Come afferma Donna Haraway, la pratica di un'etica femminista si basa sul rifiuto di definire il proprio punto di vista come assoluto e valido per le altre persone, per poter «see together

[221] https://www.instagram.com/la.malafimmina/
[222] https://www.youtube.com/channel/UCBOwXk6-4DM1Gv_tTLGajGg
[223] https://open.spotify.com/user/6yq7yeqbgrmua7qctzvm7td6u
[224] https://lamalafimmina.it/
[225] Interviste da me realizzate a Claudia Fauzia, creatrice del progetto Malafimmina e presidente dell'associazione, a Fabiana Marandano, una delle socie fondatrici dell'associazione e artigiana "artivista" femminista e a Davide Curcuruto, attivista queer messinese e autore presso la rivista Menelique.
[226] Nello specifico: evento *Storie e Canzoni dal margine dei generi* organizzato dall'Associazione a Palermo; evento a Taranto organizzato dal collettivo *Le mele di Artemisia*; evento a Bologna organizzato dal collettivo *Nodi-Piani.*
[227] Vale a dire l'evento *Femminismo meridionalista* organizzato dall'associazione Malafimmina a Palermo, oltre agli eventi appena citati.
[228] Si veda il paragrafo 2.1 "Il potere dello sguardo".

without claiming to be another. Here is the promise of objectivity: a scientific knower seeks the subject position, not of identity, but of objectivity, that is, partial connection» (1988: 586)[229].

Nell'incorporare la mia esperienza all'interno della presente ricerca, faccio inoltre riferimento agli studi di antropologia femminista condotti da Teresa del Valle (1999) e Mari Luz Esteban (2004), che mirano alla costruzione di uno sguardo di ricerca antropologica che tenga in considerazione le relazioni e le emozioni che si intrecciano nell'esperienza del percorso di ricerca accademica. A tal proposito, Esteban conia il termine di «autobiografia corporal», autobiografia corporale, per indicare un'autoetnografia che consideri la memoria incarnata e segua l'itinerario delle trasformazioni corporee (2004). Inoltre, Esteban sottolinea l'importanza di non ignorare, bensì di evidenziare e valorizzare, le connessioni tra l'esperienza vitale e il percorso di ricerca, in quanto inscindibili tra loro: «Ambos procesos, el vital y el investigador […] han tenido una intercomunicación importante, y que poder entender las zonas más oscuras de mi propia experiencia sexual, corporal, emocional e intelectual ha sido algo implícito en la consecución de los fines de la investigación» (2004: 2)[230]. Inoltre, esplicitare il mio posizionamento è particolarmente rilevante poiché ha contribuito a produrre delle contaminazioni e dei processi di comunicazione tra accademia e attivismo che risultano rilevanti per questo stesso progetto di ricerca.

Ai fini della mia ricerca dottorale, nel corso del 2021, ho preso contatto con Claudia Fauzia, economista ed esperta di studi di genere palermitana, che l'anno precedente aveva creato il profilo social chiamato "Malafimmina". Il mio obiettivo era condurre un'intervista circa tale progetto di divulgazione sui social media, all'epoca in fase iniziale. Da quei primi contatti è nato un fruttuoso scambio intellettuale ed esperienziale che ha portato a numerose connessioni e, a partire dal novembre 2022, è culminato con la fondazione dell'associazione Malafimmina, della quale sono la vicepresidente. In tal senso, l'esperienza della Malafimmina rappresenta anche un esempio significativo dell'azione performativa che la teoria può mettere

[229] Trad.: «Vedere insieme senza pretendere di essere un altro. Ecco la promessa dell'oggettività: un conoscitore scientifico cerca la posizione del soggetto, non dell'identità, ma dell'oggettività, cioè, una connessione parziale».
[230] Trad.: «Entrambi i processi, quello di vita e quello di ricerca […] hanno avuto un'importante intercomunicazione, e poter comprendere le zone più oscure della mia esperienza sessuale, corporea, emotiva e intellettuale è stato parte del raggiungimento degli obiettivi della ricerca».

in atto attraverso l'atto di nominazione, ma anche della ricchezza epistemologica alla quale conducono gli scambi tra attivismo e accademia.

5.2. Il femminismo terrone: un posizionamento politico

Il femminismo terrone, come si è visto, non soltanto propone un approccio metodologico e teorico, ma costituisce altresì uno sforzo volto a organizzare le spinte politiche che negli ultimi anni si sono manifestate in svariati contesti, sia accademici che no, caratterizzati dalla rilettura della Questione meridionale attraverso una prospettiva decoloniale, postcoloniale e di genere. Si tratta di un posizionamento politico che, seppur non inquadrabile in una definizione univoca e universalmente condivisa, si configura come una declinazione del femminismo sempre più presente nel dibattito collettivo.

Durante l'intervista da me condotta, Claudia Fauzia riflette sulla definizione del femminismo meridionalista come posizionamento politico, sostenendo che se la femminista «è una persona che lotta affinché la società sia più giusta dal punto di vista dell'identità di genere, dell'orientamento sessuale e di tante altre diversità», la persona femminista meridionalista compie tale lotta «tenendo in considerazione le disuguaglianze interne al nostro Paese e le discriminazioni strutturali» (2023). Fauzia spiega che queste disuguaglianze si manifestano sia «in termini di servizi, di welfare, di trasporti, di salute, di turismo» e fa riferimento alla «narrazione che è stata fatta sul Sud, la colonizzazione culturale e la turistificazione». Considerare tutti questi aspetti, conclude Fauzia, implica adottare «un approccio femminista meridionalista» (Fauzia-Amenta 2023).

Si tratta di un posizionamento politico condiviso e in costruzione presso molteplici contesti sociali e culturali, come Le mele di Artemisia a Taranto, L3 zamp3 mostruos3 a Bari, Liberazione Queer Messina, Amarena a Mussomeli (CL) e reti sociali di coordinamento come le Femministe sarde antimilitariste e la Convocatoria Ecologista Taranto, ognuna delle quali con la propria storia e le proprie specificità. Nell'ambito di questo posizionamento, si evidenzia anche l'esistenza di riviste come *Menelique Magazine*, case editrici come Tamu, librerie che, come la stessa Tamu a Napoli, Pensiero meridiano a Tropea e Legatoria Prampolini a Catania, hanno scelto di portare avanti una riflessione sul femminismo terrone. Negli ultimi anni hanno visto la luce ricerche che adottano una prospettiva di genere, queer e postcoloniale, come

quella del gruppo di scrittura formato da Alessia Acquistapace, Elia Arfini, Barbara De Vivo, Antonia Anna Ferrante e Goffredo Polizzi (2016) e di Goffredo Polizzi (2022), oltre a pubblicazioni di testi storici e culturali che propongono una visione decoloniale del Mezzogiorno, come quello di Carmine Conelli (2022) edito, per l'appunto, dalla casa editrice Tamu. Inoltre, si è assistito all'emersione di gruppi di ricerca come Filosofia de logu, che riflette in maniera decoloniale sulla questione sarda e che trova espressione nell'omonimo volume (2021) curato da Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili. Molti di questi contesti si autodefiniscono meridionalisti o sardisti, risignificando termini dalla storia lunga e controversa, per evidenziare l'importanza di un pensiero autonomo dal Sud. L'editoriale del numero 8 della rivista *Menelique* riporta questa dichiarazione programmatica:

> Il concetto di Sud nasconde un potenziale rivoluzionario inespresso. In Italia abbiamo bisogno di una forma contemporanea di meridionalismo che non guardi solo all'origine della nostra subordinazione terrona e che non cerchi la restaurazione di un passato idealizzato, quanto piuttosto stimoli la ricerca di intersezioni con altre lotte politiche contemporanee. (Tateo 2022: 10)

L'associazione Malafimmina adotta il posizionamento politico fin qui descritto e partecipa alla sua divulgazione, sia attraverso la creazione di contenuti nei social media, sia tramite l'organizzazione e la partecipazione a eventi di varia natura. Gli obiettivi dichiarati dell'Associazione consistono, da una parte, nella creazione di un dialogo con altri collettivi e associazioni del femminismo nazionale per promuovere la visibilizzazione della Questione meridionale e di una più generale riflessione sui rapporti di potere attivi all'interno dello stesso movimento e, dall'altra parte, nella creazione di spazi di parola e di visibilità per persone, narrazioni e riflessioni provenienti dal Sud Italia.

In tal senso, l'Associazione mira alla costruzione di quella che, nel suo sito internet[231] definisce come un'identità femminista autonoma, che non sia semplicemente un'appendice del femminismo "nazionale" dominante e che non consideri quest'ultimo come un obiettivo da raggiungere o uno standard al quale conformarsi. L'autonomia alla quale fa riferimento l'associazione Malafimmina — e dunque il meridionalismo che abbraccia — sembra essere, come teorizzato da Cassano (1996), un'autonomia di pensiero, che implica guardarsi dentro e

[231] https://lamalafimmina.it/

guardare la propria terra per partire dalle proprie autentiche necessità. Pertanto, all'interno del pensiero dell'Associazione viene mobilitato il concetto di intersezionalità, sostenendo che, affinché il femminismo possa effettivamente dirsi intersezionale, debba farsi carico della Questione meridionale, considerare l'antimeridionalismo uno dei possibili assi di oppressione sistemica e, pertanto, promuovere una vera pratica di ascolto e legittimazione della conoscenza e dell'esperienza delle persone meridionali[232].

L'origine del nome dell'Associazione, "Malafimmina", deriva da una riflessione sul ruolo delle donne nella società patriarcale, attingendo alla lingua e alla cultura siciliana. Tale nome, traducibile letteralmente come "cattiva donna", rimanda a una soggettività fuori posto e sbagliata all'interno di un sistema che richiede alle donne di essere silenziose, discrete e conformi al proprio ruolo di genere. Il detto siciliano "è bona fimmina chidda ca nun parra[233]" viene ribaltato, definendo dunque "male fimmine" quelle soggettività che lottano per l'autodeterminazione. La scelta del nome dell'Associazione, spiegata all'interno dell'atto costitutivo, è affiancata da una riflessione sulla concezione politica del margine così come elaborata da bell hooks:

> La buona femmina in questo senso è un soggetto funzionale al sistema patriarcale, privo di voce autonoma e sottomesso al volere di altri. La Malafimmina invece vede la marginalità come luogo radicale di possibilità, come spazio di resistenza: un luogo capace di offrire una prospettiva da cui guardare, immaginare e contribuire a creare nuovi mondi lontani dalle logiche patriarcali e maschiliste[234].

Un elemento significativo dell'evoluzione del pensiero dell'Associazione relativamente all'elaborazione politica portata avanti dal suo Direttivo riguarda il cambiamento dello slogan e sottotitolo dell'Associazione. Se infatti, in principio, il nome Malafimmina era affiancato dal lemma "Femminismo siculo", nel corso del 2023 questo viene modificato in "Femminismo terrone". Tale decisione è sintomatica, da una parte, della volontà di allargare la comunità alla quale ci si rivolge, ma, dall'altra, sottintende un processo di riflessioni condivise e trasformazioni più complesse. Si tratta dell'elaborazione concettuale che ha condotto alla

[232] https://lamalafimmina.it/manifesto/
[233] Si tratta di un celebre proverbio siciliano, traducibile come: "è una buona donna quella che non parla". Il nome dell'associazione Mala Fimmina deriva da una rilettura oppositiva del proverbio, per cui la donna che parla è cattiva, dunque una "mala fimmina".
[234] *Statuto* dell'associazione Malafimmina, disponibile sul sito web: https://lamalafimmina.it/

proposta di abbracciare una concezione del femminismo terrone non identitaria, sia per quanto riguarda l'appartenenza di genere sia per la provenienza geografica. In tal senso, il soggetto che si definisce femminista terrona, al pari del soggetto che si definisce queer, farebbe riferimento in primo luogo a un posizionamento politico, pur dialogando inevitabilmente con determinate identità subalterne.

Nel *Manifesto* dell'associazione Malafimmina, i punti principali della sua «vision» sono rintracciati nel concetto di «intersezionale» e di «terrone» che, usati per qualificare il Sud, lo descrivono non solo come «un'area geografica […], ma anche e soprattutto un luogo politico dotato di una voce propria troppo a lungo silenziata». Di questi luoghi è sottolineata la specificità e il rifiuto di «continuare a essere raccontati da sguardi esterni spesso colonizzanti, maschilisti e esotizzanti»[235]. Dal *Manifesto*, inoltre, emerge chiaramente che il femminismo terrone sposato dall'Associazione si fonda su una prospettiva decoloniale, antirazzista e anticapitalista:

> Dalla nostra prospettiva terrona, portiamo avanti una critica femminista e queer ai modelli di relazione, potere e sviluppo della modernità coloniale, capitalista e razzista, e agiamo affinché il cambiamento del paradigma culturale si traduca in rivoluzione radicale delle nostre vite, territori, società ed economie[236].

Durante l'intervista rivolta a Fauzia, le chiedo di ripercorrere le fasi della Malafimmina, da progetto individuale ad associativo, riflettendo su come sia cambiata l'intenzione politica. Fauzia mette in luce che, inizialmente, il suo progetto di divulgazione riguardava l'esperienza delle donne al Sud e, solo in seguito, ha acquisito una maggiore politicità attraverso la riflessione sulle intersezioni tra Questione meridionale e femminismo (Fauzia-Amenta 2023). Quest'ultima fase, che Fauzia definisce «di connessione» ha poi acquisito complessità e forza politica grazie all'elaborazione collettiva, arrivando a connotarsi come un posizionamento politico. Fauzia, a tal proposito, evidenzia come l'evoluzione semantica sia uno specchio dell'elaborazione teorica: nelle discussioni collettive dell'associazione, infatti, i concetti utilizzati sono «prima "femminismo e Questione meridionale", poi "meridionalismo

[235] *Manifesto* dell'associazione Malafimmina, redatto nel novembre 2023 dal direttivo e disponibile online al seguente indirizzo: https://drive.google.com/file/d/1XVtTn5GLO6J7NXDmaxGLqBeIRgGDHvnZ/view
[236] Idem.

femminista", adesso […] "femminismo terrone" per portare avanti le alleanze con il sud globale» (Fauzia-Amenta 2023: 3).

La trasformazione politica e semantica messa in evidenza da Fauzia presenta interessanti parallelismi con il percorso di ricerca per la mia tesi di dottorato che, pertanto, ritengo valga la pena descrivere nei suoi tratti essenziali. All'inizio del mio percorso di dottorato, la ricerca era orientata all'analisi di opere letterarie scritte da donne nella Sicilia contemporanea, utilizzando dunque esclusivamente la categoria analitica di genere all'interno di un territorio ben delimitato, le cui caratteristiche discorsive e materiali erano considerate implicite e autoevidenti. Considerando insufficiente tale approccio, ho poi iniziato a studiare e adoperare la metodologia postcoloniale applicata al contesto meridionale. Tuttavia, ho cominciato a prendere progressivamente coscienza della limitata attenzione riservata nell'ambito di questi studi all'analisi delle influenze derivanti dalle categorie di genere, orientamento sessuale e classe sociale. Questa presa di consapevolezza mi ha spinto a riflettere sulle modalità con cui un'indagine postcoloniale e decoloniale sul Meridione potesse dialogare con una prospettiva di genere e queer. Infine, un passo ulteriore e cruciale è stato quello della collettivizzazione della mia ricerca: attraverso il confronto e la discussione condivisa, tanto all'interno dell'Associazione quanto di altri contesti sociali con i quali sono entrata in contatto, ho avuto la possibilità di comprendere in maniera più approfondita e concreta l'intersezionalità di tali oppressioni e di acquisire sicurezza circa la direzione della mia ricerca e la rilevanza delle tematiche trattate.

Al netto dei cambiamenti descritti, ritengo pertanto rilevante descrivere l'attività del progetto della Malafimmina fin dai suoi primi passi, vale a dire prima che questo assumesse una veste collettiva. Infatti, anche l'attivismo individuale di Fauzia si inquadra in un contesto politico che ha accolto, rifiutato o arricchito le sue istanze, permettendomi di mettere in luce l'evoluzione delle tematiche trattate e delle concezioni espresse.

5.3. Prima fase del progetto Malafimmina: l'esplorazione

Il progetto "Malafimmina" nasce tra il 2020 e il 2021, dunque durante il periodo pandemico, come iniziativa individuale di divulgazione ad opera di Claudia Fauzia, la quale ne rintraccia la genesi nella necessità di attribuire una dimensione politica a un'oppressione percepita fino a

quel momento come prettamente individuale (Fauzia-Amenta 2023). Bisogno che nasce proprio da una «frustrazione» che ha origine dalla discrepanza tra l'elaborazione femminista condivisa e il disinteresse verso la specificità dell'oppressione meridionale (Fauzia-Amenta 2023).

Fauzia rileva che il progetto, nascendo da un desiderio spontaneo di condivisione, non presenta inizialmente obiettivi specifici. Questi iniziano a prendere forma in una fase più avanzata e vanno a convergere intorno a due principali questioni: da un lato, l'avvio di una discussione interna al movimento femminista circa le disuguaglianze territoriali presenti in Italia e, dall'altro, la necessità di riconoscere come validi i saperi sviluppati ai margini del potere (Fauzia-Amenta 2023). Quest'ultimo obiettivo, in fase di riflessione collettiva, si collega a un'ulteriore riflessione sull'importanza di non adottare acriticamente modalità di lotta provenienti dai centri di potere all'interno dei movimenti femministi e queer, ma di riflettere sui meccanismi di pensiero alla base di determinate considerazione e sulle effettive necessità del territorio.

La nascita del progetto Malafimmina durante il periodo della pandemia da Covid-19 ha fatto sì che il suo iniziale sviluppo avvenisse principalmente attraverso i social media. Ciò si inserisce in un più generale aumento dell'uso politico dei social media durante quel periodo, configurandosi come strumento vitale per le mobilitazioni politiche e la diffusione di informazioni, dimostrando la potenziale forza delle connessioni virtuali e dell'attivismo online in tempi di crisi sanitaria globale (Fabbri 2022: 714). Con la fine dell'emergenza pandemica, la Malafimmina, costituitasi come associazione di promozione sociale, ha poi iniziato a proporre attività in presenza in varie località della Sicilia — soprattutto a Palermo e Catania, ma anche Agrigento, Mussomeli, Noto ecc. — in collaborazione con vari enti locali. Ha inoltre partecipato a numerose iniziative alle quali è stata invitata, in tutta Italia, da associazioni, enti e collettivi. Parallelamente, l'attività online è proseguita senza interruzioni sugli stessi canali, mantenendo fino ad oggi un considerevole numero di utenti attivi sulla piattaforma Instagram. Le principali piattaforme coinvolte includono infatti Facebook, Youtube, Spotify e Instagram, con quest'ultima che emerge come la più seguita e pertanto riveste un ruolo particolarmente rilevante. I contenuti pubblicati su Instagram consistono prevalentemente in *reels*, brevi video con testo descrittivo, *post*, foto corredate da testo o composte

esclusivamente da testo scritto e dirette, vale a dire video in cui si realizzano interviste e si creano occasioni di dialogo con altre interlocutrici.

Tra le prime attività portate avanti dalla Malafimmina vi è la realizzazione di video interviste, trasmesse su Youtube con lo scopo di dare visibilità alle esperienze delle donne siciliane. Il primo tema trattato è quello relativo al legame tra le questioni di genere e lo sport in Sicilia, di cui è un esempio l'intervista a Maria Cusmà, capitana della squadra femminile di calcio del Palermo Football Club (24 marzo 2021)[237]. In seguito, vengono realizzate interviste a personalità palermitane del mondo transfemminista e queer, all'interno di un format del canale Youtube chiamato *Panorama Femminista Siculo*, tra le quali si segnala quella a Gea di Bella, che si occupa di sex work ed erotismo femminista[238], e a Massimo Milani, attivista LGBTTQ+, protagonista, insieme al compagno Gino Campanella, della nascita del primo circolo Arcigay nella Palermo degli anni Ottanta (16 aprile 2021)[239]. Questa fase del progetto è, come sostiene Fauzia, «una fase di esplorazione; [si trattava] di vedere quello che c'era nel territorio per trovare una strada» (Fauzia-Amenta 2023). Le tematiche trattate e le attività proposte sono infatti tra le più variegate: dal laboratorio di mandala tenuto da un'amica colombiana che vive in Sardegna, alle prime riflessioni sulle discriminazioni sistematiche delle persone meridionali attraverso la lettura critica di episodi di attualità, questioni politiche e rappresentazioni del Sud Italia, che iniziano ad essere intersecate con questioni legate al genere e alla classe.

Tra i vari esperimenti portati avanti durante i primi due anni di vita del progetto, due risultano particolarmente interessanti, sia ai fini dell'elaborazione teorica fin qui descritta, sia per la creazione di nuove connessioni e reti di transfemminismo terrone. Si tratta di due format, *Antimafia Femminista* e *Betta Cuntrariusa,* composti rispettivamente da vari episodi, nei quali Fauzia conduce interviste informali trasmesse in diretta su Instagram e successivamente pubblicate come podcast su Spotify. *Antimafia femminista* si propone di contribuire alla comprensione del fenomeno mafioso e del movimento antimafia da una

[237] Qui e in seguito, faccio riferimento alla data di pubblicazione del contenuto. Questo video può essere consultato al seguente *link:* https://www.youtube.com/watch?v=luwjfdxTcJQ&ab_channel=Malafimmina.
[238] https://www.youtube.com/watch?v=Xxr566EyRAs&t=2s&ab_channel=Malafimmina
[239] https://www.youtube.com/watch?v=2AZDegj7qWI&t=650s&ab_channel=Malafimmina.

prospettiva femminista. Nel primo capitolo viene intervistata Luisa Impastato[240], presidente dell'Associazione Casa Memoria Felicia e Peppino Impastato. Nel secondo episodio, in seguito alla recente emergenza della tratta di donne a scopo di prostituzione da parte dell'organizzazione mafiosa nigeriana nota come Black Axe o Ascia Nera nel quartiere palermitano di Ballarò, vengono intervistati Leonardo Palmisano, autore del libro inchiesta *Ascia nera*, e Fausto Melluso, fondatore del circolo antirazzista e antifascista Porco Rosso sito a Ballarò, per restituire una prospettiva interna al quartiere. Il terzo episodio è invece dedicato al Centro Culturale Felicia Impastato di San Cataldo, in provincia di Caltanissetta, attraverso un dialogo con la sua fondatrice, Claudia Cammarata.

