

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

Collana sottoposta a double blind peer review

Comitato Scientifico

Sofia Venturoli (direttrice della collana, Università di Torino)

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

Zelda Alice Franceschi (Università di Bologna)

Javier González Diéz (Università di Torino)

Filippo Lenzi Grillini (Università degli Studi di Siena)

Valeria Ribeiro Corossacz (Università degli Studi Roma Tre)

Cristiano Tallè (Università degli Studi di Sassari)

Manuela Tassan (Università di Milano Bicocca)

Francesco Zanolli (Università degli Studi di Messina)

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

Daniela Salvucci (Libera Università di Bolzano)

Valentina Cappelletti (Pontificia Universidad Católica del Perú)

a cura di

Anna Boccuti, Sofia Venturoli,

María Eugenia Kokaly Tapia, Emilia Perassi

COSTELLAZIONI FEMMINISTE

Antologia di saggi e manifesti dall'America Latina



Pubblicazione finanziata dall'Unione Europea – Next-GenerationEU - Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) – MISSIONE 4 COMPONENTE 2, INVESTIMENTO N. 1.1, BANDO PRIN 2022 PNRR D.D. 1409 del 14-09-2022 “Plotting for Democracy: A Transnational Approach to Literatures of Transition in Latin America (1960s – Present)”, P20222J4AN, CUP D53D23019460001.



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

© 2025 editpress, Firenze
Via Lorenzo Viani, 74
50142 Firenze - Italy
www.editpress.it
info@editpress.it
Printed in Italy

Costellazioni femministe /
a cura di Anna Boccuti, Sofia Venturoli,
María Eugenia Kokaly Tapia, Emilia Perassi. -
Firenze : editpress, 2025. -
340 p. ; 21 cm
(Calle America ; 10.)

ISBN 979-12-80675-79-8
e-ISBN 979-12-80675-80-4 (Open Access)
Permalink formato digitale:
<digital.casalini.it/9791280675804>

Indice

Coordinate di lettura dei testi	IX
<i>Anna Boccuti, Sofia Venturoli, María Eugenia Kokaly Tapia, Emilia Perassi</i>	
1. Julieta Kirkwood	3
<i>Le domande che hanno fatto movimento Il femminismo come negazione dell'autoritarismo</i>	
2. Movimiento Feminista	23
<i>Richieste Femministe alle Democrazie</i>	
3. Ad-mapu	31
<i>Documento Donna Mapuche - Giornata internazionale della donna</i>	
4. EZLN	35
<i>Legge Rivoluzionaria delle Donne</i>	
5. Silvia Rivera Cusicanqui	39
<i>Il concetto di "diritto" o i paradossi della modernità postcoloniale: indigeni e donne in Bolivia</i>	
6. Marcela Lagarde y de los Ríos	63
<i>Dal femmicidio al femminicidio</i>	
7. Maya Cú	79
<i>25 novembre a Huehuetenango</i>	

8.	Yuderkys Espinosa Miñoso	83
	<i>Il senso della teoria e dell'accademia femminista: uno sguardo dalla subalternità</i>	
9.	Ochy Curiel Pichardo	99
	<i>Decolonizzare il femminismo: uno sguardo dall'America Latina e i Caraibi</i>	
10.	Feministas Autónomas	111
	<i>Una dichiarazione femminista autonoma: la sfida di creare comunità nella casa delle differenze</i>	
11.	Feminismo Comunitario - Mujeres Creando Comunidad	119
	<i>Dichiarazione del Femminismo Comunitario latinoamericano alla Conferenza dei popoli sul cambiamento climatico</i>	
12.	Mujeres indígenas y afrodescendientes de América Latina, el Caribe y la diáspora	131
	<i>“Quale Stato per quale uguaglianza?” Dichiarazione delle donne indigene e afro-discendenti dell'America Latina, dei Caraibi e della diaspora</i>	
13.	Aura Estela Cumes	137
	<i>Donne indigene, patriarcato e colonialismo: una sfida alla segregazione comprensiva delle forme di dominio</i>	
14.	AMISMAXAJ	155
	<i>Dichiarazione Politica delle Donne Xinkas Femministe Comunitarie di Xalapán</i>	
15.	Articulación Lesbianas Feministas de Lima	159
	<i>La disobbedienza delle lesbiche è la “Grande Trasformazione”</i>	

16. Ni Una Menos	163
<i>3 giugno 2015. Primo manifesto</i>	
17. Mara Viveros Vigoya	171
<i>L'intersezionalità: un approccio situato alla dominazione</i>	
18. Yásnaya Elena Aguilar Gil	191
<i>Il sangue, la lingua e il cognome. Donne indigene e stati nazionali</i>	
19. val flores	207
<i>Febbrili alchimie del corpo. Una poetica escrementizia</i>	
20. María Galindo	227
<i>La gabbia invisibile</i>	
<i>Femminismo sismico; sisma femminista; femminisima</i>	
21. Breny Mendoza	247
<i>I principi della Nuova Normalità o Manifesto Femminista</i>	
<i>Decoloniale: i nuovi principi della democrazia</i>	
22. Red Feminista Anticarcelaria de América Latina	265
<i>Manifesto della Rete Femminista Anticarceraria dell'America Latina</i>	
23. Carolina Meloni	271
<i>Sappiamo di poter trasformare questo (collasso del) mondo:</i>	
<i>appunti per un femminismo apocalittico</i>	
Biografie delle curatrici	291

Coordinate di lettura dei testi

*Anna Boccuti, Maria Eugenia Kokaly Tapia,
Emilia Perassi, Sofia Venturoli**

1. Premesse: le scelte, i posizionamenti

Questa antologia nasce da un movimento di attraversamento: geografico, politico, linguistico ed epistemico. Nasce dal desiderio, dalla necessità e dalla responsabilità di aprire all'interno del contesto italiano uno spazio di ascolto e traduzione dei femminismi nati in America Latina, in particolare delle voci indigene, afrodiscendenti e popolari. La nostra idea è stata quella di portare in Italia alcune delle riflessioni e delle pratiche che, in America Latina, stanno ripensando, da decenni, il senso stesso della parola "femminismo". Il volume è il risultato di incontri, letture, esperienze, corrispondenze tra noi quattro curatrici in dialogo con le grandi produzioni femministe dall'America Latina, ma anche di distanze e incomprensioni.