Il format *Antimafia femminista* risulta particolarmente interessante in quanto costituisce la prima completa presa di coscienza delle specificità del femminismo terrone come chiave di lettura per analizzare fenomeni specifici, come quello della mafia, che viene letto come una manifestazione del sistema eteropatriarcale. Nelle interviste, si affronta l'ambito del movimento antimafia in una prospettiva distinta, in contrasto con la narrazione comune che lo associa prevalentemente al genere maschile. Queste conversazioni si concentrano su contronarrazioni che mettono in evidenza la presenza costante e significativa delle donne in tale contesto, sottraendo così l'antimafia dalla sua rappresentazione tradizionalmente maschile e sottolineando la sua dimensione intrinsecamente femminista.

A livello numerico, risulta interessante constatare che i vertici di importanti associazioni antimafia, tra cui spiccano quelle presiedute da Claudia Cammarata e Luisa Impastato, sono esclusivamente composti da donne. Nel contesto di queste considerazioni, Luisa Impastato fa riferimento al collettivo femminista esistente a Cinisi negli anni Settanta all'interno del circolo Musica e Cultura del quale era parte lo stesso Peppino Impastato, evidenziando l'attività di resistenza da loro portata avanti anche dopo la morte di quest'ultimo. Viene inoltre ricordata la fondamentale lotta antimafia portata avanti da Felicia Bartolotta, sia nell'impegno per perseguire la giustizia per la morte del figlio Peppino, sia nella

[240] Luisa Impastato, nipote del giornalista e attivista Peppino Impastato, assassinato in seguito alle sue denunce contro le attività mafiose il 9 maggio del 1978 e il cui omicidio condusse alla prima manifestazione nazionale antimafia nel 1979. La storia di Impastato è particolarmente nota per rappresentazioni culturali quali, in particolare, il film *I cento passi* diretto da Marco Tullio Giordana nel 2000 e l'omonima canzone del gruppo Modena City Ramblers uscita nel 2004. La Casa Memoria Felicia e Peppino Impastato nasce nel 2005 per diffondere la cultura antimafia a partire dalla memoria della storia di Peppino Impastato

costante preservazione della memoria antimafia, testimoniata attraverso la fondazione della Casa Memoria Felicia e Peppino Impastato. In tal senso, citando un post di Instagram del profilo della Malafimmina:

> La lotta femminista richiede di essere declinata rispetto alle caratteristiche e alle esigenze del territorio-corpo da cui emerge. L'intersezionalità ci ha invogliato ad allenare la vista ampia e il ragionamento complesso ed è ora di portare all'attenzione del movimento la questione mafiosa e antimafiosa in chiave femminista. (@la.malafimmina: 1° febbraio 2022)

Tale iniziativa costituisce un punto di partenza per numerose occasioni di riflessione ed elaborazione collettiva volte a ridefinire il paradigma tradizionale dell'antimafia attraverso l'adozione di una prospettiva femminista. Il concetto stesso di antimafia femminista, dunque, va a consolidarsi come tematica centrale all'interno dell'attività e degli obiettivi, non solo dell'Associazione, ma in generale del femminismo terrone. È interessante notare che quello stesso anno viene pubblicato dalla casa editrice Mimesis un testo fondante per questa riflessione, intitolato *Che c'entriamo noi. Racconti di donne, mafie, contaminazioni.* Le curatrici Alessandra Dino e Gisella Modica hanno coinvolto donne provenienti da diverse sfere professionali e contesti, chiedendo loro di narrare la mafia e l'antimafia a partire dalla propria esperienza e dal proprio posizionamento personale. Il risultato è un testo complesso e innovativo che si interseca con diverse discipline, dialogando con il femminismo, gli studi di genere e postcoloniali, per restituire delle narrazioni inedite sulla mafia e sull'antimafia.

Il secondo format di interviste, dal titolo *Betta Cuntrariusa,* ha inizio nell'aprile dello stesso anno ed è molto utile, all'interno della fase "esplorativa" del progetto Malafimmina, per intessere alleanze e dialogare con le intervistate — diverse per provenienza, esperienze di vita, età e oppressioni strutturali vissute — circa la matrice terrona del loro attivismo femminista. Il nome del format fa riferimento a un detto siciliano che recita «Donna Betta cuntrariusa metti l'acqua e addini quannu chiovi»[241], connotando simbolicamente il personaggio di Berta come quello della "femminista guastafeste" *ante litteram*, in modo da identificare le ospiti intervistate come parte di una genealogia di donne del Sud che vanno controcorrente. Le quattro attiviste intervistate sono Dalia Aly[242], podcaster calabrese che

[241]Trad.: «La signora Betta Contrariusa mette l'acqua alle galline quando piove».
[242] Episodio 1 del format *Betta Cuntrariusa* all'interno del Podcast *Femminismo siculo* su *Spotify*

attraverso i social media si è fatta portavoce del movimento di protesta delle e degli studenti di un liceo di Cosenza in seguito alla denuncia di molestie sessuali a carico di un docente; Federica Fabrizi[243], attivista femminista e divulgatrice pugliese; Ellen Bottom Rouge[244], ballerina di burlesque queer, insegnante e attivista di origine catanese e, infine, Marina Cuollo[245], scrittrice e attivista femminista disabile di Napoli. Alcune questioni che ricorrono nelle varie interviste includono il rapporto complesso e conflittuale tra le intervistate e il Meridione, la necessità di avviare una riflessione sulla tendenza a essenzializzare, finanche in maniera interiorizzata, il legame tra oppressioni strutturali come l'eteropatriarcato o l'abilismo e il Sud Italia, e la necessità di rivendicare un orgoglio terrone all'interno del proprio spazio di attivismo.

A tutte e quattro le intervistate viene chiesto se considerassero il proprio impegno femminista come "terrone", dando così il via a quel lavoro di esplorazione semantica cruciale all'interno dell'Associazione. Il termine terrone inizia infatti, proprio in questo contesto, a essere adoperato, seppur in maniera ancora non sistematizzata a livello teorico, nel suo duplice significato: sia per indicare la provenienza geografica, sia per nominare un asse di oppressione e una prospettiva politica, la quale va ad inserirsi e intersecarsi con le esperienze vitali delle intervistate. Dalia Aly, ad esempio, racconta come include la coscienza territoriale all'interno del proprio attivismo, considerandola una «responsabilità sociale». Facendo riferimento al momento in cui ha deciso di sostenere la protesta del suo liceo nonostante vivesse già a Milano, in seguito alla dolorosa esperienza di esser stata vittima, durante l'adolescenza, della pratica comunemente denominata "*revenge porn*" — vale a dire, la diffusione online di immagini o video di contenuto sessuale privato senza il consenso della persona coinvolta — afferma:

> Mi sono sentita come una sorta di punta dell'iceberg di tutta una serie di cose che non si vedono ma che dovrebbero essere viste. Quello è stato il momento in cui mi sono resa conto che il mio attivismo doveva, tassativamente, tenere in conto le mie radici, la mia provenienza, e tutto il mio trascorso. E in quel momento ho iniziato a fare un discorso di riappropriazione della mia provenienza. […] Il mio dire di provenire dal Sud dà più chiarezza sulle dinamiche del mio passato ma dà anche più chiarezza alle tematiche di cui parlo all'interno del mio attivismo[246].

[243] Episodio 2 del format *Betta Cuntrariusa* all'interno del Podcast *Femminismo siculo* su *Spotify*
[244] Episodio 3 del format *Betta Cuntrariusa* all'interno del Podcast *Femminismo siculo* su *Spotify*
[245] Contenuto Instagram: @la.malafimmina, 31 marzo 2022: https://www.instagram.com/reel/CbxvwM_jum7/
[246] Episodio 1 del format *Betta Cuntrariusa* all'interno del Podcast *Femminismo siculo* su *Spotify*: minuti 39-41.

Anche Marina Cuollo, dichiarandosi con orgoglio «una terrona», narra il momento in cui ha preso consapevolezza di aver interiorizzato, per un lungo periodo, sia l'abilismo che l'antimeridionalismo. In virtù di ciò, il percorso di autodeterminazione che attualmente sta portando avanti implica proprio la liberazione da entrambe queste forme di oppressione.

Un'altra questione ricorrente relativa all'oppressione antimeridionalista è quella della diaspora meridionale, che viene affrontata in maniera intersezionale. Risulta chiaro che tutte le intervistate, proprio in quanto meridionali, percepiscono come inevitabile misurarsi con quest'argomento. Nella narrazione delle loro esperienze migratorie emerge una pressione diffusa legata alla scelta di lasciare il Meridione, motivata dalla ricerca di maggiori opportunità e realizzazione professionale altrove. Questa decisione, tuttavia, è spesso accompagnata dal senso di colpa per aver "abbandonato" la propria terra e, a seconda del posizionamento di ciascuna intervistata, emergono storie diverse e specifiche a riguardo. L'attivista Dalia Aly, che si trasferisce nel nord Italia per approfondire i suoi studi in un campo non disponibile nella sua città d'origine, inizialmente manifesta un rifiuto totale nei confronti del contesto che ha lasciato alle spalle. Successivamente, tuttavia, recupera un senso di responsabilità nei confronti delle sue radici, sentendo la necessità di integrare il suo essere meridionale nel contesto del suo attivismo. La performer Ella Bottom Rouge racconta di essere andata via dalla Sicilia dopo il Liceo, dicendo: «"voi siete tutti pazzi, io me ne vado" e in questo voi si racchiudeva sia la mia famiglia, sia tutto il sistema che a Messina era molto molto chiuso, molto soffocante»[247]. L'intervistata rintraccia le ragioni della sua emigrazione sia in una carenza di opportunità professionali, visto il suo sogno di fare l'attrice, sia in motivazioni personali, che esplicita nella sensazione di una terra immobile e non accogliente per persone "diverse". Tanto il suo essere lesbica, quanto il suo lavoro, che ha a che fare con il corpo nudo e la sensualità, vengono individuati dall'intervistata come elementi inconciliabili con il suo luogo d'origine, verso il quale continua a provare un sentimento di rifiuto, che tuttavia si combina a un forte legame con le sue radici e con la sua famiglia. Infine, Marina Cuollo sottolinea la differenza della sua esperienza a riguardo in quanto persona disabile. Se, infatti, comunemente le persone meridionali vengono spinte a emigrare per realizzarsi

[247] Episodio 3 del format *Betta Cuntrariusa* all'interno del Podcast *Femminismo siculo* su *Spotify*: minuti 4-5.

professionalmente perché al Sud sarebbero «risorse sprecate», Cuollo racconta che questo tipo di pressioni non le sono mai state rivolte direttamente. Tuttavia, avendo anche lei assorbito questa narrazione, ha sviluppato anche lei il desiderio di «andare fuori», come i suoi coetanei, ma non ha mai avuto la possibilità di spostarsi da Napoli, dov'è nata. In questo discorso comune che spinge la gioventù a emigrare, Cuollo individua un aspetto antimeridionalista, insito appunto nell'idea dello "spreco", che si interseca con un'oppressione abilista, che porta a pensare che una persona disabile non sia una "risorsa", vale a dire che non sia capace di essere un elemento capitalisticamente produttivo della società, e non ha quindi nessuna ragione di emigrare. Inoltre, mette in evidenza un ulteriore elemento di oppressione statale sistematica, sottolineando che l'assistenza alle persone disabili, nel sistema italiano, è prevalentemente relegata alla sfera familiare e non supporta la loro mobilità e, anche per questa regione, conclude Cuollo, lasciare casa difficilmente è una possibilità[248].

5.4. La collettivizzazione del progetto Malafimmina e la divulgazione online

Nell'ambito dell'intervista a Fauzia, emerge che è proprio da questa fase, che lei definisce «di connessioni», che prende il via un'evoluzione collettiva che porterà alla nascita dell'associazione Malafimmina (Fauzia-Amenta 2023). Si tratta, oltre che del citato incontro con il femminismo antimafia, della presa di contatto con la redazione di Menelique Magazine, degli scambi che iniziano ad avvenire con le mie ricerche di dottorato, della formazione di una rete di collaborazione con artigiane femministe siciliane e delle riflessioni condivise sul meridionalismo queer.

L'associazione Malafimmina, formalizzata a novembre 2022 ma attiva già dai mesi precedenti, viene inaugurata attraverso l'organizzazione di due eventi presenziali a Palermo e a Catania, durante i quali le socie, dopo aver presentato la propria idea di transfemminismo meridionalista, affrontano varie tematiche, che rappresentano gli interessi e le professionalità di ciascuna, contribuendo a delineare il campo di interessi e la visione dell'Associazione. Gli interventi esposti riguardano l'opportunità di adoperare una prospettiva decoloniale per

[248]Contenuto Instagram: @la.malafimmina, 31 marzo 2022: https://www.instagram.com/reel/CbxvwM_jum7/. Minuti 11-13.

rileggere la Questione meridionale, la queerness al Sud, la mascolinità e la responsabilità maschile all'interno del movimento femminista, il legame tra anticapitalismo, femminismo e Questione meridionale nella considerazione della disoccupazione femminile in Sicilia e, infine, la funzione politica dell'artigianato.

Nello stesso periodo, viene pubblicato un contenuto di Instagram in cui appare la prima definizione del concetto di transfemminismo meridionalista:

> Una forma contemporanea di meridionalismo non guarda solo all'origine della subordinazione terrona e non cerca la restaurazione di un passato idealizzato, ma piuttosto stimola la ricerca di intersezioni del femminismo con altre lotte politiche contemporanee come quelle relative alla decolonizzazione del meridione. (10 gennaio 2023)

In questo modo, il termine meridionalismo viene esplicitamente riappropriato e risignificato, rifiutando una concezione di meridionalismo sviluppista e legata al binarismo Nord/Sud Italia.

Il nuovo assetto associativo si riflette nelle tematiche veicolate tramite i contenuti online, che assumono progressivamente una prospettiva sempre più decoloniale e queer, iniziando anche a portare avanti una critica postcoloniale dell'immaginario alterizzante sul Meridione. In questo contesto, ad esempio, la turistificazione viene identificata come una forma di neocolonialismo (11 dicembre 2022, 5 luglio 2023, 10 settembre 2023[249]), viene tematizzato l'antimeridionalismo interiorizzato (17 aprile 2022), si identifica il legame tra polemica sul reddito di cittadinanza e antimeridionalismo (17 ottobre 2022), l'inferiorizzazione delle persone meridionali è analizzata tenendo conto del retaggio lombrosiano che la contraddistingue (5 novembre 2022).

Altre tematiche affrontate consistono nel rintracciare le radici sistemiche antimeridionaliste, sessiste e omolesbobitransfobiche alla base di notizie di attualità o polemiche "virali" del momento. Alcuni di questi contenuti includono, per esempio, la «Lettera aperta di una siciliana che sta lottando per la giustizia sociale in risposta alla lettera aperta di una madre finlandese che lascia Siracusa a causa delle carenze del sistema scolastico» (14 gennaio 2023); l'analisi delle ragioni economiche e sociali che causano un maggiore sovrappeso degli e delle adolescenti meridionali (15 febbraio); la consapevolezza

[249] Faccio riferimento, da qui in avanti, alla data di pubblicazione del contenuto Instagram nella pagina @la.malafimmina.

della relazione tra classismo e antimeridionalismo nelle narrazioni emergenziali sullo stupro (1 e 2 settembre 2023). Sono inoltre presenti interpretazioni critiche di questioni di politica attuale, come la riflessione sull'autonomia differenziata da una prospettiva meridionalista femminista (5 giugno 2023). Utilizzando una prospettiva postcoloniale, si inizia a tematizzare l'emigrazione meridionale usando termini come "diaspora meridionale" (12 luglio 2023) e inizia a essere individuata la retorica colonialista del dibattito sulla realizzazione del ponte sullo Stretto di Messina (7 aprile 2023).

L'utilizzo di termini fortemente connotati come appartenenti all'attivismo antirazzista — ad esempio, appunto, "coloniale" e "diaspora" — in relazione al Meridione crea delle resistenze e dei dibattiti all'interno della comunità online. In questo contesto, viene organizzata una diretta Instagram con Claudia Fauzia e Nogaye Ndiaye[250] per discutere sulle differenze e i punti di confluenza tra razzismo e antimeridionalismo (13 marzo 2023). Nogaye Ndiaye, milanese di origini senegalesi, attivista antirazzista e femminista, utilizza la sua pagina Instagram[251] a fini divulgativi, pubblicando, tra i vari contenuti, video in cui immagina un mondo alternativo in cui le persone bianche subiscono razzismo dalle persone nere, con effetti comici e stranianti. Considerando l'importanza di dare nome alle oppressioni subite senza invalidare il sentire altrui, Fauzia e Ndiaye evidenziano la mancanza di teorizzazione, e dunque di una terminologia adeguata, per tematizzare l'antimeridionalismo. Per questa ragione, concludono le due attiviste, molte persone confondono l'antimeridionalismo con il razzismo, usando parole e concetti derivanti dall'attivismo antirazzista per esprimere la discriminazione antimeridionalista. Affrontando tematiche come la linea del colore, la colonizzazione interna del Sud, l'importanza di definire il proprio privilegio e l'interiorizzazione dell'oppressione, la questione che emerge ripetutamente durante il dibattito è proprio l'urgenza di creare nuove parole per nominare la specificità delle discriminazioni subite e la necessità di testi teorici accessibili che possano agevolare la discussione sulle intersezioni tra antimeridionalismo e razzismo all'interno dei collettivi politici.

La prospettiva femminista sul fenomeno mafioso, già messa in luce durante le interviste del podcast *Antimafia femminista*, si è progressivamente consolidata nella

[250] Su instagram @leregoledeldirittoperfetto.
[251] Su instagram @leregoledeldirittoperfetto.

diffusione online dell'Associazione. Quest'approccio ha guadagnato forza in particolare nel contenuto pubblicato successivamente alla cattura del capo mafioso Matteo Messina Denaro, in cui viene analizzata la narrativa antimeridionalista che è scaturita da tale notizia (16 gennaio 2023), in pubblicazioni Instagram come quella sulla vita e l'operato di Francesca Morvillo, magistrata conosciuta prevalentemente per essere la moglie di Giovanni Falcone (23 maggio 2023), e nel racconto della vicenda di resistenza antimafia delle sorelle palermitane Savina e Maria Rosa Pilliu (5 ottobre 2022). Vengono inoltre trattate tematiche legate alla memoria storica prettamente siciliana, come il controverso fenomeno della fuitina (3 luglio 2023); lo storico rifiuto opposto da Franca Viola al matrimonio riparatore nel 1966 ad Alcamo, che divenne un punto di svolta nella legislazione italiana sulla violenza sessuale (4 luglio 2023); il delitto di Giarre, omicidio a sfondo omofobico di due giovani nella Sicilia nel 1980, al quale segue un forte attivismo omosessuale nell'isola; e la fondazione del primo circolo Arci-gay a Palermo (28 giugno 2023). Infine, altre tipologie di contenuti ricorrenti sono le recensioni di libri e film inerenti alle tematiche trattate dell'Associazione e altre ancora, più leggere ma non meno politiche, come la valorizzazione estetica dei capelli ricci come questione politica o la visibilizzazione della queerness di alcune socie.

5.5. Le attività della Malafimmina in Sicilia: visibilizzando l'invisibile

Attraverso la descrizione delle attività organizzate dall'associazione Malafimmina si intende partecipare alla costruzione di una mappa del femminismo queer e meridionale. Un importante obiettivo di questo paragrafo è infatti mettere in luce il legame con la comunità partecipante agli eventi, le diverse espressioni esperienziali e di vita del femminismo meridionale, e le dinamiche sociali e culturali sottese. Si intende, dunque, soffermarsi sulla descrizione di alcuni eventi culturali per illuminare le pratiche in atto e le riflessioni in corso nel territorio, cercando di restituire un quadro complesso, diversificato e in continua evoluzione.

Tra i vari eventi organizzati dall'Associazione, in differenti località siciliane e in collaborazione con altri enti, desidero focalizzarmi su tre di essi in quanto particolarmente rilevanti all'interno del processo di sviluppo del pensiero politico femminista terrone: il laboratorio di ricamo del *pañuelo* femminista, che lega l'artigianato all'attivismo, dando valore

a un'attività storicamente femminile e creando uno spazio di condivisione; l'evento chiamato *Meridionalismo femminista*, in cui si crea un'occasione di elaborazione teorica e politica collettiva; L'evento *Storie e Canzoni dal margine dei generi* in cui, attraverso lo spettacolo e la presentazione del libro di Filo Sottile, si riflette sull'imposizione sociale del binarismo di genere e si creano connessioni tra l'Associazione e parte della comunità trans+ siciliana[252].

5.5.1. L'artigianato politico

Il laboratorio di ricamo del *pañuelo* femminista viene inizialmente organizzato come evento *una tantum*, per realizzare insieme un fazzoletto ricamato da utilizzare durante un'occasione specifica, la manifestazione femminista dell'8 marzo[253]. Il *pañuelo* è un fazzoletto in tessuto associato alla causa femminista e all'attivismo per il diritto all'aborto legale, sicuro e gratuito in America Latina e legato, in generale, alle proteste del movimento transfemminista Ni Una Menos. Il laboratorio, condotto da una delle socie fondatrici della Malafimmina, Fabiana Marandano, proprietaria di un'attività di artigianato femminista ad Agrigento chiamata "La Figheria"[254],riscuote molto successo. Questo perché non solo consente la creazione di un oggetto di artigianato finalizzato alla partecipazione collettiva a una manifestazione, ma promuove anche l'autocoscienza femminista in uno spazio sicuro e intimo. Per questa ragione, il laboratorio di ricamo, inizialmente svolto a Palermo e ad Agrigento, viene replicato in altre città su richiesta della comunità e si slega dall'occasione specifica della manifestazione. Marandano descrive così la sua esperienza all'interno dei laboratori di ricamo:

> La prima cosa a cui abbiamo pensato era la disposizione in cerchio, partendo proprio dall'immaginario storico delle lezioni di ricamo. Non una lezione, ma un momento di condivisione e confronto. Non è stato necessario spiegarlo, è stato molto naturale, così come naturali sono state le chiacchiere tra le persone presenti. È stato emozionante vedere quanto, gente che non si conosceva affatto, riuscisse ad aprirsi in totale sicurezza alle persone che aveva vicino, prova del fatto che uno spazio sicuro si può creare ed è necessario. Il confronto tra le persone presenti è stato talmente spontaneo e libero, da dimenticarci quasi il motivo per cui eravamo lì. Ho respirato il senso di quello che deve aver significato, per le donne di allora, sentirsi libere di esprimersi senza pregiudizi, di

[252] Per le locandine degli eventi citati, realizzati da Martonsky, si veda la figura 1 in Apparato I. Riferimento Instagram: @la.malafimmina.
[253] @la.malafimmina, 18 febbraio 2023 e @la.malafimmina e @lafigheria, 7 marzo 2023.
[254] https://www.lafigheria.com/

> occupare uno spazio, di sentirsi persone e non accessori. Ed è proprio per questo che, per me, sono la pratica femminista, almeno in ambito artistico. (Marandano-Amenta 2023)[255]

Questi laboratori si inseriscono in una prospettiva più ampia dell'Associazione, che attribuisce importanza alla creazione di reti di supporto tra artigiane siciliane. Questa visione si basa sulla concezione dell'artigianato, e in particolare del ricamo, come potente pratica di divulgazione politica femminista, attraverso la quale si recupera un passato di resistenza femminile[256]. «Utilizzare il ricamo significa utilizzare gli strumenti delle nostre antenate come simbolo di trasformazione, da oppressione a rivoluzione» dice Marandano, esprimendo la sua gratitudine verso le antenate per aver saputo approfittare dei pochi spazi loro consentiti per creare comunità e resistenza. L'attività di Marandano all'interno dell'Associazione è inoltre fondamentale in termini di autofinanziamento, dal momento che consente di «reinvestire il ricavato per creare nuove forme di confronto e aggregazione sul territorio» (Marandano-Amenta 2023).

5.5.2. Costruzione di saperi femministi terroni: parole e alleanze

L'evento denominato *Meridionalismo femminista* consiste in una tavola rotonda organizzata a Palermo nel marzo 2023 ed è volto all'elaborazione teorica e al rafforzamento di alleanze tra attiviste del Sud Italia e della Sardegna. Si tratta di un dibattito tra la Malafimmina, la comunità palermitana che partecipa all'evento e due attiviste e collaboratrici della rivista *Menelique Magazine*, le quali presentano una visione molto specifica e territorializzata del meridionalismo femminista — o femminismo terrone — nei loro contesti di provenienza, la Puglia e la Sardegna. Durante l'evento vengono vendute copie della rivista *Menelique*, normalmente di difficile reperibilità in Sicilia ed è allestita una mostra delle illustrazioni di Martina Lauria, in arte Martonsky[257].

[255] Questa e le seguenti citazioni sono tratte dall'intervista realizzata da me a Fabiana Marandano il 17 settembre 2023 online.
[256] Il legame tra ricamo, relazionalità femminile e sovversione femminista di un'attività domestica è, ad esempio, messo in luce da Lidia Curti (2006) in *La voce dell'altra* (Roma: Meltemi) attraverso numerosi parallelismi e richiami tra artiste, scrittrici e attiviste (si vedano pp.32-36).
[257] Pagina web https://martonsky.com/ e Instagram https://www.instagram.com/martinamartonsky/

Martonsky ridisegna cartoline della Sicilia introducendovi corpi mostruosi, gaudenti, arrabbiati e fieri, che superano i confini tra umano e animale[258]. In questo modo, riscrive i paesaggi esotizzati della Sicilia attraverso l'introduzione di una mostruosità potente e orgogliosa, capovolgendo simbolicamente anche la costruzione pittoresca del Meridione in quanto "paradiso abitato da diavoli[259]". Se, come afferma la stessa Martonsky, la rappresentazione di corpi femminili mostruosi e non conformi rappresenta una strategia di sovversione dell'immagine delle donne come creature indifese[260], in questo contesto la mostruosità ci riporta anche a quell'alterità bestiale, attribuita alle persone meridionali e assunta a emblema di non addomesticabilità delle soggettività queer terrone, esplorata all'interno del capitolo 3[261].

Le due ospiti per il dibattito sul transfemminismo meridionalista sono Benedetta Pintus, attivista, giornalista e autrice sarda, e Gadifa Akremi, attivista femminista e antirazzista pugliese di origini tunisine, entrambe collaboratrici della rivista *Menelique*. La scelta, da parte del Direttivo dell'Associazione, di invitare queste due ospiti si deve alla necessità di confronto e di costruzione di una rete femminista terrona, all'interesse suscitato dai loro contributi all'interno della rivista — considerata un importante nodo nel processo di decolonizzazione culturale del Sud Italia — e al fatto che esse esprimono una visione molto specifica e territorializzata del concetto che la Malafimmina sta iniziando a concepire nei termini di "transfemminismo meridionalista". Le tematiche che emergono durante l'incontro riguardano elementi cruciali e criticità di questo nuovo soggetto politico: tra le questioni trattate vi sono infatti le differenze e le similitudini tra meridionalismo e sardismo, le connessioni tra la Questione meridionale, la questione sarda e il colonialismo, le narrazioni egemoniche su Meridione e Sardegna, e le implicazioni della turistificazione nell'ambito dell'oppressione neocoloniale e patriarcale.

Nel tentativo di identificare punti comuni nella definizione di un meridionalismo transfemminista, durante il dibattito si riflette sulla specificità dell'identità sarda e sull'opportunità di considerare la Sardegna come parte di un "Sud" inventato a beneficio del

[258] Si veda Apparato I, immagine 5.
[259] Si fa riferimento al titolo dell'opera di Nelson Moe (2004: ed. orig. 2002).
[260] https://martonsky.com/about/
[261] Si veda il capitolo 3 della presente tesi 3."Meridione, femminismo e queerness" e, nello specifico, il paragrafo 3.1.2., "Femminismo decoloniale".

centro del potere, e si mette in luce la necessità di non sovradeterminare altri territori e altre lotte. A tal proposito, Gadifa, sottolineando il suo posizionamento di donna razzializzata e meridionale, riflette sui punti in comune tra l'oppressione razzista e antimeridionalista, come l'interiorizzazione della subalternità e la sensazione di essere percepita come "altro" rispetto a un centro egemonico che detiene il potere epistemologico. Un'ulteriore questione cruciale affrontata durante il dibattito è la relazione tra meridionalismo e colonialismo, spesso percepita come problematica all'interno di collettivi e spazi sociali nei quali, come si evidenziava in precedenza, non sono rare le accuse di appropriazione da parte delle femministe razzializzate nei confronti delle femministe bianche meridionali. Tanto Pintus come Gadifa concordano nel preferire l'espressione "dinamiche coloniali" a "colonialismo", per indicare quei processi di colonizzazione interna che, in vari modi, persistono ancora oggi nei territori sardi e meridionali. Tali oppressioni neocoloniali vengono a lungo esplorate durante l'evento, al quale partecipa anche la comunità palermitana presente. Nello specifico, viene posto l'accento su differenti declinazioni dello sfruttamento territoriale, tra cui la turistificazione, la militarizzazione del territorio, lo sfruttamento energetico e l'estrattivismo.

Come si diceva, il fruttuoso dialogo prende le mosse innanzitutto dall'esperienza della rivista *Menelique*, con particolare riferimento al numero 5, *Diaspora* e del numero 8, *Sud*, nei quali son contenuti gli articoli di Akremi e Pintus, oltre che quelli di altre attiviste, accademiche e scrittrici, tra le quali emergono Giusi Palomba, Claudia Minchilli e Davide Curcuruto per l'impatto che i loro articoli hanno avuto sull'evoluzione delle riflessioni dell'associazione. La rivista *Menelique,* in attività dal 2019 a oggi, avvalendosi di una redazione dalle competenze multidisciplinari, affronta tematiche legate al Sud Italia, al Sud del mondo e alle loro interazioni adottando una prospettiva decoloniale, postcoloniale e di genere. Nello specifico, nel numero 5 *Diaspora* del 2021, la Questione meridionale e sarda viene coniugata con molte altre tematiche per esplorarne la complessità. All'interno di questo numero, Pintus con l'articolo "Il ritorno delle brùscias" e Giusi Palomba con "Teniamo che fare", trattano in chiave decoloniale e di genere i processi neocoloniali che interessano il Sud e le isole. Attraverso la decostruzione degli stereotipi e la denuncia delle ingiustizie nei loro territori, rispettivamente la Sardegna e la Campania, Pintus e Palomba recuperano genealogie perdute e si collegano idealmente con i femminismi decoloniali di altri Sud. Si palesa, in tal modo, la necessità di adottare forme di

liberazione proprie e di andare oltre un femminismo "nazionale" che risulta inadatto alla comprensione dell'oppressione dei territori subalterni d'Italia. Infine, il numero otto della rivista, *Sud* del 2022, esplora diverse sfaccettature delle oppressioni strutturali nel Meridione, offrendo nuove prospettive e stimolanti riflessioni sul contesto meridionale e sulla Sardegna. Basandosi sull'idea del potenziale rivoluzionario del Sud, la redazione di *Menelique* affronta una vasta gamma di temi legati a una lettura critica del Meridione. Questi includono il legame tra diaspora meridionale e accento, le connessioni tra queerness e meridionalismo, la turistificazione e la militarizzazione in Sardegna, le implicazioni neocoloniali del cosiddetto "*South working"* e molte altre riflessioni sugli interventi economici, la malasanità, il sistema editoriale, l'ambientalismo e l'antispecismo nel Sud Italia. La consapevolezza del legame tra Sud diversi all'interno del sistema-mondo coloniale si manifesta anche nella sezione dedicata ai consigli di lettura, cinema e musica: qui, una serie tv distopica che affronta il tema della migrazione tra gli Stati Uniti e alcuni stati dell'America del Centro-Sud[262] si alterna con opere letterarie come *Il pensiero meridiano* di Franco Cassano (1996) e *I dannati della terra* di Frantz Fanon (1966).

5.5.3. Oltre i generi tra Palermo e Catania: spettacoli di freakshow e pratiche di quartiere

Nell'aprile 2023, l'associazione Malafimmina promuove un'attività di particolare rilevanza per la costruzione di reti e la promozione di collaborazioni sul territorio. L'evento, intitolato *Storie e Canzoni dal margine dei generi*[263] è organizzato in collaborazione con Filomena Sottile, «frocia, *lagnusa*, anarchica e poetessa»[264], che realizza uno spettacolo teatrale e musicale, *Mostri e fiere*, che ironizza sulla "mostruosità" delle persone trans in un sistema binario ed eteronormato[265]. L'evento si tiene presso l'associazione Trame di quartiere a Catania e presso

[262] Miniserie *Borderland (*2014) di Nial Fulton e Ivan O'Mahoney, prodotta da *In Films* e distribuita da *Al Jazeera America.*

[263] @la.Malafimmina, 4 aprile 2023

[264] La citazione è estrapolata dalla quarta di copertina del testo di Sottile, *Senza titolo di viaggio* (2021). Il termine siciliano "*lagnusa*" è spiegato in tal modo da Sottile nel blog online *Hookii,* in cui è intervistata: «è un termine dialettale marsalese ed è un falso amico, che in realtà non vuol dire lagnosa, ma vuol dire persona refrattaria al lavoro… con questo rivendico il sottrarsi, o il volersi sottrarre a una logica capitalista che mette a reddito le nostre vite e le nostre esistenze e non collaborare con un determinato tipo di sistema e pensiero individualista e basato sullo sfruttamento» ("Poetessa, frocia e anarchica", *Hookii*, 8 aprile 2022: https://hookii.org/poetessa-frocia-e-anarchica/)

[265] Così come delineato nel capitolo 3.2.1., "La polisemia del queer".

l'associazione Èglise a Palermo e consiste nell'attuazione di *Mostri e fiere,* spettacolo teatrale e musicale ideato e performato da Sottile, seguito da un dialogo collettivo basato su temi tratti dai testi dell'autrice*, Mostruositrans* (2020) e *Senza titolo di viaggio. Storie e canzoni dal margine dei generi* (2021). La principale finalità di tale attività è riflettere sulle connessioni tra la marginalità della queerness e quella territoriale del Meridione, cogliendo l'occasione per instaurare un dialogo con le comunità trans+ di Palermo e di Catania. Inoltre, l'esperienza di Sottile, persona meridionale di seconda generazione nata e cresciuta nel nord Italia all'interno di una famiglia siciliana e all'interno di un'area comunitaria siciliana a Torino, consente di esplorare in modo più sfaccettato e non binario l'antimeridionalismo, il senso di appartenenza e la diaspora meridionale.

Lo spettacolo "Mostri e fiere", come precedentemente evidenziato nel capitolo 3, si configura come un *freakshow* di creature al di fuori delle consuete norme, caratterizzato da canzoni eseguite all'ukulele, momenti comici e una forte interazione con il pubblico. Da questo spettacolo ha origine il pamphlet *Mostruositrans* (2020), che rappresenta un momento di teorizzazione successiva. Sottile definisce, infatti, questo spettacolo, un «*freakshow* di monologhi mutanti e canzoni grottesche»[266] in cui si organizza una fuga dalle gabbie cis-eteronormate, chiamando in adunata un gran numero di personaggi. Le gabbie e i loro contenuti mostruosi vengono descritti in dettaglio da Sottile, che ne narra le vicende passate; tuttavia, tali elementi non sono "visibili" sul palco. Queste creature mostruose sono emblematicamente invisibili agli occhi degli spettatori poiché è il binarismo di genere che funge da dispositivo di visibilità. Al di fuori di questo binarismo, nessuna umanità risulta possibile. Partendo dal mito greco di Pandora, passando per classici della narrativa, insieme alle esperienze delle sue compagne di attivismo e ad alcuni casi di cronaca, Sottile racconta la mostruosità come deviazione dalla norma, utilizzandola come stratagemma sovversivo per rivelare cosa c'è dietro l'apparente placidità dell'ordine stabilito.

La scelta del *freakshow* non è casuale né sono ignorate le implicazioni razziste che storicamente l'hanno caratterizzato. Al contrario, durante lo spettacolo, Sottile ricorda l'uso coloniale dell'esposizione di corpi alterizzati e oggettivizzati attraverso la comparazione animalesca. Ed è proprio da questa alterità bestiale che Sottile riparte per opporre con

[266] https://filosottile.noblogs.org/mostre-fiere/

orgoglio l'eccezionalità corporea alla naturalità autoproclamata dalla norma e per affermare che le costruzioni normative si basano su rapporti di potere. Il cambiamento epistemico portato in scena da Sottile è evidente: la comunità trans+ non chiede soltanto maggiori diritti e l'assimilazione all'ordine eterocispatriarcale, ma chiede di sovvertire quello stesso ordine.

In tal senso, il messaggio di *Mostri e Fiere*, si interseca in maniera molto interessante con le istanze del femminismo terrone dell'associazione, per cui la Questione meridionale non consiste nella richiesta di un'assimilazione della differenza del Sud alla norma del Nord, ma nel mancato riconoscimento delle peculiarità del Sud in quanto soggetto politico autonomo. Risulta inoltre interessante notare la ricorrenza della mostruosità nella discussione sulla queerness e sul meridione: si pensi appunto all'opera teatrale-musicale di Sottile, alle illustrazioni di Martonsky e anche alla raffigurazione mostruosa del logo realizzato per il contest artistico co-organizzato dall'Associazione in merito al dibattito sul ponte sullo Stretto, come si vedrà nelle prossime pagine[267].

Lo spettacolo di Sottile non solo riesce a coinvolgere l'intera platea, grazie al tono leggero, l'intento satirico e la possibilità di essere compreso a vari livelli, ma consente anche, durante il momento di riflessione collettiva a partire dalla presentazione dei testi di Sottile, la creazione di un dialogo complesso, intimo e interessante con la comunità presente. Questa seconda parte è infatti organizzata in maniera dialogica tra le socie della Malafimmina, Sottile e la comunità che partecipa all'attività.

5.5.3.1 Dialoghi sull'esperienza trans e Meridionale: quali connessioni?

Durante l'evento tenutosi a Palermo presso Église, associazione dedicata alla promozione della cultura fotografica, partecipa alla discussione anche Lorenzo Barbaro, in veste di portavoce del gruppo trans di Arcigay Palermo, di cui attualmente ricopre il ruolo di vicepresidente. L'associazione Église è attivamente impegnata nell'ambito culturale palermitano e facilita la partecipazione all'evento di numerose persone, tra artisti, performer e intellettuali operanti nel territorio siciliano e non solo, anche non previamente coinvolte nell'ambito femminista e LGBTQ+. Il dibattito si focalizza sulla concezione del genere

[267] Si veda, nello specifico, il paragrafo 5.6 "Ampliando la mappa terrona", le figure 4, 5 (le illustrazioni di Martonsky) e 6 (il logo del contest) nell'Apparato I.

all'interno dell'esperienza trans e in relazione alla norma binaria, approfondendo la relazione con la mostruosità, l'autodeterminazione come impegno politico collettivo e integrando questi discorsi all'interno del contesto siciliano e, più specificamente, palermitano[268]. Sia Sottile che Barbaro concettualizzano il genere come un significante così colmo di contenuti da risultare vuoto nell'esperienza personale di percezione di sé: se, infatti, da una parte Sottile lo descrive come un «dispositivo strumentale al cis-etero patriarcato» che gerarchizza gli esseri umani sulla base di una caratteristica fisica, Barbaro, partendo dalla propria esperienza di giovane ragazzo trans, dice:

> Io mi identifico come un ragazzo trans ma cosa significa per me essere un uomo, non saprei dirlo. […] La mia transizione non l'ho vissuta come un passaggio da un genere all'altro ma come un percorso di liberazione dalle gabbie imposte dalla nascita con l'educazione e quant'altro. Ma poi per forza di cose ci troviamo incasellate in altre definizioni, in altre gabbie, per comunicare il nostro genere ad altre persone, per raccontarsi […][269].

Anche la mostruosità, in questa prospettiva, funge da mezzo per contrassegnare i corpi che non aderiscono al binarismo sessuale e di genere, sfuggendo così alla normalizzazione implicita presente anche nella legislazione che regola l'affermazione di genere[270]. In tal senso, Barbaro, mettendo in luce il pericolo e il profondo disagio insiti nella discordanza tra documenti identificativi ed espressione di genere, osserva che la rettificazione dei documenti con il nome e il genere d'elezione è una procedura necessaria per la propria sicurezza. Tuttavia, osserva:

> I documenti ci servono per la nostra sicurezza, ma non ce li hanno dati per questo. Ce li hanno dati per normalizzarci, per non farci sembrare dei mostri agli occhi della società. Il prezzo della sicurezza è l'invisibilità. Io non mi definisco mai come un ragazzo, l'aggettivo trans deve sempre stare là per rivendicarci la nostra mostruositrans![271]

Torna dunque l'idea, espressa da Filomena Sottile nel suo spettacolo, della tensione tra visibilità e invisibilità in una società che non riconosce l'esistenza di ciò che non si conforma

[268] Faccio riferimento alla registrazione — autorizzata dai partecipanti e dalle partecipanti — del dibattito, avuto luogo a Palermo, presso l'associazione Èglise, il 15 aprile 2023.
[269] Barbaro, registrazione del 15 aprile 2023, Palermo
[270] Si fa riferimento alla legge 164/82 di "rettificazione di attribuzione di sesso".
[271] Barbaro, registrazione del 15 aprile 2023, Palermo

alla norma binaria e, dunque, la concezione della "mostruositrans" come rivendicazione di fronte alle pressioni omonormative che pervadono anche l'universo trans.

Sottile mette inoltre in luce che, sia nel caso dell'esperienza trans che dell'esperienza meridionale, l'oppressione deriva dalla gerarchizzazione delle soggettività e delle esperienze di vita, che implica «aprire la strada allo sfruttamento e alla svalutazione dell'altro»[272]. La questione comune è dunque legata alla norma, al potere, alla distinzione tra centro e periferia: «Al centro si amministra e si gestisce il potere, la periferia gravita intorno al centro. Ne è fuori. Quindi, quando non ci fa comodo "via!", quando sì, "venite e adorateci!"»[273]. In questo contesto, Sottile instaura un parallelismo tra le persone queer e le persone meridionali che emigravano per lavorare nelle fabbriche del Nord: queste ultime provenivano da fuori, da un luogo stereotipicamente "selvaggio" e, quindi, era ovvio che fossero sfruttabili e che dovessero mostrarsi grate e sottomesse per il solo fatto di aver avuto la possibilità di un impiego nel civile Nord[274]. Similarmente, osserva Sottile, nel momento in cui un'azienda assume una persona trans, da una parte l'impresa si vanta del proprio progressismo — «guarda come sono aperti di mentalità questi che assumono una persona trans!» — e, dall'altra parte, sfrutta la posizione di subalternità della persona trans nella società per il proprio tornaconto — «eh non ti lamentare che ti abbiamo dato un lavoro, ringrazia, sorridi e tutte cose!»[275]. In sostanza, Sottile ne deduce che «è quella la questione, centro/periferia vuol dire più potere/meno potere, io detto le regole/tu stai zitta»[276].

La connessione tra queerness e Meridione è dunque affrontata sia su un piano simbolico che pratico, evidenziando le similitudini legate all'immaginario di perifericità e alterità che contraddistinguono tanto le soggettività queer quanto quelle meridionali e mettendo in evidenzia problemi strutturali legati a mancanza di centri di aggregazione, servizi e infrastrutture. Facendo riferimento a un passo del libro di Sottile, *Senza titolo di viaggio* (2021), durante il dibattito si parla della "pacchianeria", considerata una caratteristica discorsivamente attribuita alle persone Meridionali che, nell'immaginario antimeridionalista, sono volte all'eccesso e all'esagerazione in ogni loro manifestazione — si pensi alle feste

[272] Sottile, registrazione del 15 aprile 2023, Palermo.
[273] Idem.
[274] Idem.
[275] Idem.
[276] Idem.

popolari, alle celebrazioni private, i vestiti, le urla per i vicoli ecc. Sottile racconta nel suo libro che, dopo aver fatto coming out come persona trans con suo padre, lui esprime la preoccupazione che la figlia inizi a vestirsi e comportarsi in maniera pacchiana, dunque eccessivamente appariscente: «Ma chi dà la misura di quell'avverbio? Chi è in possesso del regolo che da un certo punto in avanti segna "eccesivo"» (Sottile 2021: 79). Il consiglio del padre è dunque, sostanzialmente, un monito a non superare i confini, a restare nel reame dell'accettabilità. Interessante, inoltre, rispetto alle connessioni tra queerness e Meridione, che Sottile affermi che il termine "pacchiano" sia semanticamente simile a "pagano": mentre quest'ultimo termine indica chi venera divinità eterodosse, pacchiano serve a sanzionare il «gusto estetico delle periferie» che, con i loro eccessi, «sovvertono l'ortodossia del gusto» (78-79). In entrambi i casi ci si riferisce a minacce che giungono dall'esterno, dove non è arrivata la civiltà e «l'antropizzazione non è completa» (79), luoghi e corpi selvaggi da addomesticare. Come osserva Sottile: «tra le righe appare la dicotomia tra civilizzato e selvaggio, tra giardino e bosco, fra coltivato e incolto, fra ciò che è normato e ciò che è abnorme, anormale, sregolato» (79). Appare, aggiungerei, anche l'archivio coloniale che definisce l'alterità in termini di minore umanità e che, ancora una volta, accomuna i corpi che si allontanano dalla norma di genere così come i territori che si allontanano dalla norma della modernità egemonica del Nord.

La relazione tra queerness e Meridione, oltre ai suoi aspetti più squisitamente discorsivi, illumina tutta una serie di questioni e di ingiustizie strutturali che Lorenzo Barbaro descrive durante il dibattito, rimandando a una riflessione sul tema in atto all'interno dalla comunità queer palermitana di cui lui fa parte[277]. Barbaro si focalizza sull'isolamento delle persone trans nel Sud, in particolare in Sicilia, mettendo in risalto non solo la carenza di servizi sul territorio, ma anche la mancanza di infrastrutture per raggiungerli. Inoltre, Barbaro racconta che lui, come la maggior parte delle persone giovani, usa molto internet e i social, che rappresentano il primo luogo virtuale di ricerca e di confronto nel momento in cui ci si inizia a interrogare sulla propria identità di genere[278]. A questo proposito, mette in luce la frustrazione e l'ingiustizia data dal constatare che ogni servizio, associazione e possibilità di

[277] Barbaro, registrazione del 15 aprile 2023, Palermo.
[278] Idem.

aggregazione per le persone trans si trovi al Nord; persino la maggior parte delle persone trans influencer nel social media, aggiunge, sono settentrionali, enfatizzando così anche una questione chiave come la scarsa rappresentatività di persone meridionali queer. Il gruppo trans dell'Arcigay di cui fa parte Barbero nasce proprio per compensare queste mancanze, offrendo un luogo di riconoscimento e di confronto alle persone trans in un territorio in cui, come lui stesso sottolinea, sono presenti associazioni LGBT ma sono poche quelle queer e, quelle trans, «proprio non esistono»[279].

5.5.3.2 L'associazione "Trame di quartiere" e il quartiere San Berillo

Le associazioni che collaborano all'organizzazione degli eventi promossi dalla Malafimmina — fornendo anche i loro spazi per la realizzazione di tali attività — costituiscono un elemento di notevole interesse ai fini di questa analisi. Difatti, da un lato, tali collaborazioni sono indicative dell'interesse che le associazioni *partner* nutrono per le tematiche femministe terrone; dall'altro, offrono l'opportunità di approfondire le specificità del contesto di queste associazioni. Un esempio significativo è offerto dall'associazione Trame di quartiere, che ospita l'evento *Storie e Canzoni dal margine dei generi* a Catania. Situata nel quartiere di San Berillo e fondata da un gruppo di lavoro interdisciplinare, questa associazione promuove un progetto di «rigenerazione urbana[280]» finalizzato alla riattivazione di spazi abbandonati, attivando processi collaborativi con diversi attori territoriali. Il quartiere di San Berillo, in cui l'associazione è profondamente radicata, è inoltre esemplificativo della marginalità meridionale proprio in quanto periferia del corpo principale. Si tratta infatti di un luogo attraversato da molteplici soggettività subalterne e fuori norma — sex workers, comunità di persone immigrate, persone di classe bassa, persone precarie dell'accademia, attiviste — che si trova nel pieno centro di Catania e che è stato oggetto di numerosi interventi forzosi di abbattimenti e sgomberi in nome di decoro e modernità[281]. Le soggettività trans e sex worker che vivono e lavorano nel quartiere sono parte integrante dell'associazione, organizzano tour

[279] Idem.

[280] https://www.tramediquartiere.org/associazione/

[281] Sul quartiere e la sua storia, si segnalano, tra i molteplici studi che lo riguardano, anche il documentario di Edoardo Morabito, *I fantasmi di San Berillo* (2013, Italia) e il recente testo *Il quartiere San Berillo a Catania. Appunti per una rinascita* di Leonardo Mercatanti, Sandro Privitera, Nataliya Ponomarenko, pubblicato nel 2023 da Nuova Trauben.

guidati per il quartiere e ne narrano la storia di resistenza ai tentativi di assimilazione e uniformazione portati avanti da varie amministrazioni della città di Catania.

La collaborazione tra l'associazione Malafimmina e Trame di quartiere procede oltre l'organizzazione congiunte dell'evento in analisi, dal momento che quest'ultima coinvolge la neonata associazione Malafimmina in alcuni dei propri incontri e momenti di raduno. Tra le varie occasioni, la Malafimmina partecipa a un incontro formativo con una scolaresca tenuto da Franchina-Francesco Grasso, persona trans, sex worker[282], scrittrice e collaboratrice dell'associazione Trame di quartiere, la quale illustra le dinamiche del quartiere, le trasformazioni avvenute e gli equilibri tra le varie comunità che lo abitano o lo attraversano. Racconta che San Berillo, tradizionalmente considerato un luogo da evitare e rifugio di persone abiette, è stato per lei un luogo di accoglienza in cui vive da più di trent'anni. Descrive anche le gravi tensioni tra prostitute e persone immigrate causate dal traffico di sostanze stupefacenti promosso da questi ultimi e le iniziative di spesa solidale condotte da Trame di quartiere durante il periodo del Covid, volte ad assistere gli abitanti della zona, la maggior parte dei quali privi di documenti o di un lavoro regolarizzato[283]. Per Grasso, Trame di quartiere rappresenta un modo alternativo di vivere lo spazio, che, per la prima volta da tanti anni, non implica attraversare il quartiere né per spaccio né per prostituzione.

Le pratiche di resistenza quotidiana comunitaria portate avanti dalle abitanti e dagli abitanti del quartiere sono messe in evidenza nel documentario realizzato da Maria Arena, *Gesù è morto per i peccati degli altri* (2014), di cui la comunità di sex worker è protagonista e in cui viene data particolare centralità alla vita e al punto di vista di Franchina Grasso. I due testi autobiografici di Grasso, *Davanti alla porta (*2012) e *Ho sposato San Berillo* (2018) [284], materializzano perfettamente il concetto di corpo-territorio e memoria incarnata, per cui la storia personale dell'autrice e di San Berillo — e delle sue protagoniste — si intrecciano e si fondono. Come scrive Mariagiovanna Italia, delineando i testi di Grasso come un'(auto) biografia di un corpo-territorio:

[282] Grasso si definisce, in alcuni passi dei suoi testi, «travestito prostituto» (2012: 78), in altri «prostituta» (2018: 20), utilizza in maniera indifferente il maschile e il femminile per parlare di sé stessa e, in maniera similare, alterna l'uso del nome di Francesco o di Franchina.

[283] Incontro avvenuto a maggio 2023 nella sede di Trame di quartiere, al quale ero presente.

[284] Per un'analisi critica dei testi si veda il saggio di Mariagiovanna Italia del 2019, *Sposare un quartiere, ovvero quando la memoria prende 'corpo' nello spazio. Francesco Grasso oltre Franchina.*

> l'operazione letteraria compiuta da Grasso è già un atto che valica i limiti dell'auto-biografia per farsi biografia collettiva tendendo a colmare il divario tra la vita vissuta dall'individuo e la vita vissuta dalla collettività e innestando un rapporto dialettico tra personale e collettivo. (Italia 2019: 243)

Nel quartiere, d'altronde, la sopravvivenza è data dall'aiuto reciproco, dalla resistenza agli attacchi violenti dei clienti, dei fascisti e della polizia. In questo contesto, l'associazione Trame di quartiere rappresenta un punto di aggregazione centrale, insieme alla parrocchia del quartiere e le celebrazioni religiose che, per iniziativa di Grasso e delle altre lavoratrici sessuali di San Berillo, sono particolarmente vivaci (Arena 2014).

Risulta particolarmente emblematico della peculiare relazione di questa comunità con la sfera religiosa cattolica il fatto che la pubblicazione del primo libro di Grasso, *Davanti alla porta* (2012), nel quale racconta la propria esperienza di lavoratrice sessuale e le storie delle colleghe, venga finanziata dalla parrocchia di quartiere. Inoltre, in appendice al testo, sono pubblicate delle lettere intercorse tra Il Museo Civico Etno-Antropologico e l'Archivio Storico "Mario de Mauro" di Scordia — al cui comitato scientifico Grasso aveva proposto la pubblicazione del suo manoscritto — e il parroco del quartiere, Padre Gagliozzo (86-90). Quest'ultimo scrive al Museo proprio per appoggiare la candidatura di Grasso, argomentando che un museo non serve solo a custodire il passato, ma anche a «riscoprirlo, riqualificarlo, valorizzarlo e liberarlo da schemi e pregiudizi» (86), aggiungendo che, per quanto intenda che la richiesta di pubblicazione di «una testimonianza tanto imbarazzante sul microcosmo di San Berillo» possa sembrare inopportuna, egli è sempre più convinto che «prostitute e pubblicani, ne sono certo, ci precederanno nel Regno dei Cieli…» (87). L'aspetto di religiosità che permea la vita di Franchina Grasso e del quartiere è narrato nei suoi libri (2012; 2018), nei quali emerge la partecipazione delle istituzioni religiose alle dinamiche del quartiere[285] e l'importante ruolo dei lunghi dialoghi avuti con il parroco nello sviluppo delle sue riflessioni. In modo estremamente audace e al contempo assolutamente candido, Grasso compara il proprio lavoro sessuale a quello dei preti: «Noi accettiamo di avere rapporti con chiunque senza chiedere i documenti, così come loro confessano e assolvono senza chiedere i titoli» (2018:

[285] In particolare, nella prefazione si fa riferimento a una via Crucis particolarmente animata per le strade del quartiere e nel capitolo intitolato "Fede", Grasso racconta dell'aiuto portato dalle suore della Carità di Maria Teresa di Calcutta, che organizzano anche frequenti gite per la comunità di lavoratrici sessuali (2012: 72-77).

47). Un'illustrazione eloquente di queste considerazioni emerge dalla prefazione di *Davanti la porta* (2012), in cui Nino Bellia, mettendo in luce l'uso indifferenziato da parte di Grasso del genere maschile e femminile in riferimento a sé stessa, evoca un parallelismo con Francesco d'Assisi, ricordando che «il Santo si face[va] chiamare dai suoi seguaci tanto "padre" come "madre"» (9). La centralità della sfera religiosa all'interno della comunità di lavoratrici sessuali trans di San Berillo viene messa in evidenza anche da Maria Arena nel suo documentario (2014) ed emerge con particolare intensità nella canzone di Cesare Basile, intitolata, significativamente, *Franchina*[286]. Cesare Basile narra, con un siciliano evocativo, crudo e altamente poetico, con note malinconiche e struggenti, di un quartiere fatto di pietre, crocifissi e sedie fuori dalle porte, dove Franchina ha lasciato il proprio cuore e dove, attraverso i propri peccati, concede l'assoluzione agli uomini che la cercano, impauriti dalla propria sessualità:

> Stu quarteri è tuttu petri
> e buttani e buttaneri
> è na chiesa, 'n crucifissu quattru seggi di pinseri.
>
> Di sti basuli canusciu
> tutti i nzinghi, ogni purtusu
> ca stu cori annanzi a porta
> c'ha crisciutu ginirusu.
>
> Vi pajati a cunfissioni
> un vattiu ogni simana
> ju va rugnu a' assoluzioni
> cchi i piccati i na buttana.
>
> Siti sperti e maritati
> tutti masculi, quali puppi
> ammucciatilu ssu scantu
> nta sti minni e nta st'aricchi.
>
> Cu Gesù sula mi curcu
> e Gesù ma cunsigghiatu
> di spartirlu u ma cunortu

[286] La canzone *Franchina*, cantata da Cesare Basile e scritta da Cesare Basile e Dina Basso, è contenuta nell'album "Tu prenditi l'amore che vuoi e non chiederlo più" del 2015: https://www.youtube.com/watch?v=kKlgBzWn2TI&ab_channel=cesarebasile.

ca di tia nun m'aju scurdatu[287].

All'interno del piano di "rigenerazione urbana" di Trame di quartiere si inserisce il laboratorio di video-documentazione «votato al recupero —attraverso una pratica di comunità — del "senso del luogo" dello storico quartiere catanese» (Rimini 2019). Si tratta di un progetto interdisciplinare condotto dalla docente Maria Arena a partire dal 2016, al quale hanno partecipato giovani tra i 19 e i 34 anni provenienti da ambiti diversi — videomaker, esperti di grafica, architetti, ingegneri, psicologi, studenti di economia e lettere[288] — in collaborazione con tanti attori sociali, tra i quali abitanti, immigrati, docenti, attivisti e sex workers (Rimini 2019: 255). Da tale laboratorio è nata una serie tv-documentario distribuita gratuitamente online, chiamata *San Berillo Web Serie Doc*[289], che racconta il quartiere in maniera sfaccettata e complessa[290]. Per realizzarla sono infatti stati creati dei gruppi di lavoro tematici, che hanno realizzato ricerche e interviste per approfondire la comprensione delle dinamiche e della storia del quartiere di San Berillo da diversi punti di vista, tra cui quello dell'urbanismo, della sociologia, della letteratura e dell'arte.

Come mette in evidenza Stefania Rimini, la cartografia che emerge da tale lavoro transdisciplinare e stratificato di mappatura «agglutina scritture e visioni a partire da due personaggi-matrice – Goliarda Sapienza e Francesco Grasso (alias Franchina) – ai quali si deve la natura metamorfica degli episodi» (2019: 256). San Berillo è infatti il quartiere che ha dato i natali a Goliarda Sapienza e che è, ancora oggi, protagonista di molti testi letterari e musicali che intrecciano le vicende che lo attraversano a tematiche di genere e queer. Si pensi al romanzo *Glam City* (2014) di Domenico Trischitta[291], ambientato in una Catania degli anni

[287] Trad.: «Questo è un quartiere fatto di pietre / e puttane e puttanieri/ è una chiesa, un crocifisso, quattro sedie di pensieri. / Del suo lastricato conosco / ogni tacca e ogni buco / perché questo cuore davanti alla porta / è cresciuto generoso. / Vi pagate la confessione e un battesimo a settimana / io vi do l'assoluzione / con i peccati di una puttana. / Siete malandrini e sposati / tutti maschi, altro che froci / nascondetela questa paura / fra questi seni e in queste orecchie. / Con Gesù sola mi corico / e Gesù mi ha consigliato / di dividerlo il mio conforto / che di te non mi sono scordata».

[288] https://www.tramediquartiere.org/progetto/san-berillo-web-series/

[289] Maria Arena (2017-2018). All'interno del canale *Youtube* dell'associazione *Trame di quartiere* si possono trovare a disposizione entrambe le stagioni di *San Berillo web serie doc:* https://www.youtube.com/@tramediquartiere7001.

[290] Per un'analisi critica della serie documentario si veda il saggio di Stefania Rimini del 2019, *Tra ingorghi di desideri. Corpi in transito nel sistema audiovisivo di San Berillo.*

[291] Sono vari i testi in cui San Berillo è centrale, per esempio, *L'oro di San Berillo: dramma in due atti,* edito da Algra nel 2015.

Settanta in cui la *queerness* del protagonista, un giovane che sogna di fare il "trasformista" glam rock, è caratterizzata dalla minaccia di una deriva nichilista, della quale San Berillo rappresenta l'abiezione ultima[292]. In tal senso, è interessante notare come tale quartiere rappresenti per Trischitta il temuto ghetto, mentre per Grasso sia sinonimo di comunità e famiglia.

È inoltre emblematico comparare i testi musicali del già citato cantautore Cesare Basile a quelli della giovane rapper catanese Eva Rea, che ha scritto e interpretato proprio la colonna sonora della prima stagione di *San Berillo Web Serie Doc*. A differenza delle note di dolore e struggimento presenti nella ballata di Cesare Basile, *San Berillo* di Eva Rea trasmette un senso di ribellione allo status quo che, presente già nel ritmo incalzante del suo rap, dà costanza dell'azione politica della comunità. «San Berillo, adesso ha un altro suono dirlo perché so di cosa parlo / Il futuro è cambiamento e adesso si può fare tanto» canta il ritornello della sua canzone, in cui racconta sinteticamente le vicende che hanno interessato San Berillo — dallo sventramento degli anni Cinquanta, alla rioccupazione abusiva, al cambiamento di composizione sociale della sua popolazione — e le contraddizioni che la abitano, denunciando l'abbandono in cui versa e del quale la politica si disinteressa: « Le case crollano e non hanno l'elettricità […] Chi dovrebbe intervenire ci specula soldi. /Avete fatto giusto due piazzette, complimenti»[293].

È nuovamente presente, tra le righe dei versi di Eva Rea, il dissidio tra visibile e invisibile: nel paradosso di un quartiere centralissimo e allo stesso tempo periferico, ritorna

[292] All'interno del testo il protagonista non è mai definito né omosessuale, né trans, né tanto meno queer, ma «puppu» — "frocio" in siciliano orientale — e «trasformista». Inoltre, si fa riferimento al suo aspetto androgino, al fatto che prova piacere nell'essere scambiato per una ragazza e che indossa abiti femminili durante le sue esibizioni musicali. Si consideri, inoltre, che il romanzo inizia con la seguente frase «Chi nasce femminiello a Napoli è benedetto, nascere femminiello a Catania è una disgrazia» (Trischitta 2014: 7) e che, qualche pagina dopo, il protagonista afferma «io mi sento libero ma anche fimmina, e qua quelli come me sono tutti chiusi dentro la via delle Finanze» (12), facendo riferimento a una strada del quartiere di San Berillo. È inoltre interessante, rispetto all'intersezione tra Sud e queerness, una riflessione del protagonista in cui paragona la sua identità, in quanto fluida e contaminata, alle terre del sud secolarmente dominate da popoli stranieri, sottolineando il paradosso insito nell'usare con fierezza il termine "Milano del Sud" in riferimento a Catania: «Io trattato come un delinquente comune, perché affimminatu e figlio di questa città buttana, nera come la roccia, rossa come la lava fluida e le mie unghie colorate, bastarda come tutte le terre del sud che hanno subito dominazioni secolari, di arabi, francesi, tedeschi, spagnoli, borboni, garibaldini e piemontesi. E ora ci vantiamo, siamo contenti che la chiamano la Milano del sud» (23).

[293] La canzone di Eva Rea è la sigla della prima stagione di *San Berillo Web Serie Doc:* https://www.youtube.com/watch?v=UJcD9_N21LU&list=PLSK3o3SPGENn3S_CxKemGUXt1wSbMawz9&index=2&ab_channel=TramediQuartiere

l'immagine delle gabbie del *freakshow* di Filo Sottile, nelle quali sono rinchiusi i mostri che, al di fuori delle caselle uomo-donna, risultano invisibili. Invisibile è anche la *queerness* che si vive a San Berillo, avvolta da una forte e peculiare religiosità, che non viene riconosciuta come tale in quanto divergente da una *queerness* predefinita e di stampo anglofono, che non lascia spazio alle particolarità meridionali. Se ciò che è oltre i generi è invisibile, si potrebbe affermare che lo è anche la transmeridionalità, intesa come corpo-territorio oltre la modernità, i generi e le nazioni[294]. Pertanto, dinamiche sociali e pratiche che hanno luogo nel Meridione in maniera divergente alla narrazione coloniale che lo vuole immobile e tradizionalista rimangono invisibili, mentre quelle dinamiche che si inseriscono in maniera coerente in tale narrazione predefinita vengono ipervisibilizzate.

Infatti, anche l'ipervisibilizzazione di ciò che è funzionale a reiterare le rappresentazioni egemoniche è un dispositivo di controllo, in quanto riconferma lo *status quo* e ne sancisce la naturalità. Il dispositivo ipervisibilizzante sfrutta le categorie di sesso, genere, razza, classe, abilità ecc. Per esempio, sono ipervisibili le comunità di sex worker e di persone migranti di San Berillo le quali, assunte a totale alterità e ricettacolo di tutte le colpe, sono costantemente nel mirino degli interventi "securitari" della polizia e fonte di degrado nel discorso comune. Sono, invece, invisibili le comunità di mutuo aiuto e le forme di vita di autrici come Filo Sottile, che sceglie di portare i propri spettacoli nei centri sociali e lì dove le compagne ne hanno bisogno, e di Franchina Grasso, la cui esistenza e narrazione, intrinsecamente politica, si svolge nel margine del margine. Invisibile è, in generale, il lavoro di cura, l'artigianato e l'arte prodotta dalle donne nelle loro case, le genealogie di antenate e streghe "locali", come le *bruscìas* narrate da Benedetta Pintus (2021).

In questo senso, la visibilizzazione può essere uno strumento politico, come afferma Lorenzo Barbero all'interno del dibattito a Palermo, raccontando l'importanza di dirsi un «ragazzo trans» e non semplicemente «un ragazzo», per rivendicare la propria mostruositrans[295]; e come emerge dalle posizioni di Franchina Grasso e di tutte le persone che gravitano attorno all'associazione Trame di quartiere di San Berillo, che si impegnano proprio affinché le complessità del quartiere, e le sue necessità, siano visibilizzate. La visibilizzazione,

[294] Si veda il capitolo 3 della presente Tesi, nello specifico il paragrafo 3.3.
[295] Barbaro, registrazione del 15 aprile 2023, Palermo.

d'altronde, è anche uno degli obiettivi dell'associazione Malafimmina, che intende narrare più storie possibili della Sicilia per smontare la costruzione discorsiva che la vede come un immobile monolite, in modo da rendere visibile l'invisibile[296], vale a dire, tutto ciò che esula dalla narrazione del Meridione basata sulle categorie della modernità coloniale cis-eteropatriarcale.

5.6. AMPLIANDO LA MAPPA TERRONA: RELAZIONI E CONNESSIONI FUORI DALLA SICILIA

Attraverso l'intervista a Claudia Fauzia (Fauzia-Amenta 2023), si cerca di ricostruire le dinamiche sociali in cui si inserisce il progetto Malafimmina nel momento della sua nascita, prima che diventasse un ente associativo con l'esplicito obiettivo di creare una rete con altre associazioni, collettivi ed enti affini. Fauzia racconta che il suo progetto, in quanto divulgazione spontanea tramite i social media, non nasce in collaborazione con i gruppi femministi della città in cui viveva in quel periodo, Palermo. Specifica, anzi, che il progetto ha suscitato una reazione negativa nei collettivi femministi palermitani, contrari all'attivismo condotto attraverso i social media e alle modalità spesso individualistiche che contraddistinguono queste attività online. Fauzia riferisce, tuttavia, di aver avuto riscontri positivi e appoggio da parte di collettivi femministi pugliesi e napoletani che in quel periodo hanno cominciato a invitarla nei loro spazi per parlare di femminismo e Questione meridionale (Fauzia-Amenta 2023).

Dall'avvio del progetto e ancor più con la creazione dell'associazione, la Malafimmina è frequentemente coinvolta in eventi promossi da enti diversificati, localizzati in varie parti d'Italia. Approfondire questo aspetto all'interno di questa analisi è utile per fornire un quadro dell'ampiezza dell'interesse verso il femminismo terrone e della sua diffusione. Le richieste di collaborazione giungono principalmente da collettivi informali, associazioni — spesso legate a istituzioni universitarie — fondazioni e imprese. Nell'intervista, mentre riflette sui contesti sociali e culturali che condividono il pensiero femminista terrone, Fauzia osserva che le proposte di collaborazione non necessariamente riflettono un allineamento politico:

[296] Si fa riferimento al titolo del presente paragrafo, 5.5, "Le attività della Malafimmina in Sicilia: visibilizzando l'invisibile".

> Non è detto che le realtà che ci hanno invitato a parlare condividano il nostro pensiero. Cioè, potrebbero condividerlo ma non averlo fatto proprio. Infatti, ci sono stati casi in cui ci hanno chiamato anche dal Nord. Molte di queste realtà si sono dimostrate interessate alla questione, ma non credo che la integrino nella loro elaborazione quotidiana. Ho affrontato la Questione Meridionale persino al festival *Mica Macho*, che tratta principalmente delle tematiche maschili da una prospettiva molto milanese! In un altro intervento che ho tenuto in Veneto, la situazione è stata simile[297]. (Fauzia-Amenta 2023)

Queste considerazioni si rivelano estremamente utili per evitare un'interpretazione ingenua di ogni richiesta di collaborazione ricevuta dall'Associazione come una totale adesione alle cause del femminismo terrone. Ciò è dovuto alla presenza di molteplici e complessi meccanismi che caratterizzano le relazioni tra collettivi, associazioni e altri enti del terzo settore. Questa complessità è particolarmente evidente quando, come in questo contesto, l'influenza dei social media è predominante. Nel corso dell'intervista con Fauzia, emerge che nell'ambito dei social media, e in particolare nella «bolla femminista» interna a tali piattaforme, possono manifestarsi dinamiche di inclusione non sempre motivate da un autentico interesse per le tematiche affrontate, bensì dalla «paura di subire una *call out*» o, in altre parole, una forte critica pubblica (Fauzia-Amenta 2023). Fauzia riferisce che alcune organizzazioni, per timore di essere segnalate come non sufficientemente inclusive rispetto a tutte le istanze femministe, invitano la Malafimmina in quanto «quota terrona», similarmente a quanto accade con le persone razzializzate, disabili o appartenenti ad altri gruppi oppressi (Fauzia-Amenta 2023). Tuttavia, dalle dinamiche descritte da Fauzia sembra emergere un generale riconoscimento dell'oppressione antimeridionalista e della rilevanza del femminismo terrone.

Fauzia evidenzia un'altra ragione per cui la Malafimmina è stata frequentemente coinvolta da enti sociali o culturali del Nord: la presenza significativa di persone meridionali che hanno vissuto la migrazione interna, molte delle quali si sono trasferite anche giovanissime per motivi di studio o sono figlie di emigrati meridionali (Fauzia-Amenta 2023). Numerose richieste di collaborazione provengono, infatti, da associazioni o collettivi legati

[297] Facendo riferimento al testo di Bruno Bonomo, *Voci della memoria. L'uso delle fonti orali nella ricerca storica* (2013), ho ritenuto utile effettuare un lavoro di editing sulla trascrizione dell'intervista condotta con Claudia Fauzia, in modo che il testo non risultasse inutilmente ostico alla lettura. Ho dunque eliminato elementi tipici del parlato che «non hanno alcuna reale valenza comunicativa» e che, qualora venissero «riprodotti fedelmente sulla pagina, rischierebbero di trasformare un bellissimo parlato in un illeggibile scritto» (Bonomo 2013: 99-100).

all'ambiente universitario, principalmente da città universitarie del Nord, promosse da persone meridionali che studiano in quelle località. Tra gli eventi cui l'associazione è stata invitata a partecipare, figurano lo *Spoiler Festival* organizzato dall'associazione universitaria Link di Bologna (3 maggio 2023), il ciclo di seminari *Spazi, tempo, trasformatività* organizzato dal collettivo universitario Nodi-Piani dell'Università di Bologna (19 giugno 2023), l'incontro con l'associazione studentesca femminista Femminismi Contemporanei dell'Università Ca' Foscari di Venezia (22 maggio 2023) e del *Festival Indipendente* organizzato dall'associazione universitaria Link Ferrara (23 maggio 2023).

Altre collaborazioni sono state proposte da associazioni, fondazioni e imprese che operano nell'ambito del femminismo, delle tematiche LGBTQ+ o della promozione del Meridione e che, di rado, hanno previamente avviato una riflessione intersezionale su queste tre questioni. Ciò accade, per esempio, con la richiesta di collaborazione alla XIII edizione del *Sicilia Queer Filmfest,* festival internazionale di cinema queer sito a Palermo, con l'invito da parte del centro medico multidisciplinare contro gli stereotipi di genere *Io Calabria* a Cosenza, ma anche con l'invito alla tavola rotonda organizzata da Assifero, Associazione italiana fondazioni ed enti filantropici, organizzata a Palermo in occasione dell'assemblea annuale dei soci, o con la partecipazione al progetto D.A.T.E. di Save The Children a Reggio Calabria, che si occupa dell'implicazione della tecnologia nella violenza di genere tra adolescenti.

È inoltre significativo rilevare l'interesse verso la prospettiva femminista terrona da parte di associazioni o enti più generalisti, che si manifesta attraverso l'invito della Malafimmina a vari festival culturali, come il *Festival Nazionale del Diritto e Letteratura Città di Palmi* in Calabria (aprile 2023); *Questa è la mia terra e io la difendo. Festival per il diritto di restare* a Campobello di Licata (AG) (settembre 2023); *Festival Make in South*, all'interno del panel "Closing the gender gap" organizzato da *Isola*, hub di coworking, supporto all'impresa in Sicilia, formazione ed eventi culturali, sito a Catania (settembre 2023); *Festival del pensare contemporaneo* a Piacenza, nel panel "Intersezionalità e violenza di genere" insieme alle autrici e attiviste Marina Pierri, Djarah Kan e Maura Gancitano (settembre 2023).

Un dato interessante che emerge nel ripercorrere tali interazioni è che sono principalmente i collettivi informali del Sud che, non solo manifestano un chiaro interesse per le tematiche proposte dall'Associazione, ma sviluppano anche delle proprie riflessioni originali

attraverso pratiche di elaborazione collettiva. Tra i collettivi che conducono una propria elaborazione teorica e con i quali l'associazione Malafimmina ha instaurato relazioni spiccano il collettivo Liberazione Queer Messina, il collettivo femminista Amarena di Mussomeli (CL), Lə zampə mostruosə di Bari, Le Mele di Artemisia e la Convocatoria ecologista di Taranto.

Al fine di esemplificare le tipologie di contesti sociali e culturali con cui l'Associazione ha interagito e fornire una breve e parziale panoramica dei posizionamenti politici legati al femminismo meridionalista, ritengo utile focalizzare l'attenzione su due collaborazioni particolarmente esemplificative, quella con il collettivo Le mele di Artemisia a Taranto e quella con il collettivo Nodi-Piani a Bologna, descrivendo brevemente le tematiche trattate per poi delineare similitudini e differenze[298]. I due eventi, risultato di tali collaborazioni e svoltisi in contesti geografici, sociali e culturali diversi, offrono una piattaforma utile per esplorare diversi posizionamenti e prospettive relative al femminismo terrone. Io e Fauzia abbiamo partecipato a tali incontri in quanto socie della Malafimmina, presentando degli interventi relativi alle caratteristiche decoloniali del femminismo terrone, tematicamente simili in entrambe le occasioni. Abbiamo posto particolare enfasi sulla necessità di stabilire alleanze terrone tra sud d'Italia e del mondo, mettendo al centro la cura delle comunità e dei singoli territori, partendo dall'osservazione delle pratiche di resistenza già esistenti e in opposizione alla modernità imposta.

L'evento tenutosi a Taranto a febbraio 2023 è organizzato dal collettivo femminista tarantino Le Mele di Artemisia in collaborazione e presso la Cooperativa Robert Owen, una cooperativa ecologista molto attiva nel territorio, dove si svolge annualmente la Convocatoria ecologista Taranto, campeggio di incontro e riflessione tra vari gruppi e associazioni di ecocritica. Le persone che hanno partecipato al dibattito — oltre alle componenti del collettivo femminista Le mele di Artemisia — appartengono a un intervallo di età e occupazione vario, partecipano in vario modo a esperienze di comunità ecologiche e di permacultura, e provengono prevalentemente dal territorio tarantino. L'intervento della Malafimmina è presentato come un evento singolo, non inserito all'interno di un ciclo di incontri. Tuttavia, è interessante notare che due mesi dopo tale incontro viene organizzata

[298] Per la descrizione di tali eventi, faccio riferimento alla mia memoria e agli appunti presi durante gli incontri, dal momento che ho partecipato personalmente a entrambi gli appuntamenti.

una sessione su tematiche affini, segno di un interesse specifico per l'argomento. Quest'ultimo evento, intitolato *Il rovescio della nazione* in riferimento al testo del 2022 di Carmine Conelli, verte sulla colonialità della Questione meridionale e consta di una presentazione dell'autore e della partecipazione di Davide Curcuruto, che riflette sulle intersezioni tra Meridione e queerness. Inoltre, nel settembre 2023 viene organizzata la seconda edizione della *Campeggia* della Convocatoria ecologista, dove vengono condotti dibattiti su ecologia, queerness e meridionalismo. Nel suo sito web[299], la Convocatoria è definita in questo modo:

> Una chiamata ecologista a Taranto, che non ambisca a trovare risposte, ma a sperimentare nuove pratiche per porre domande in tanti altri modi possibili. Vogliamo pensarci comunità nelle differenze, anche nei divari, a partire da territori sottratti, i nostri, altri, dalle voci che non sentiamo, dai corpi che non vediamo, dai bisogni che non esprimiamo, dalla cura che necessitiamo.

Alcuni dei laboratori inerenti alle tematiche qui trattare sono i seguenti: "Ecologie del margine e le narrazioni del progresso", a cura di Davide Curcuruto; "Ecologie della salute e Questione meridionale: ripoliticizzare sofferenze strutturali in una prospettiva transfemminista, ecologista, antiabilista", a cura, tra gli altri, del collettivo Le Mele di Artemisia; "Di cos'è capace questo corpo-territorio. Coordinate per una mappa della guarigione collettiva" a cura di Marie Moïse.

L'evento che ha visto la partecipazione della Malafimmina a Bologna è stato organizzato dal collettivo Nodi/Piani, legato agli ambienti universitari e solito svolgere le proprie attività presso i locali dell'Università. La maggioranza dei partecipanti al dibattito è composta da membri abituali del collettivo, uniformi per età, istruzione e orientamento politico. Sebbene provengano da diverse regioni geografiche, una considerevole parte dei partecipanti e delle partecipanti sono di origine meridionale. Il dibattito costituiva l'incontro conclusivo della seconda edizione del ciclo di seminari intitolato *Spazi, tempo, trasformatività*, durante il quale il collettivo ha esplorato le trasformazioni di spazio e tempo, utilizzando il margine e i confini come punti di osservazione. Le principali tematiche affrontate in questo ciclo di seminari hanno compreso la femminilità come trappola, l'ecofemminismo,

[299] https://convocatoria-ecologista-taranto.org/

l'omoerotismo nella storia, la violenza strutturale nell'urbanismo, il controllo dei confini da parte della polizia, la colonialità del sapere[300].

Come evidente dalla comparazione tra i dibattiti svolti a Taranto e Bologna, emergono diverse differenze tra di essi, tra cui la composizione del pubblico, la localizzazione geografica, il tipo di collettivo organizzatore e le esperienze pregresse, l'età e la provenienza geografica delle persone partecipanti. Difatti, mentre il collettivo bolognese è sito in una zona urbana che organizza eventi in spazi universitari, con partecipanti di età e istruzione uniforme, il collettivo tarantino ha sede in un contesto rurale, all'interno di una cooperativa agricola e con partecipanti di estrazione non uniforme.

Nell'evento a Taranto[301] emerge un notevole coinvolgimento e una profonda conoscenza dei temi trattati da parte delle persone membri del collettivo organizzatore, con un'attenzione predominante alle questioni legate all'ambiente e all'antimeridionalismo e alle sue intersezioni con il femminismo in riferimento alle specificità del territorio tarantino. Per quanto riguarda invece gli interventi delle persone non parte integrante del collettivo, le riflessioni sull'ecologia e la denuncia delle problematiche meridionali hanno giocato un ruolo centrale nelle discussioni ed è emerso che la maggior parte delle persone partecipanti non aveva una solida base teorica nel femminismo. Durante l'evento a Bologna, al contrario, è emersa una diffusa conoscenza di teorie di genere, queer e postcoloniali all'interno della comunità partecipante, in gran parte legata all'ambito universitario. Ciò è risultato particolarmente evidente anche da fatto che alcuni partecipanti hanno fatto diretto riferimento a studi universitari svolti su queste tematiche e a tesi di laurea in svolgimento. Nonostante questa competenza teorica, come evidenziato da alcune persone durante il dibattito, è emersa la mancanza di una riflessione collettiva che affrontasse tali tematiche a partire da un posizionamento territoriale specifico. Infatti, sono sorte numerose critiche sulla poca incisività dell'attivismo bolognese sul territorio e sulla natura "performativa" di tale attivismo. In generale, si può notare che entrambi gli eventi hanno attirato una maggioranza di partecipanti provenienti dal Sud, con una presenza chiaramente più marcata a Taranto. In

[300] @nodi-piani, 30 aprile 2023.

[301] Per la descrizione di quanto emerso in entrambi questi eventi, faccio riferimento alla registrazione dei dibattiti e alla mia memoria e ai miei appunti, in quanto partecipante dell'attività.

entrambi i casi, l'idea di alleanza e di cura è stata centrale nelle discussioni, con particolare attenzione alla cura del territorio, evidenziata in modo più marcato a Taranto.

Concludendo la breve disamina di questi due eventi, è bene sottolineare che le osservazioni fatte a riguardo, pur cercando di evidenziare le specificità e le differenze dell'attivismo femminista meridionalista in vari contesti, costituiscono una prima intuizione parziale, e che sono necessari ulteriori studi e sforzi di ricerca sul campo. Si tratta di un'osservazione fondamentale per comprendere le dinamiche di questo nuovo soggetto politico, il femminismo terrone, che è intrinsecamente plurale e legato alle peculiarità territoriali, oltre che all'intersezionalità di oppressioni e lotte politiche.

Altre tipologie di attività svolte dall'associazione Malafimmina in collaborazione con altri enti includono progetti co-organizzati insieme ad altre associazioni, su due dei quali ci si soffermerà brevemente. Si tratta di due collaborazioni portate avanti durante il 2023, rispettivamente con l'associazione agrigentina Tierra Techo Trabajo e con varie associazioni e singole persone attiviste siciliane e calabresi per la creazione del contest artistico *Il ponte che non vorrei*. Il primo progetto, nato con l'obiettivo di favorire l'integrazione della comunità di donne agrigentine di origini senegalesi, consiste nell'organizzazione di laboratori di varia natura, tra i quali quello di ricamo tenuto dalla socia della Malafimmina, Fabiana Marandano. Come afferma Marandano durante l'intervista, il laboratorio fornisce alle donne sia la possibilità di acquisire abilità che possono essere utili in ambito lavorativo, sia l'opportunità di trovate nuove modalità di espressione e di avere maggiori occasioni di scambio e di interazioni sociali. Marandano sottolinea, infatti, che «il progetto non è utile solo per le donne a cui è rivolto, ma per tutte coloro che ne faranno parte e per la città» in quanto, sebbene il progetto sia pensato per uno specifico segmento sociale, è aperto a chiunque voglia partecipare poiché mira a creare una maggiore coesione sociale (Amenta-Marandano 2023).

Il secondo progetto co-organizzato dalla Malafimmina, *Il ponte che non vorrei,* emerge all'interno di una riflessione sul rifiuto della sovradeterminazione del Meridione e del diritto di presa di parola da parte dei territori coinvolti. Questa iniziativa, condotta sia all'interno dell'Associazione sia in collaborazione con altre associazioni, librerie e artisti della Sicilia e della Calabria, consiste nell'organizzazione di un evento elaborato congiuntamente. Questo evento è rivolto alle comunità siciliane e calabresi, incoraggiando l'invio di opere artistiche di ogni

genere per «dissacrare, attraverso le forme non grammaticali e non normate dell'arte, il "progetto Ponte" promosso dal governo»[302]. In contrasto con i concorsi tradizionali, la selezione delle opere non avviene sulla base del merito; tutte le opere inviate che soddisfano i criteri specificati vengono accettate e successivamente esposte in una serie di mostre itineranti organizzate in Sicilia e in Calabria.

La rete promotrice del progetto è dunque formata da persone che si posizionano collettivamente in maniera critica rispetto alla realizzazione dell'infrastruttura, considerandola un'operazione di sovradeterminazione, agita da parte del governo italiano, su territori che non vengono ascoltati e considerati nelle loro necessità specifiche. Il *contest* si presenta come un'occasione di riflessione che utilizza l'arma dell'autoironia, deponendo quelle della performatività capitalista. Interessante, inoltre, notare che il simbolo scelto per il progetto sia una rappresentazione stilizzata di Scilla, il mostro marino mitologico che si dice abiti le acque dello Stretto di Messina e che le leggende popolari descrivono come dotato di testa canina e corpo tentacolare[303]. Nel sito web, il *contest* stesso *Il ponte che non vorrei* viene paragonato al mostro Scilla, per la sua ambiguità e potenza: un progetto che rappresenta, da una parte, «un contest artistico [ma anche] un momento di riflessione culturale, un'azione di politica partecipata, l'inizio di una nuova narrazione del Sud, dal Sud»[304]. Si delinea dunque come un progetto che intende assumere la valenza di uno spazio di critica e di confronto: «è il (non) luogo che abbiamo immaginato per dare voce alle nostre voci», come scrive il gruppo organizzativo[305].

La partecipazione dell'associazione Malafimmina all'organizzazione del *contest* si inserisce all'interno di una più ampia riflessione che considera il ponte sullo Stretto una costosissima proposta che non valuta gli interventi prioritari al Mezzogiorno, non tiene in considerazione il parere delle persone abitanti delle terre coinvolte, le posizioni ecologiste a riguardo e dà per scontato che tale infrastruttura venga accolta in nome di un'idea presuntamente condivisa di progresso. In definitiva, il progetto del Ponte, con la sua lunghissima e controversa storia, può essere assunto come emblema della modernizzazione

[302] https://www.ilpontechenonvorrei.com/
[303] Si veda Apparato I, immagine 6.
[304] https://www.ilpontechenonvorrei.com/chi-siamo
[305] Idem.

senza partecipazione popolare, facendosi occasione di una lettura decoloniale del concetto stesso di modernità.

Attraverso l'analisi dell'esperienza della Malafimmina e delle persone e dei contesti sociali con cui l'associazione è entrata in relazione, si è cercato di delineare non tanto il chiaro profilo di un movimento politico nitido nelle sue istanze e nella sua composizione, quanto piuttosto di mettere in evidenza l'ampia portata del femminismo terrone nelle sue molteplici manifestazioni. Ci si domanda, dunque, se esista e quali siano le caratteristiche di un'ipotetica comunità femminista terrona, consapevoli che ogni risposta è parziale e rappresenta soltanto un frammento di un mosaico ancora in fase di costruzione. Durante l'intervista, quando le viene domandato se ad oggi si possa effettivamente far riferimento a una comunità femminista terrone, Fauzia risponde:

> Dipende da cosa intendiamo con comunità. Se intendiamo che ci sono molte persone interessate a queste connessioni e tematiche, che le stanno studiando direttamente o indirettamente, la risposta è sì. Ci sono anche studiose e ricercatrici che stanno studiando questo argomento. Secondo me, è una comunità abbastanza giovane e ancora molto disgregata. È giovane nel senso che le manca un po' di sostanza e sicurezza. Però penso che sia solo una questione di tempo e di lavoro costante per poter creare una comunità più stretta e coesa. (Fauzia-Amenta 2023)

Al netto della giovinezza e della frammentazione della comunità femminista terrona nel suo complesso, ciò che sembra emergere da quanto osservato fin ora è l'interesse della comunità femminista, e non solo, tanto online quanto offline, verso le tematiche inerenti al femminismo terrone. Inoltre, appare evidente la rapidità e la pervasività con cui, in questi ultimi anni, questo si sia imposto in diversi ambiti, riscuotendo molti entusiasmi nella scena transfemminista italiana e venendo riconosciuto come un valido interlocutore anche da ambienti non femministi che si occupano di questioni riguardanti il Meridione. Tuttavia, tale interesse si scontra con un'elaborazione teorica sull'argomento ancora nelle sue fasi iniziali, da cui deriva, secondo Fauzia, la necessità di una maggiora concettualizzazione che permetta alle persone che si avvicinano a tali questioni, di avere dei punti di riferimento, delle «pezze d'appoggio sulle quali fare forza»:

> Quando un piccolo collettivo di provincia del Sud parla di femminismo dispone di un libro o di un film come supporto. Ha un termine di paragone, qualcun altro che sta esprimendo le stesse idee. In

> merito a questa tematica, invece, si trova a operare con risorse limitate e altamente specializzate. (Fauzia-Amenta 2023)

La difficoltà nell'affrontare l'intersezionalità tra la Questione meridionale e il femminismo risiede anche nella presunta universalità del femminismo italiano. Quest'ultimo, sostenendo di essere valido a prescindere dal posizionamento geografico, tende a considerare esclusivamente l'esperienza di vita delle persone del Centro-Nord Italia, basando le proprie istanze e rivendicazioni su tale modello. Le persone femministe meridionali, dunque, non trovando un femminismo e delle rappresentazioni in cui rispecchiarsi, fanno più fatica delle altre a riconoscere la legittimità delle proprie specifiche necessità e il valore della propria esperienza, stentando a farsi soggetto di un femminismo propriamente "terrone". Tuttavia, sembra che la direzione intrapresa da una buona parte di movimenti femministi e queer, soprattutto con sede nel sud di Italia, vada verso una sempre più accentuata consapevolezza dell'oppressione strutturale antimeridionalista vissuta nei propri territori.

Nonostante questo capitolo consista in un'esplorazione, limitata dal punto di vista temporale e contestuale, dell'associazione Malafimmina e di alcune delle interazioni da essa intrattenuta con attiviste, collettivi e associazioni, emerge chiaramente l'esistenza di un insieme di riflessioni, pratiche e teorie che viene qui denominato femminismo terrone. Questo movimento, sebbene giovane e frammentato, si sta affermando con celerità come posizionamento politico. Risulta pertanto di primaria importanza, da una parte, riconoscere l'emersione di una nuova soggettività politica autonoma all'interno del contesto femminista transnazionale e, dall'altra, indicare la necessità di condurre ulteriori ricerche mirate ad approfondire tale fenomeno. La comprensione delle teorie e delle pratiche del femminismo terrone rappresenta, infatti, una tappa cruciale e ineludibile per delineare una mappa dei femminismi contemporanei che sia il più completa e inclusiva possibile.

Conclusioni

Il meridionalismo transfemminista e queer è stato delineato sia in quanto apparato teorico e metodologico, che consente la costruzione di una prospettiva intersezionale sul Meridione e sulle sue rappresentazioni, sia in quanto posizionamento politico in fase di costruzione all'interno dell'ambito dell'attivismo femminista italiano contemporaneo. In entrambi i casi, lo sguardo critico sul Meridione che ne deriva risulterebbe incompleto se non tenesse conto di altre categorie di oppressione e delle specifiche istanze che attraversano i territori in questione. Difatti, dalla presente trattazione emerge chiaramente la necessità di estendere il discorso fin qui strutturato a moltissime altre questioni e categorie che si intersecano con la meridionalità, alcune delle quali sono, a titolo esemplificativo, razzismo, nerezza, disabilità, ecologia critica, turistificazione, modelli familiari, antispecismo, anticapitalismo e antimilitarismo. Per queste ragioni, desidero concludere la presente tesi mettendo in evidenza, in primo luogo, in che modo le più recenti elaborazioni e pratiche del femminismo meridionalista nell'ambito sociale e culturale si orientino verso un ampiamento del discorso meridionalista. Espansione che, mirando a integrare il dibattito nelle altre lotte contemporanee, fornisce anche un quadro utile per la comprensione delle specificità delle singole realtà territoriali. In secondo luogo, ritengo importante utilizzare questo spazio per esporre le possibili linee di ricerca che hanno preso forma grazie a questo progetto e che consistono nell'applicazione del pensiero meridionalista transfemminista e queer a diversi altri ambiti di studio, in modo da aprire nuove prospettive di indagine all'interno del contesto accademico.

Nel quinto capitolo, è stata presentata una breve — e senza alcuna pretesa di esaustività — panoramica circa l'attenzione accordata al femminismo terrone e circa la sua diffusione, con particolare enfasi sui rapidi cambiamenti in atto negli ultimi anni, i quali sembrano orientati al riconoscimento di una specificità terrona all'interno della costellazione femminista. Nel riflettere sull'esistenza e sulle caratteristiche di una comunità femminista terrona, è cruciale precisare che tale concetto non si riferisce a un unico blocco territoriale uniforme per appartenenza geografica e istanze, bensì a un posizionamento politico nel quale possono confluire molte energie e lotte politiche diverse, in accordo con il principio della "comunità

politica per affiliazione"[306] (Pesole 2012: 109). Considerando dunque, la centralità delle alleanze tra i sud dell'Italia, dell'Europa e del mondo all'interno del pensiero femminista terrone, la comunità femminista terrona si configura come un'alleanza transnazionale. Proprio per questa ragione, è di particolarmente importanza tenere presenti le differenze e i privilegi all'interno dei territori subalterni italiani, attraverso una riflessione sul colonialismo, sul fenomeno migratorio e sul razzismo. Si tratta di affrontare diverse oppressioni strutturali in maniera pluriversale (Grosfoguel 2013: 55), coscienti della specificità di ogni luogo ma anche della sistematicità globale di determinati meccanismi di oppressione, i quali richiedono una radicale messa in discussione del sistema-mondo colonialista, capitalista ed eterocispatriarcale.

Interrogarsi sull'esistenza di una comunità femminista terrona non implica, pertanto, la ricerca di un'essenza meridionale né l'omogeneizzazione e la sovradeterminazione di movimenti complessi preesistenti. Si tratta, piuttosto, di articolare una piattaforma comune che consenta di affrontare oppressioni distinte e/o tra loro intersezionali, individuando la subalternità meridionale nella logica della modernità coloniale. Come sottolineato da Gaia Giuliani e Cristina Lombardi-Diop, è cruciale collegare articolazioni del razzismo normalmente studiate separatamente, vale a dire «l'antisemitismo, il razzismo coloniale e il razzismo interno o territoriale (come, ad esempio, quello antimeridionale in Italia)» (2013: 10), per poter comprenderne a pieno la matrice comune e il funzionamento. A queto proposito, è particolarmente attinente e illuminante la riflessione di Camilla Hawthorne (2023) che, nel suo recente testo su razza, nerezza e cittadinanza in Italia, esprime la necessità di porre l'attenzione sulla doppia discriminazione vissuta dalle persone nere nel Sud Italia e, allo stesso tempo, sulla potenzialità che le particolarità del Meridione possono supporre per la lotta antirazzista. Nello specifico, facendo riferimento alle «questioni meridionali di gramsciana memoria», suggerisce che riorientare l'analisi verso l'Italia Meridionale, e in generale verso quello che denomina "Mediterraneo nero"[307], «può fornire gli elementi per scardinare tanto la gerarchia delle aree geografiche quanto le narrazioni teleologiche del liberalismo e della modernità» (2023: 315).

[306] Per un approfondimento del concetto, si veda il paragrafo 1.4.4 del presente volume, dal titolo "Pluriverso meridionalista".

[307] Già nel titolo del testo *Razza e cittadinanza: frontiere contese e contestate nel Mediterraneo nero.*

Un altro importante elemento di riflessione che sta emergendo dalla prospettiva meridionalista e queer riguarda la creazione di un approccio ecocritico basato sulle epistemologie del Sud e dei sud, che mira a immaginare un concetto di sviluppo diverso da quello definito dalla modernità coloniale. A tal proposito, si è fatto riferimento[308] a due collettivi sociali tarantini, le *Mele di Artemisia* e la *Convocatoria Ecologista Taranto.* Questi sono considerati particolarmente rilevanti perché, partendo dal dramma ecologico che attraversa i loro corpi-territori, stanno sviluppando una prospettiva critica che tematizza l'intersezione tra la Questione meridionale, la complessa dinamica ricattatoria tra la salute e l'occupazione lavorativa della popolazione, e le narrazioni del progresso basate sullo sfruttamento dei luoghi e dellɜ loro abitanti, al fine di poter immaginare nuove ecologie dal margine[309].

Tuttavia, nonostante varie istanze legate a una prospettiva meridionalista siano sempre più presenti nelle riflessioni femministe e queer, sia nei collettivi e nelle associazioni sia nella divulgazione nel web, queste stentano a entrare a pieno titolo nell'ambito accademico. Per esempio, alcune delle maniere in cui si articola il controllo egemonico sui corpi-territori meridionali, come l'abilismo e la grassofobia, non sono ancora state adeguatamente indagate in sede accademica in relazione all'antimeridionalismo. Tuttavia, la divulgazione nei social media offre spunti interessanti, come l'intersezione tra meridionalità e abilismo messa in luce nell'intervista a Marina Cuollo (2022)[310], e come l'oppressione grassofobica, indagata nella sua intersezione con quella razzista e sessista sperimentata dal corpo femminile nero dall'attivista Marianna the influenza[311], che potrebbe essere estesa al legame con i pregiudizi antimeridionalisti.

[308] Nel paragrafo 5.6 "Ampliando la mappa terrona: relazioni e connessioni fuori dalla Sicilia".

[309] A tal proposito si veda l'articolo di Michael Tortorella (2021), attivista presso i collettivi citati, su *Intersezionale Magazine*, dal titolo "Decolonializzare la crisi ecologica a Taranto: colonialità, patriarcato ed ecologia-mondo" in cui si rintracciano le radici strutturali del ricatto salute-lavoro-ambiente insita nella crisi ecologica di Taranto attraverso una prospettiva decoloniale e femminista.
https://www.intersezionale.com/2021/05/05/decolonizzare-la-crisi-ecologica-in-taranto-colonialismo-patriarcato-ecologia-mondo-prima-parte/

[310] Si veda il paragrafo 5.3. del presente volume, "Prima fase del progetto Malafimmina: l'esplorazione".

[311] Si fa riferimento all'attivismo online di Marianna the influenza e al suo libro *Nera con forme* (2023) in cui esplora, partendo da un posizionamento situato, le intersezioni tra razzismo e grassofobia. Si veda la pagina Instagram: https://www.instagram.com/mariannatheinfluenza/

Inoltre, la scelta del movimento femminista Non una di meno (NUDM) di organizzare, in occasione della giornata contro la violenza di genere del 25 novembre 2023, una seconda manifestazione nazionale al Sud, risulta emblematica del crescente interesse verso la prospettiva femminista meridionalista. Delle due manifestazioni nazionali, infatti, mentre una di esse, come da tradizione, si è tenuta a Roma, l'altra ha avuto luogo a Messina. Come specifica Davide Curcuruto, attivista messinese, nell'intervista da me condotta, «il corteo di Messina era il corteo delle transfemministe terrone» ed è stato organizzato dalle sedi territoriali di NUDM Messina, Palermo e Catania proprio perché queste «volevano mettere al centro l'intersezione fra classe, genere e territorio» (Curcuruto-Amenta 2023). Risulta inoltre significativa l'implicazione di molte attiviste di NUDM Messina nei coordinamenti No Ponte e il fatto che, proprio in ragione della centralità della questione del ponte sullo Stretto all'interno delle rivendicazioni femministe siciliane, sia stato dedicato un secondo striscione durante il corteo del 25 novembre alla lotta No Ponte (Curcuruto-Amenta 2023).

Per quanto riguarda le recenti pubblicazioni editoriali che mostrano un interesse intersezionale alla prospettiva meridionalista, spicca invece la raccolta di racconti brevi *Sciroccate* (2023), curata da Ubah Cristina Ali Farah e Claudia Durastanti, ed edita dalla già citata casa editrice napoletana Tamu, di grande interesse per la diffusione del pensiero meridionalista[312]. In questo interessante volume il Mezzogiorno è narrato, in maniera complessa e polifonica, come un corpo-territorio segnato dallo sradicamento e difficile da ricomporre, nel quale si intersecano tematiche legate al genere, alla sessualità, alla migrazione e alla catastrofe ambientale. Infine, è importante evidenziare l'attenzione suscitata a livello internazionale dalle tematiche del meridionalismo queer, facendo menzione della conferenza organizzata a settembre 2023 presso l'Università di Oxford, dal titolo *New Queer South: Perspectives on Italian Society and Culture*, la quale ha promosso una riflessione sulle nuove epistemologie meridionali femministe e queer. Si segnala, inoltre, che durante la conferenza annuale dell'American Association for Italian Studies che si terrà a Sorrento nel giugno 2024, verrà presentato un panel dal titolo *Queer Southern Crossings***.** In tale sede, si incoraggiano le persone partecipanti a riflettere non solo sulle intersezioni tra Meridione e Queerness, ma

[312] Si fa riferimento al paragrafo 5.2. del presente volume, dal titolo "Il femminismo terrone: un posizionamento politico".

anche su numerosi altri elementi, tra i quali vi sono l'ecologia, i legami familiari, l'omonazionalismo, la disabilità, la religione, le pratiche antimafia.

Alla luce di quanto esposto emerge che il presente lavoro di ricerca rappresenta un primo passo nella riflessione meridionalista femminista e queer, contribuendo esso alla creazione di strumenti epistemologici che consentano di affrontare l'analisi di numerose tematiche. Se l'obiettivo di questa ricerca è, infatti, costruire uno sguardo critico per esplorare il Meridione attraverso una prospettiva decoloniale, postcoloniale, di genere e queer, la finalità ultima è certamente utilizzare questa nuova prospettiva per analizzare e comprendere fenomeni contemporanei, proponendo soluzioni che divergano da un modello di futuro sviluppista. Con l'auspicio che questo lavoro contribuisca alla formazione di un nuovo e ricco campo di studi, ritengo opportuno soffermarmi brevemente su alcune delle linee di ricerca emerse durante la presente indagine, nella speranza che possano essere approfondite in futuro.

Una prima tematica, ingiustamente poco indagata e che sarebbe molto interessante esplorare in varie declinazioni, è quella dell'antimafia femminista. Si tratta, infatti, non solo di condurre un'analisi storica per evidenziare le intersezioni tra il movimento femminista e la lotta antimafia, ma anche di adottare una prospettiva femminista per analizzare il fenomeno mafioso e per promuovere un'opposizione antimafia che non segua, come tradizione, canoni maschili, bianchi ed eterosessuali[313]. Una seconda direzione di ricerca, raccogliendo le suggestioni derivanti dalla concettualizzazione della comunità femminista terrona come un'alleanza tra creature mostruose che si colloca oltre e fuori l'umanità, in quanto bianca ed eteronormativa[314], consiste in un'analisi antispecista e postumana — che prenda in considerazione le categorie di genere, razza, Meridione e queerness — delle rappresentazioni discorsive sul Sud.

Inoltre, come già accennato, un percorso di ulteriore ricerca che mi sembra urgente percorrere riguarda l'intersezione tra ecocritica e Meridione, con l'obiettivo di indagare le modalità di resistenza dei corpi-territori meridionali allo sfruttamento capitalista, evidenziando le azioni di cura comunitarie messe in atto. Infatti, mettendo in discussione, a

[313] Si veda il paragrafo 5.3. "Prima fase del progetto Malafimmina: l'esplorazione" in cui si descrive il podcast *Antimafia femminista* (2022) condotto da Claudia Fauzia all'interno del canale Spotify della Malafimmina e si segnala il cruciale testo curato da Alessandra Dino e Gisella Modica*, Che c'entriamo noi. Racconti di donne, mafie, contaminazioni* (2022).

[314] Si fa riferimento al terzo capitolo del presente volume e, nello specifico, al paragrafo 3.1.1.

partire da una prospettiva femminista e queer, i modelli di sviluppo presentati come gli unici possibili all'interno del sistema-mondo coloniale — tra i quali spiccano certamente il turismo e l'industria, esibiti come sinonimi di futuro da tempo immemore — è possibile affrontare in maniera inedita varie questioni annose. Per esempio, si potrebbe mettere in evidenzia la connessione tra mafia, disastro ambientale e crisi sociale che si verifica in terre divorate dalle industrie, come nel caso del polo petrolchimico di Augusta-Melilli-Priolo in provincia di Siracusa — il cosiddetto "triangolo della morte" — [315]; oppure, si potrebbe investigare il legame tra turistificazione e militarizzazione in Sardegna, esplorando le modalità di resistenza dei collettivi femministi antimilitaristi; o ancora esaminare le implicazioni della turistificazione in terre svantaggiate come quelle meridionali e sarde[316], mettendo in luce le pratiche locali dal basso per l'autodeterminazione dei corpi e dei territori.

Come emerso durante questa ricerca, proprio a partire dalla critica al neoliberismo e alla sua complicità con i processi di neocolonialismo e di assimilazione di soggettività divergenti da parte del sistema sesso-genere egemonico, si propone di utilizzare l'orizzonte meridionale di esperienze transmoderne per proporre modelli di vita alternativi al capitalismo. Si pensi, a titolo esemplificativo, alla proposta comunista queer alla quale fanno riferimento Gianfranco Rebucini (2016), partendo da alcune categorie concettuali di Antonio Gramsci[317], e Federico Zappino (2019)[318]; oppure, si consideri la critica al meridionalismo sviluppista e la proposta di valorizzare differenti forme di vita comunitarie tipiche del Sud portata avanti da Adalgiso Amendola nel saggio *La norma dello sviluppo, la rottura meridiana* (2014)[319]. Per questa ragione, sarebbe interessante svolgere una disamina delle proposte esistenti, facendo dialogare l'istanza anticapitalista con le teorie queer e meridionaliste.

Alcuni testi che ritengo fondamentali per compiere quest'ultima operazione provengono anche da altri sud e da altri femminismi decoloniali: difatti, all'interno del presente volume faccio riferimento all'attivista e sindacalista Pastora Filigrana (1984; 2019) che, partendo dalle esperienze di vita gitano-andaluse e considerando le intersezioni tra varie categorie di

[315] Si consiglia, a tal proposito, la lettura del libro di Fabio Lo Verso, *Il mare colore veleno: indagine su uno dei più grandi disastri ambientali del paese* (2023).

[316] Per un'analisi degli effetti distruttivi del turismo di massa si vedano i testi di Sarah Gainsforth e, nello specifico, *Oltre il turismo* (2023).

[317] Nel paragrafo 2.1. "Il Meridione subalterno: da Gramsci al cannibalismo queer".

[318] Nel paragrafo 3.3.2. "Verso un futuro trans-meridionalista".

[319] Nel paragrafo 3.1.3. "Femminismo meridionalista".

oppressione, propone modelli di vita resistenti, comunitari, mutualisti e autogestiti[320]. In tal senso, ritengo che un'ulteriore linea di indagine potrebbe consistere in uno studio comparativo tra i femminismi di sud europei che adottano uno sguardo critico territoriale — come il citato femminismo andaluso[321], ma anche, per esempio, femminismi dalla Grecia e dal Portogallo — per mettere in evidenza continuità e differenze. Infatti, se negli ultimi decenni sono stati indagati il razzismo e le discriminazioni territoriali interne all'Europa (El-Tayeb 2011), territorio erroneamente considerato uniforme per quanto riguarda la razza e il colore (Romeo 2014), non è ancora stato effettuato un adeguato studio comparato circa le esperienze di discriminazioni territoriali intersezionali all'interno dei vari sud europei e circa i movimenti politici critici che ne conseguono, dei quali il femminismo andaluso e il femminismo terrone costituiscono degli esempi.

Infine, un ulteriore spunto di ricerca è già messo in luce nel paragrafo 3.2.6. del presente volume, intitolato "Dismettere la bianchezza e mobilitare le categorie". Qui, si propone l'utilizzo della metodologia meridionalista queer per mobilitare le categorie epistemiche della modernità, in particolare di quelle che hanno avuto un ruolo centrale nella costruzione alteritaria del Sud. Nello specifico, propongo la possibilità di ridefinire le categorie di sessualità, genere e famiglia mediante una riflessione critica su due fenomeni: l'omosessualità mediterranea e il familismo. Tali concetti, originariamente teorizzati per interpretare il Meridione, non riescono a raggiungere il loro intento poiché si fondano su categorie intrinsecamente ancorate al dualismo tra Nord moderno e Sud arretrato. Per queste ragioni, riconcettualizzare le categorie citate utilizzando il Sud come prospettiva potrebbe permettere di ampliare il discorso, menzionato nel quinto capitolo di questa tesi, relativo al quartiere catanese di San Berillo e alle peculiari dinamiche di reti familiari che lo attraversano[322]. In tal senso, ci si può ricollegare anche a quanto espresso da Pastora Filigrana rispetto alle reti di resistenza e cura gitano-andaluse, invisibilizzate e contrastate in quanto pericolose per lo status quo capitalista (2019: 239). Se infatti, come afferma Franchina Grasso e come dimostrano le esperienze delle reti di solidarietà nei margini portate avanti anche

[320] Si veda il paragrafo 3.1.3. "Femminismo meridionalista" e 3.2.5. "Tra l'assimilazione e l'abiezione".
[321] Si fa riferimento al paragrafo 2.3.3. "Altri colonialismi interni all'Europa: l'esempio dell'Andalusia".
[322] Si fa riferimento al paragrafo 5.5.3.2 "L'associazione Trame di quartiere e il quartiere San Berillo"

dall'associazione Trame di quartiere, è possibile "sposare un quartiere"[323], resta da chiedersi quale significato di famiglia — che supera i legami di sangue e finanche le affinità elettive per giungere a un'interdipendenza comunitaria di cura — possa essere adeguato a comprendere questa specifica realtà meridionale.

D'altro canto, la soglia in cui indugia Franchina Grasso — seduta nella sua sedia "davanti alla porta"[324], in un quartiere al margine nel centro di Catania — è la stessa linea di confine che attraversa e su cui transita Giovanna Cristina Vivinetto con la sua poesia[325] — gli uscii, le finestre, lo spioncino della porta, la pelle che si strappa, i fantasmi. È la medesima zona liminale che, come ogni spazio di frontiera, «porta con sé come un'ombra la sua violazione» (Cassano 56). È anche la figurazione del corpo-territorio di transito che, con tutti i suoi attributi di trans-meridionalismo[326], conduce a un movimento diasporico costante, a sporcare la bianchezza e a rinunciare alla civiltà.

In queste riflessioni, che si cullano nella zona grigia della non definizione, mobilitare le categorie implica un cambio di prospettiva per riuscire a individuare ciò che finora è rimasto fuori dal campo visivo. Pertanto, se il meridionalismo queer si propone di rendere visibile ciò che è stato occultato nel Meridione, evidenziando gli aspetti che sfuggono all'immagine convenzionale del Sud, è necessario narrare storie completamente nuove. Come sostiene Marquis Bey (2022), la non-normatività è distinta dal discorso contro-normativo e che si oppone alla normatività, in quanto questa implica conferire significazione a ciò che non è mai potuto apparire sulla scena dell'intellegibilità (39). Pertanto, una dissidenza meridionale radicale, che mira a un futuro trans-meridionalista, si configura come una proposta di diserzione dalla categorizzazione ontologica e binaria che limita l'accesso all'esistenza di ciò che non può essere adeguatamente classificato. Per queste ragioni, il meridionalismo transfemminista e queer si presenta come un'insurrezione alla codificazione del reale secondo i criteri della modernità colonialista, capitalista e eterocispatriarcale, ma anche come un'apertura a nuovi corpi-territori di transito dai quali creare, inventare e immaginare un

[323] Mi riferisco al titolo del libro di Franchina Grasso (2018), *Ho sposato San Berillo*.

[324] Mi riferisco al titolo del libro di Franchina Grasso (2012) *Davanti alla porta.*

[325] Affronto la questione dei confini e delle sue trasgressioni all'interno delle raccolte poetiche di Giovanna Cristina Vivinetto nel paragrafo 4.5 del presente volume.

[326] Come sostengo durante il terzo capitolo e, nello specifico, nel paragrafo 3.3.2. "Verso un futuro trans-meridionalista", si tratta dei concetti di trans-modernità, trans-gender e trans-nazionale, in cui il prefisso trans- mette in dubbio il termine successivo, suggerendo la possibilità di superarlo.

futuro che fiorisca dalle (nostre) proprie radici[327], con la consapevolezza che «nel tempo precedente e seguente – che si attorciglia, / noi eravamo nelle storie degli altri» (Vivinetto 2020: 123).

[327] Mi rifaccio alla citazione di Luce Irigaray «La vita non si dice mai semplicemente. Essa si mostra nel suo fiorire, si nasconde nelle sue radici» in *All'inizio, lei era* (2013: 43), facendo riferimento all'opera di costruzione di una soggettività autonoma e autodeterminata, che non sia più complementare o il contraltare del soggetto egemonico.

Bibliografia

Acquistapace, Alessia, Arfini, E.[328]A.G., De Vivo, Barbara, Ferrante, Antonia A., & Polizzi, Goffredo (2016). *Tempo di essere incivili. Una riflessione terrona sull'omonazionalismo in Italia al tempo dell'austerity.* In Federico Zappino (Ed.), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo.* Verona: Ombre Corte.

Adichie, Chimamanda Ngozi (2009). *The Danger of a Single Story*. Ted Talk. Video Youtube. https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?autoplay=true&muted=true&language=it

Adichie, Chimamanda Ngozi (2020). *Il pericolo di un'unica storia*. Torino: Einaudi.

Ahmed, Sara (2019: ed. orig. 2018). *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcellona: edicions bellaterra.

Alga, Maria Livia (2018). *Etnografía "terrona" de sujetos excéntricos*. Barcelona: edicions bellaterra.

Ali Farah, Cristina Ubax e Durastanti, Claudia (2023). *Sciroccate*. Napoli: Tamu.

Amendola, Adalgiso (2014). *La norma dello sviluppo, la rottura meridiana*. In Orizzonti meridiani (Ed.), *Briganti o emigranti. Sud e movimenti tra conricerca e studi subalterni* (pp.52-59). Verona: ombre corte.

Angela, D'Ottavio (2012). *Subalterna. Ai margini del femminismo*. In Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascat, Vincenza Perilli (Eds.*), Femministe a parole. Grovigli da districare* (pp. 270-274). Roma: Ediesse.

Antosa, Silvia (2012). *Queer Crossings: Theories, bodies, texts*. Roma: Mimesis.

Anzaldúa, Gloria (2022: ed. orig. 1987). *Terre di Confine. La frontiera.* Firenze: Edizioni Black Coffee.

Aprile, Pino (2010). *Terroni. Tutto quello che è stato fatto perché gli italiani del Sud diventassero Meridionali*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme.

Arena, Maria (2014). *Gesù è morto per i peccati degli altri.* Documentario. Italia.

Arena, Maria (coordinatrice) (2017-2018). *San Berillo Web Series Doc.* Documentario online. https://www.youtube.com/channel/UCXNZYy02WdT1K6hYpRjbL6g

[328] All'interno dell'intera bibliografia, ho scelto di indicare solo l'iniziale del nome quando sono a conoscenza che nell'edizione citata compare il "*dead name*" dell'autore o dell'autrice. Per "*dead name*" si intende il nome precedente di una persona transgender, che è stato cambiato con il nome d'elezione in seguito all'affermazione di genere.

Arfini, E. e Lo Iacono, Cristian (Eds.) (2012). *Canone inverso: antologia di teoria queer.* Pisa: ETS.

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth e Tiffin, Helen (2007). *Postcolonial studies: the key concepts*. London-New York: Routledge.

Bacchetta, Laura (2015). *Il femminismo transnazionale: aprirsi alle alleanze di genere*. In Paola Bacchetta, Laura Fantone (Eds.), *Femminismi Queer Postcoloniali: critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo* (pp. 21-36). Verona: ombre corte.

Baldo, Michela (2017). Frocie, femminelle, terrone, polentone e favolosità varie. Quando il queer è di casa. *Queer Italia Network* [https://queeritaliablog.wordpress.com/2017/05/13/frocie-femminelle/]

Barbaro, Lorenzo e Amenta, Valentina (2023). *Registrazione dibattito*, 15 aprile, Palermo.

Basile, Cesare (2015). "Franchina", dall'album *Tu prenditi l'amore che vuoi e non chiederlo più.* Video Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=kKlgBzWn2TI

Basile, Giuseppe Domenico (2011/2013). *Scrivere del Mezzogiorno. Processi di auto-orientalism nella Letteratura italiana*. Tesi dottorale, Università di Palermo.

Bernini, Lorenzo (2017). *Le teorie queer. Un'introduzione*. Roma: Mimesis.

Bernini, Lorenzo, Brusa, Francesco e Gainsforth, Emma Catherine (Eds.) (2022: ed. orig. 1990). *Queer Nation Manifesto.* Milano: Asterisco Edizioni.

Bevilacqua, Piero (2004: ed. orig. 2002), *Prefazione*. In Nelson Moe, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del mezzogiorno* (pp. 5-11). Napoli: L'ancora del mediterraneo.

Bevilacqua, Piero (2005: ed orig. 1993). *Breve storia dell'Italia meridionale.* Roma: Donzelli editore.

Bey, Marquis (2022). *Black Trans Feminism.* Durham and London: Duke University Press.

Bhabha, Homi (2006: ed. orig. 1994). *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi.

Bond, Emma (2014). Towards a Trans-national Turn in Italian Studies? *Italian Studies 69* (3), 415-424.

Bonomo, Bruno (2013). *Voci della memoria. L'uso delle fonti orali nella ricerca storica*. Roma: Carrocci editore.

Bonu, Giada (2021). *Le parole per dirlo. Uno sguardo femminista e de-coloniale sulla Sardegna.* In Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili (Eds.), *Filosofia de logu. Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna* (pp. 71-86). Milano: Meltemi

Borghi, Rachele (2020*). Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Milano: Meltemi.

Braidotti, Rosi (2013). *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte.* Bologna: DeriveApprodi.

Brunetti, Bruno e Derobertis, Roberto (2009). *L'invenzione del sud. Migrazioni, condizioni postcoloniali, linguaggi letterari.* Milano: Edizioni B. A. Graphis.

Burgio, Giuseppe (2021). *Fuori binario. Bisessualità maschile e identità virile*. Milano: Mimesis.

Butler, Judith (1996: ed. orig. 1993). *Corpi che contano.* Milano: Feltrinelli.

Butler, Judith (2006: ed. orig. 2005). *Critica della violenza etica.* Milano: Feltrinelli.

Butler, Judith (2012: ed. orig. 1988). *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*. In Elisa A.G. Arfini e Cristian Lo Iacono (Eds.), *Canone inverso: antologia di teoria queer* (pp.75-100). Pisa: Edizioni ETS.

Butler, Judith (2017: ed. orig. 2015). *L'alleanza dei corpi.* Milano: Nottetempo.

Campassi, Gabriella (1987). Il madamato in A.O: relazioni tra italiani e indigene come forma di aggressione coloniale, *Miscellanea di storia delle esplorazioni XII,* pp. 219-60.

Caruso, Francesco (2015). *La politica dei subalterni. Organizzazione e lotte del bracciantato migrante del Sud Europa.* Roma: DeriveApprodi.

Cassano, Franco (2005; ed. orig. 1996). *Il pensiero meridiano*. Roma-Bari: Editori Laterza.

Cassano, Franco (2009). *Tre modi di vedere il Sud.* Bologna: Il Mulino.

Castro-Gómez Santiago e Grosfoguel, Ramòn (2007). *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento jerárquico*. In Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez Santiago e Grosfoguel, Ramòn (Eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes.* In Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores (pp. 79-92).

Cavarero, Adriana (1997). *Tu che mi guardi: tu che mi racconti*. Milano: Feltrinelli Editore.

Cavarero, Adriana (2003). *A più voci: Filosofia dell'espressione vocale*. Milano: Feltrinelli Editore.

Cavarero, Adriana (2007). *Orrorismo: Ovvero della violenza sull'inerme*. Milano: Feltrinelli Editore.

Cavarero, Adriana (2013). *Inclinazioni: Critica alla rettitudine.* Milano: Raffaello Cortina.

Cavarero, Adriana (2014). *Inclinaciones desequilibradas.* In Begonya Saez Tajafuerce, (Ed.), *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (pp. 17-38). Barcelona: Icaria editorial.

Combahee River Collective (1977). *Combahee River Collective Statement.* https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/

Conelli, Carmine (2022). *Il Rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno.* Napoli: Tamu Edizioni.

Coveri, Lorenzo (2011). Dialetto in poesia (e altrove). *Italiano LinguaDue, 1*. 510-514.

Cuollo, Marina (@marina_cuollo) e Fauzia, Claudia (@la.malafimmina) (2022). *Betta Cuntrariusa*. Diretta Instagram. 31 marzo. https://www.instagram.com/reel/CbxvwM_jum7/

Curcuruto, Davide (2022). Queer meridionalismo. *Menelique 8 (Sud),* 20-25.

Curcuruto, Davide e Amenta, Valentina (2023). *Intervista a Davide Curcuruto*, 23 dicembre 2023, online.

Curti, Lidia (2006). *La voce dell'altra.* Roma: Meltemi Editore.

Dall'Orto, Giovanni (1990). *Mediterranean Homosexuality.* In Wayne R. Dynes (Ed.), *Encyclopedia of Homosexuality*. New York-London: Routledge.

De Lauretis, Teresa (1999). *Soggetti eccentrici.* Milano: Feltrinelli.

De Petris, Stefania (2005). Tra agency e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale. *Studi culturali 2*, 259-290.

De Sousa Santos, Boaventura (2019). *El fin del imperio cognitivo: la afirmación de las epistemologías del Sur.* Barcelona: Trotta.

De Sousa Santos, Boaventura (2021: ed. orig. 2010). *Epistemologie del sud. Giustizia contro l'epistemicidio.* Roma: Lit Edizioni.

Del Valle, Teresa (1997). La memoria del cuerpo. *Arenal 4* (1), 59-74.

Del Valle, Teresa (1999). Procesos de la memoria: cronotopos genéricos. *La Ventana 9.* 6-43.

della parità tra uomo e donna, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma.

Derobertis, Roberto (2009). *Leggere il mondo da vicino. Edward Said e i Sud: territori, lotte, scritture letterarie*. In Bruno Brunetti e Roberto Derobertis, *L'invenzione del sud. Migrazioni, condizioni postcoloniali, linguaggi letterari* (pp. 87-120). Milano: Edizioni B. A. Graphis.

Despentes, Virginie (2020: ed. orig. 2019). *Prefazione*, in Paul B. Preciado, *Un appartamento su Urano, cronache del transito.* Roma: Fandango.

Di Cori, Paola (1996: ed. orig. 1986). *Altre storie. La critica femminista alla storia*. Bologna: Clueb.

Di Gesù, Matteo (2015). *Un "oriente" domestico. Ipotesi per una interpretzione postcoloniale della letteratura siciliana moderna.* In Bovo Romœuf, Martine e Manai Franco, *Memoria storica e postcolonialismo. Il caso italiano* (pp.225-241). Bruxelles: Peter Lang.

Dickie, Jhon (1999). *Darkest Italy. The Nation and Stereotypes of the Mezzogiorno, 1860-1900*. New York: St. Martin's press.

Doyle, Jude Ellison Sady (2021). *Il mostruoso femminile: il patriarcato e la paura delle donne*. Roma: Edizioni Tlon.

Dussel, Enrique (2009). Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Educación Superior 7* (43-44), 44-58.

Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.

El-Tayeb, Fatima (2011). *European others: queering ethnicity in postnational Europe.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esteban, Mariluz (2004). *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio.* Barcelona: edicions bellaterra.

Fanon, Frantz (2015: ed. orig. 1952). *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: Edizioni ETS.

Farris, Sara (2019). *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne.* Roma: Edizioni Alegre.

Fauzia, Claudia (2021). *Panorama Femminista Siculo*. Interviste video Youtube. https://www.youtube.com/playlist?list=PLEbjWtZL2jLNaoZq9Sgo8Uui8PSlp7bMl

Fauzia, Claudia (la.malafimmina) (2022/2023). Post di Instagram. https://www.instagram.com/la.malafimmina/

Fauzia, Claudia e Amenta, Valentina (2023). *Intervista a Claudia Fauzia*, 7 agosto 2023, Catania.

Federici, Silvia (2004). *Calibano e la strega: le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*. Milano: Mimesis.

Filigrana, Pastora (1984). *El pueblo gitano contra el sistema-mundo.* Ciudad de Mèxico: Akal.

Filigrana, Pastora (2019*). Descolonizar y despatriarcalizar Andalucía. Una mirada feminista gitana-andaluza*. In Karina Ochoa Muñoz (Ed.). *Miradas en torno al problema colonial* (pp. 280-302). Ciudad de México: Akal.

Foucault, Michel (1999: ed. orig. 1969). *L'archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli.

Foucault, Michel (2020: ed orig. 1976). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1.* Milano: Feltrinelli.

Gainsforth, Sarah (2023). *Oltre il turismo. Esiste un turismo sostenibile?* Torino: Fazi editore.

Gallego, Mar (2020). *Como vaya yo y lo encuentre. Feminismo andaluz y otras prendas que tu no veías*. Jaén: Editorial Libros.com.

García Fernández, Javier (2019) I Seminario de Pensamiento descolonial, *Estudios Andaluces y Epistemologías del sur de Europa:* https://www.youtube.com/watch?v=1FEYTPbMQ8&ab_channel=EstudiosCampesinosJuanD%C%ADazdelMoral

García Fernández, Javier (2020). Una aproximaciòn teórica al pensamiento descolonial, *Seminario descolonial castellano:* https://www.youtube.com/watch?v=NiYBjBbLKLA&ab_channel=SeminarioDescolonialCastellano

García Fernández, Javier (2021). Descolonización del conocimiento y pensamiento andaluz decolonial. *ANDULI (*20), 289-312.

Gheno, Vera (2020). Lo schwa tra fantasia e norma, *La Falla. Il giornale del Cassero LGBTI Center,* 29 luglio 2020: https://lafalla.cassero.it/lo-schwa-tra-fantasia-e-norma/

Gheno, Vera (2022). Schwa: storia, motivi e obiettivi di una proposta, *Treccani Magazine*, 21 marzo 2022: https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Schwa/4_Gheno.html

Ghisu, Sebastiano e Mongili, Alessandro (Eds.) (2021). *Filosofia de logu. Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna.* Milano: Meltemi.

Gilbert, Sandra e Gubar, Susan (1979). *The Madwoman in the Attic: The Woman Author and the Nineteenth Century Literary Imagination*. New Haven-London: Yale University Press.

Giulia Fabbri (2022). Intersectional activism on social media: Anti-racist and feminist strategies in the digital space, *Journal of Postcolonial Writing, 58* (5), 713-728.

Giuliani, Gaia (2011). *Dislocazione e transito perenne tra i generi e le sessualità.* In Laura Fantone (Ed.), *Genere e precarietà.* Napoli: Scriptaweb.

Giuliani, Gaia e Lombardi-Diop, Cristina (2013). *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani.* Le Monnier: Firenze.

Gramsci, Antonio (1920). *Operai e contadini*. In Antonio Gramsci (Ed. 2012) *La questione meridionale.*

Gramsci, Antonio (1926). *Alcuni temi della questione meridionale.* In Antonio Gramsci (Ed. 2012) *La questione meridionale.* CreateSpace Independent Publishing Platform.

Gramsci, Antonio (1934). *Quaderno XXV, Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni*. In Antonio Gramsci (Valentino Gerratana Ed. 1975), *Quaderni del carcere*, volume terzo, (pp. 2277/2294). Torino: Einaudi.

Grasso, Francesco (2012). *Davanti alla porta. Testimonianze di vita quotidiana nel quartiere catanese di San Berillo.* Scordia: Museo civico Etno-Antropologico ed Archivio Storico "Mario De Mauro".

Grasso, Francesco (2018). *Ho sposato San Berillo*. Catania: Trame di quartiere.

Grewal Inderpal e Kaplan Caren (1994). F*eminist Practices and Questions of Postmodernity*. In Inderpal Grewal e Caren Kaplan (Eds.), *Scattered hegemonies: postmodernity and transnational feminist practices* (pp. 1-33). Minneapolis: University of Minnesota Press:

Gribaudi, Gabriella (1993). Familismo e famiglia a Napoli e nel Mezzogiorno. *Meridiana 17*, 13-42.

Grosfoguel, Ramòn (2007). *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas.* In Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-78). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, Ramòn (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa 19,* 31-58.

Gruia, Ioana (2016). *La cicatriz en la literatura europea contemporánea*. Sevilla: Editorial Renacimiento.

Guillaumin, Colette (1977). Race at nature : système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux. *Pluriel 11*, 39-55.

Halberstam, J. (2010: ed. orig. 2005). *Temporalità queer e geografie postmoderne*. In J. Halberstam, *Maschilità senza uomini*. Scritti scelti (125-153). Pisa: ETS.

Halberstam, Jack (2021: ed. orig. 2011). *L'arte queer del fallimento*. Roma: Minimum Fax.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies 14* (3), 575-599.

Haraway, Donna (1999: ed. orig. 1991). *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Milano: Feltrinelli.

Hirsch, Marianne (2008). The Generation of Postmemory. *Poetics Today, 29* (1), 103-128.

Hirsch, Marianne and Smith, Valerie (2002). Feminism and Cultural Memory: An Introduction. *Signs 28* (1), 1-19.

hooks bell (1990). *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press.

hooks, bell (2015: ed. orig. 1984). *Feminist Theory: From Margin to Center.* New York-London: Routledge.

Irigaray, Luce (2010: ed. orig. 1974). *Speculum. Dell'altro in quanto donna.* Milano: Feltrinelli.

Irigaray, Luce (2013). *All'inizio, lei era*. Torino: Bollati Boringieri.

Italia Mariagiovanna (2019). Sposare un quartiere, ovvero quando la memoria prende corpo nello spazio. Francesco Grasso e oltre. *Arabeschi 13,* 240-251

Javier García, Fernández (2019). *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur.* Madrid: editorial Brumaria.

Jurado, Jesús (2022). *La generación del mollete: Crónica de un nuevo andalucismo*. Madrid: Lengua de Trapo

Klindienst Joplin, Patricia (1984). The voice of the shuttle is ours. *Stanford Literature Review 1,* 23-53.

Ko, Aph e Syl, Ko (2020: ed orig. 2017). *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero.* Milano: Vanda edizioni.

La Mala Fimmina (2022). Episodio 1: "Antimafia Femminista" con Luisa Impastato. *Femminismo siculo*. Podcast. https://open.spotify.com/episode/1CSVNlUKmVqWjYugdITqvb

La Mala Fimmina (2022). Episodio 1: "Betta Cuntrariusa" con Dalia Aly (@_daliaaly_). *Femminismo siculo*. Podcast. https://open.spotify.com/episode/7twq3iAULKMDcsaxfgGnJb

La Mala Fimmina (2022). Episodio 2: "Antimafia Femminista" con Leonardo Palmisano e Fausto Melluso. "Femminismo siculo" Podcast Spotify. https://open.spotify.com/episode/5QVoRF2PCbuM9YzY9CiUWx

La Mala Fimmina (2022). Episodio 3: “Antimafia Femminista” con Claudia Cammarata. *Femminismo siculo*. Podcast. https://open.spotify.com/episode/2Myu3MQthW5xyEpPsuTiLB

La Mala Fimmina (2022). Episodio 3: “Betta Cuntrariusa”. Con Ella Bottom Rouge (@ellabottomrouge). *Femminismo siculo*. Podcast. https://open.spotify.com/episode/1cNF3cqtJXWCCAdPu50Brh

Labanca, Nicola (2002). *Oltremare*. Storia dell’espansione coloniale italiana. Roma: Il Mulino.

Leopoldo, Franchetti e Sidney, Sonnino (1925) *La Sicilia del 1876, vol.1*, Firenze: Vallecchi.

Levander, Caroline e Mignolo, Walter (2011). The Global South and World Dis/Order. *The Global South* 5 (1), 1-11.

Levi, Carlo (1990: ed. orig. 1945). *Cristo si è fermato a Eboli.* Torino: Einaudi.

Levi, Carlo (1990). *Cristo si è fermato a Eboli.* Torino: Einaudi.

Lo Re, Luca (2017). Da dove arriva questo terrone? In *Accademia della Crusca web site*. https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/da-dove-arriva-questo-terrone/1333

Lo Verso, Fabio (2023). *Il mare colore veleno: indagine su uno dei più grandi disastri ambientali del paese.* Roma: Fazi Editore.

Lombardi-Diop, Cristina e Romeo, Caterina (Eds.) (2014: ed. orig. 2012*). L’Italia postcoloniale*. Milano: Mondadori Education.

Lombroso, Cesare (1898). *In Calabria 1862-1897. Studi*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Lorde, Audre (1997: ed. orig. 1978). *Usi dell’erotismo: l’erotismo come potere.* In Raffaella Baccolini, Maria Giulia Fabi, Vita Fortunati, Rita Monticelli (Eds.), *Critiche femministe e teorie letterarie* (247-254). Bologna: Clueb.

Lugones, María (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia 22* (1), 186-209.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9, 73-101.

Lugones, María (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia 25* (4), 742-759.

Lupo, Salvatore (1998). Storia del Mezzogiorno, questione meridionale, meridionalismo. *Meridiana, 32,* 17-52.

Lupo, Salvatore (2015). *La questione. Come liberare la storia del Mezzogiorno dagli steroeotipi.* Roma: Donzelli editore.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-165). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Marandano, Fabiana e Amenta, Valentina (2023). *Intervista a Fabiana Marandano*, 17 settembre 2023, online.

Marianna the influenza (2023). *Nera con forme.* Roma: Le plurali editrici

Mastrantonio-Vivinetto (2020). Intervista di Luca Mastrantonio a Giovanna Cristina Vivinetto, «Per me, poetessa trans, l'uso dell'asterisco è violenza», *Corriere della Sera,* 23 ottobre 2020.

McClintock, Anne (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest.* London-New York: Routledge.

Mignolo, D. Walter (2005). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. In Edgardo Lander (Ed.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.

Mignolo, D. Walter (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura*. In Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Mignolo, D. Walter (2011). The global south and world dis/order. *Journal of Anthropological Research 67*, 165-188.

Minchilli, Claudia (2022). Io non parlo meridionale. *Menelique, 8.* 14-19.

Moe, Nelson (2004: ed. orig. 2002). *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del mezzogiorno*. Napoli: L'ancora del mediterraneo.

Mohanty, Chandra Talpade (1984). Under Western Eyes: Feminist scholarships and Colonial Discourse. *Boundary, 2 (12)*, 30, 333-358.

Monticelli, Rita (2011). (Counter)theories and gender studies in a transnational perspective. In Vita Fortunati e Francesco Cattani (Ed.), *Questioning the European Identity/ies* (pp. 135-153). Bologna: Il Mulino

Monticelli, Rita (2012). Visionary Bodies and Material Subjects: Genealogies and Methodologies of Women's and Gender Studies. In *The Politics of the Body in Women's Literatures* (pp. 7-24). Bologna: I Libri di Emil.

Moraga, Cherríe e Anzaldúa, Gloria (1983: ed. orig. 1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* New York: Women of Color Press.

Morrison, Toni (1975). A Humanist View, in *Black Studies Center public dialogue*. Pt. 2, Portland State Black Studies Center, 30 maggio 1975. La registrazione: https://soundcloud.com/portlandstate-library/portland-state-black-studies-1; la trascrizione (a cura di McKenzie Keisha E.): https://www.mackenzian.com/wp-content/uploads/2014/07/Transcript_PortlandState_TMorrison.pdf

Mulvey, Laura (1999: ed. orig. 1975). Visual Pleasure and Narrative Cinema. In Leo Braudy and Marshall Cohen (Eds.), *Film Theory and Criticism: Introductory Readings* (pp. 833-44). Nueva York: Oxford Up.

Murgia, Michela (2013). *Prefazione*. In Omar Onnis, *Tutto quello che sai sulla Sardegna è falso.* Cagliari: Arkadia.

Nievo, Ippolito (1961). *Lettere garibaldine*. Torino: Einaudi.

Ochoa Muñoz, Karina e Garzón Martínez, María Teresa (2019). *Introducción*. In Karina Ochoa Muñoz (Ed.). *Miradas en torno al problema colonial* (pp. 6-31). Ciudad de México: Akal.

Onnis, Omar (2019). Io sono sardo. E tu?. *Menelique 0* (C'è vita oltre l'Europa?), 50-81.

Onnis, Omar (2021). *L'altrove che è in noi. La storiografia sarda e il "come se".* In Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili (Eds.), *Filosofia de logu. Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna* (pp. 35-50). Milano: Meltemi.

Palomba, Giusi (2021). Teniamo che fare. *Menelique 5* (Diaspora), 96-101.

Perra, Cristian (2021). *Industria coloniale e macchina mitologica. Per una storia critica del mito in Sardegna.* In Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili (Eds.), *Filosofia de logu. Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna* (pp. 119-138). Milano: Meltemi

Pesole, Elisabetta (2012). *Femminismo transnazionale.* In Sabrina Marchetti, Jamila M.H. Mascat, Vincenza Perilli (Eds.), *Femministe a parole. Grovigli da districare* (pp. 106-110). Roma: Ediesse.

Pintus, Benedetta (2021). Il ritorno delle brùscias. *Menelique 5* (Diaspora)xf, 90-95.

Placanica, Augusto (1998). L'identità del meridionale. *Meridiana 32,* 153-182.

Polizzi Goffredo (2016), *The Art of Change. Race and the Body in Goliarda Sapienza's L'arte della gioia*. In Alberica Bazzoni, Emma Bond and Katrin Wheling-Giorgi (Eds.), *Goliarda Sapienza in*

Context: Intertextual Relationship with Italian and European Culture (pp. 153-177). Vancouver: Fairleigh Dickinson University Press.

Polizzi, Goffredo (2013). Queering the southern border: challenges to Italian homonationalism in Emma Dante's Via Castellana Bandiera, *Modern Italy*, 1–15.

Polizzi, Goffredo (2018). Alle frontiere del Sud: rappresentazioni di razza, genere e sessualità in Terraferma di Emanuele Crialese. *InteRGRace Network Ed, Visualità e (Anti)Razzismo*, 26-36.

Polizzi, Goffredo (2022). *Reimagining the Italian South. Migration, Translation and Subjectivity in Contemporary Italian Literature and Cinema*. Liverpool: Liverpool University Press.

Ponzanesi, Sandra e Polizzi, Goffredo (2016). Does Italy Need Postcolonial Theory? Intersections in Italian Postcolonial Studies*. English Literature 3*, 145–161.

Preciado, Paul B. (2000). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.

Preciado, Paul B. (2015), Catalunya trans*. Parole de queer,* 18 gennaio 2015: https://paroledequeer.blogspot.com/2015/01/catalunya-trans-por-paul-b-preciado.html

Preciado, Paul B. (2020: ed. orig. 2019). *Un appartamento su Urano. Cronache del transito.* Roma: Fandango.

Preciado, Paul B. (2021: ed. orig. 2020). *Sono un mostro che vi parla*. Roma: Fandango.

Puar Jasbir K. (2017). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Time*. Durham: Duke University Press.

Publio Ovidio Nasone; Piero Bernardini Marzolla (Ed) (1994). *Metamorfosi.* Torino: Einaudi.

Pustianaz, Marco (Ed.) (2011). Queer in Italia. Differenze in movimento. Pisa: ETS.

Quijano, Anìbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. Perù: *Indìgena*, 13 (29): 11-20.

Quijano, Aníbal (2007*). Colonialidad del poder y clasificación social*. In Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126)*.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Rea, Eva (2017). "San Berillo", sigla di *San Berillo Web Series Doc,* prima stagione. *Video musicale Youtube*. 27 gennaio 2017: https://www.youtube.com/watch?v=ku5niR60EJE&list=PLSK3o3SPGENn3S_CxKemGUXt1wSbMawz9

Rebucini, Gianfranco (2016). *Cannibalismo Queer. Gramsci e le strategie di trasformazione molecolare,* in Federico Zappino (Ed.), *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo* (pp. 48-60). Verona: ombre corte.

Rich, Adrienne (1972). When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision. *College English*, 34(1), 18-30.

Rich, Adrienne (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631-60.

Rich, Adrienne (1984). *Notes toward a Politics of Location.* In *Bread, Blood and Poetry: selected prose* (pp. 210-231). New York: Norton.

Richlin, Amy (1992). *Reading Ovid's rapes.* In Amy Richlin (Ed.) *Pornography and Representation in Greece and Rome* (pp.158-179). Oxford University Press: Oxford.

Rimini Stefania (2019). Tra ingorghi di desideri e corpi in transito nel sistema audiovisivo di San Berillo. *Arabeschi, 13,* 255-263.

Romeo, Caterina (2014: ed. orig. 2012). *Evaporazioni. Costruzioni di razza e nerezza nella letteratura postcoloniale afroitaliana*. In Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo (Eds.), *L'Italia postcoloniale* (pp. 207-222). Milano: Mondadori Education.

Romeo, Caterina (2018a). *Riposizionare il Sud: rapporti di egemonia e collaborazione tra Sud Italia e Sud globale.* In Silvia Contarini, Ramona Onnis et al., *Da ieri a oggi. Tragitti del sud nella cultura italiana* (pp. 165-174). Firenze: Cesati Editore.

Romeo, Caterina (2018b). *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale.* Firenze: Le Monnier-Mondadori.

Romeo, Caterina (2021a). *Intersezionalità e critica letteraria: questioni di metodo*. In Stefania Sini, Franca Sinopoli, *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria* (pp. 433-456). Torino: Pearson.

Romeo, Caterina (2021b). Sperimentazioni linguistiche e meditazioni sulla follia nei romanzi di Domenico Dara. *Bollettino di italianistica, 1.* 146-171.

Romeo, Caterina (2022). From *Pecore nere* to *Future*: Anthologizing intersectional Blackness in contemporary Italy. *Journal of Postcolonial Writing*, 58: 5, 607-624,

Romeo, Caterina (2023). *Interrupted Narratives and Intersectional Representations in Italian Postcolonial Literature.* New York: Palgrave Macmillan.

Sabatini, Alma (1987). *Raccomandazioni per un uso non sessista della lingua italiana.* In *Il sessismo nella lingua italiana*, Presidenza del Consiglio dei Ministri e Commissione Nazionale per la Parità e le Pari Opportunità tra uomo e donna: https://www.funzionepubblica.gov.it/sites/funzionepubblica.gov.it/files/documenti/Normativa%20e%20Documentazione/Dossier%20Pari%20opportunit%C3%A0/linguaggio_non_sessista.pdf

Sabino, Cristiano (2021). *Gramsci sardista popolare.* In Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili (Eds.), *Filosofia de logu. Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna* (pp. 51-70). Milano: Meltemi.

Saez Tajafuerce, Begonya (2014) (Ed.), *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo.* Barcelona: Icaria editorial.

Said (1998: ed. orig. 1993) *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente.* Roma: Gamberetti Editrice.

Said, Edward (1983). *The World, the Text, and the Critic.* Cambridge: Harvard University Press.

Said, Edward (2021: ed. orig. 1978). *Orientalismo*. Milano: Feltrinelli Editore.

Sapienza, Goliarda (2008: ed. orig. 1998)[329] L'*Arte della gioia*. Torino: Einaudi.

Schneider, Jane (1988). *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*. London-New York: Routledge.

Sciascia, Leonardo (1991: ed. orig. 1970). *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia*. Milano: Adelphi.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2011: ed. orig. 1990). *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità.* Roma: Carocci.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2012: ed. orig. 1993). *Queer e ora!* In Elisa A.G. Arfini e Cristian Lo Iacono (Eds.), *Canone inverso: antologia di teoria queer* (pp. 155-174). Pisa: Edizioni ETS.

Sottile, Filomena (2021). Senza titolo di viaggio. Storie e canzoni dal margine dei generi. Roma: Edizioni Alegre.

Sottile, Filomena (2020). *La mostruositras. Per un'alleanza transfemminista fra le creature mostre*. Torino: Eris edizioni.

Sottile, Filomena e Amenta, Valentina (2023). *Registrazione dibattito*, 15 aprile 2023, Palermo.

[329] Romanzo terminato nel 1976, pubblicato nella sua prima parte nel 1994 e integralmente nel 1998.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985). Three Women's Texts and a Critique of Imperialism. *Critical Inquiry 12* (1), 243-261.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the subaltern speak? In Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* London: Macmillan (pp. 24-28).

Spivak, Gayatri Chakravorty (2004: ed. orig. 1988). *Critica della ragione postcoloniale*. Roma: Meltemi.

Spivak, Gayatri Chakravorty, (1990). The Making of Americans, the Teaching of English, and the Future of Culture Studies. *New Literary History*, 21, 781-798.

Srivastava, Neelam e Bhattacharya, Baidik (Eds.), *The Postcolonial Gramsci* (pp. 17-33). New York-London: Routledge.

Stryker, Susan, Currah, Paisley, e Moore, Lisa Jean (2008). Introduction: Trans-, Trans, or Transgender? *WSQ: Women's Studies Quarterly 36* (3-4), 11-22.

Tateo, Giovanni (2022). Editoriale. *Menelique 8 (Sud),* 10-12.

Todesco, Serena (2017). *Tracce a margine. Scritture a firma femminile nella narrativa storica siciliana contemporanea.* Messina: Pungitopo editrice.

Torras Francés, Meri e Gama Leyva, Michelle (2014). Un diálogo entre Judith Butler y Adriana Cavarero (itinerario de resonancias). In Begonya Saez Tajafuerce (Ed.), *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (pp. 99-120). Barcelona: Icaria editorial.

Tortorella, Michael (2021). Decolonializzare la crisi ecologica a Taranto: colonialità, patriarcato ed ecologia-mondo, *Intersezionale Magazine*, 5 maggio 2021: https://www.intersezionale.com/2021/05/05/decolonizzare-la-crisi-ecologica-in-taranto-colonialismo-patriarcato-ecologia-mondo-prima-parte/

Trischitta, Domenico (2014). *Glam City.* Roma: Avagliano.

Verdicchio, Pasquale (1997). *The Preclusion of Postcolonial Discourse in South Italy*. In Beverly Allen e Mary Russo (Eds.), *Revisioning Italy* (pp.191-212). Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

Verga, Giovani (1987: ed. orig. 1880). *Vita dei campi*. Firenze: Le Monnier.

Vergès, Françoise (2020: ed. orig. 2019). *Un femminismo decoloniale*. Verona: ombre Corte.

Veruska, Bellistri (Ed.) (2013). *Combahee River Collective Statement (1977). Una dichiarazione di intenti di femministe nere.* In *Sistren. Testi di femministe e lesbiche provenienti da migrazione forzata e schiavitù* (pp. 9-14). Roma: autoproduzione.

Vivinetto, Giovanna Cristina (2018). *Dolore minimo.* Novara: Interlinea.

Vivinetto, Giovanna Cristina (2020). *Dove non siamo stati*. Milano: Mondadori.

Wittig, Monique (2019: ed. orig. 1991[330]). *Il pensiero eterosessuale*. Verona: ombre corte.

Young, Robert (2012). *Il Gramsci meridionale*. In Neelam Srivastava e Baidik Bhattacharya (Eds.), *The Postcolonial Gramsci* (pp. 17-33). New York-London: Routledge.

Zaccaria, Paola (2016). *Mediterraneo liquido. Per un pensiero critico decoloniale*. In Filippo Silvestri e Luigi Cazzato (Eds.), *S/Murare il Mediterraneo: Pensieri critici e attivismo al tempo delle migrazioni*. Lecce: PensaMultimedia.

Zaccaria, Paola (2022-2023). Disgregare la territorializzazione dei generi: femminismi di colore anni 1980 e intersezionalità*. Storia delle Donne,* 18-19.

Zappino, Federico (2019). *Comunismo queer.* Milano: Meltemi.

Zappino, Federico (Ed.) (2016). *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*. Verona: ombre corte.

Zaragocin, Sofia and Caretta, Martina Angela (2020). Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment, *Annals of the American Association of Geographers*, 0(0), 1–16.

[330] L'edizione originale comprende testi scritti dal 1976 al 1984.

Sitografia

https://lamalafimmina.it/

https://www.lafigheria.com/

https://martonsky.com/

https://filosottile.noblogs.org/

https://www.tramediquartiere.org/

https://convocatoria-ecologista-taranto.org/

https://www.ilpontechenonvorrei.com/

https://www.filosofiadelogu.eu/.

Apparato I: immagini

Figura 1. Ginger & Olive Oil di Maju Manuli, collettivo Ditzosa (2015). Stampa digitale di un acquarello[331].

Figura 2. Toppe "macrufèmina" realizzate dal collettivo Ditzosa[332].

[331] https://www.instagram.com/p/CKqYL8ulQDs/?img_index=1
[332] https://www.instagram.com/p/CPTYXFCsnlX/?hl=it&img_index=1

Figura 3. *Dami sa manu amante a ti tocare* di Moju Manuli, collettivo Ditzosa (2020-2022). Collage digitale[333].

[333] https://www.instagram.com/p/CTrF6lksl1z/?img_index=1

.

Figura 4. Locandine degli eventi promossi dall'Associazione Malafimmina: Meridionalismo femminista, Artivismo e Storie e Canzoni dal margine dei generi, realizzati da Martonsky

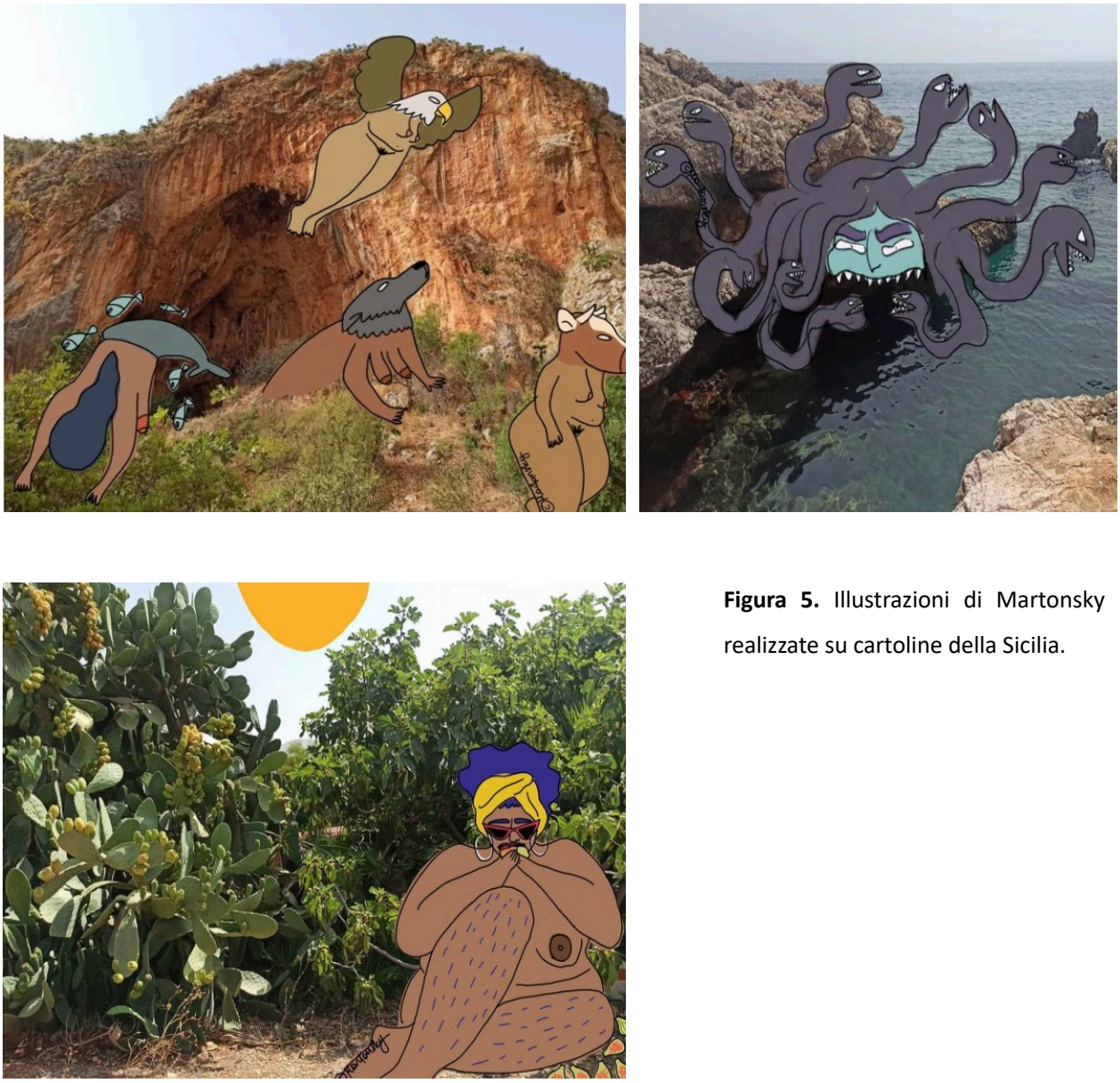

Figura 5. Illustrazioni di Martonsky realizzate su cartoline della Sicilia.

Figura 6. Logo del *contest: Il ponte che non vorrei.*