Siamo quattro accademiche bianche, di cui tre italiane e una cilena, situate in un'Europa che riconosciamo come uno dei centri del potere globale, ma che viviamo anche come una periferia. L'Italia è Europa, ma per molti e molte è un luogo di transito e di frontiera. L'Italia da cui scriviamo è plurale, anche se spesso fatica a riconoscersi come tale, non è tutta bianca, non è tutta ricca, non è tutta europea. Da questo punto di partenza,

* Queste coordinate di lettura sono frutto di ideazione, discussione e revisione collettiva, in uno sforzo congiunto che travalica evidentemente i confini del lavoro individuale. Anche se tutte sottoscriviamo interamente la totalità del testo, il paragrafo 2 è stato scritto da Anna Boccuti, il paragrafo 3 da Emilia Perassi, il paragrafo 4 da Sofia Venturoli e il paragrafo 5 da Maria Eugenia Kokaly Tapia. Il paragrafo 1 è stato scritto a più mani, così come le traduzioni, che sono state realizzate e riviste da Boccuti, Venturoli e Perassi.

che non possiamo eludere, vogliamo cominciare. Comporre questa antologia dall'Italia ci ha costrette a fare i conti con i nostri posizionamenti: da un lato, percepiamo la nostra parola come periferica, marginale rispetto ai grandi flussi accademici e teorici anglofoni; dall'altro, il nostro posizionamento non può ignorare che siamo parte di quell'Europa che ha colonizzato, taciuto, silenziato e gerarchizzato. Questa posizione ambigua, di prossimità e distanza, di appartenenza e scarto, ha informato le nostre scelte e le nostre domande. Come parlare – e soprattutto da dove parlare – quando si tenta di tradurre esperienze e pensieri nati altrove, in un altrove che è al tempo stesso geograficamente, socialmente, economicamente distante ma politicamente interconnesso con la nostra storia? Parliamo a partire dalla e nella eterogeneità, perché noi stesse siamo eterogenee: nelle nostre età, storie, discipline, percorsi accademici e biografici, nelle nostre appartenenze politiche e nei nostri femminismi – o nei nostri dubbi sul termine stesso “femminismo”.

Le scelte che hanno dato forma a questa antologia sono state parziali, a volte dolorose. Non abbiamo potuto includere tutto, né rappresentare tutti i mondi che avremmo voluto¹. Tuttavia, non volevamo – né potevamo – costruire un panorama esaustivo, bensì offrire un attraversamento possibile, un gesto iniziale situato. Abbiamo dunque privilegiato testi che interrogassero, più che rassicurare: parole nate all'interno di collettivi politici, comunità, movimenti, e non solo in spazi accademici.

Abbiamo cercato fili diversi che non si ricompongono in un tessuto compatto e omogeneo, ma disegnano invece una trama diseguale, fatta anche di divergenze. Molte delle autrici qui presenti non si definiscono femministe, e alcune rifiutano apertamente questa parola, percepita come coloniale, bianca o

¹ Manca, ad esempio, la dimensione lusofona, e con essa una gran parte dell'universo del pensiero afro-discendente. La pubblicazione di Francesca de Rosa e Alessia Di Eugenio, *Voci Americane. Contesti, testi e concetti dal Brasile. Lessico e antologia* (2024), con cui il nostro lavoro dialoga, copre questo spazio di riflessione in lingua italiana.

borghese. Eppure le loro riflessioni e le loro pratiche ci invitano a pensare nuovi modi di pensare la lotta, la cura, la giustizia, il corpo e la terra, i generi. Forse questa antologia non è davvero un'antologia di "femminismi", ma piuttosto un tentativo di accogliere la pluralità di movimenti, pratiche e pensieri che si muovono dentro e oltre questa parola, un tentativo di aprire spazi di risonanza più che tradurre fedelmente. Un archivio vivo di differenze, di conflitti, di genealogie non lineari. L'eterogeneità di cui parliamo non è solo orizzontale – tra territori, lingue, comunità – ma anche verticale, attraversata da relazioni di potere, da eredità coloniali, anche interne, e da condizioni materiali che non possiamo fingere di condividere. I saggi qui raccolti mettono in campo storie di subordinazione e di resistenza che, sebbene da un lato siano diverse da quelle che costruiscono le nostre genealogie, tuttavia, dall'altro, continuano a stratificarsi anche nei nostri corpi e nei nostri saperi. Questo libro è quindi, prima di tutto, un posizionamento. Un gesto situato e imperfetto, che riconosce i propri limiti e li espone. Non per parlare al posto di, ma per aprire spazi di confronto, conoscenza e responsabilità.

2. Verso un sapere disappropriato

Tutte le antologie possono essere considerate uno spazio di mediazione, di apertura e accoglienza verso la parola altrui. Certo, tramite il montaggio delle voci e delle idee, chi sceglie i testi orienta lo sguardo di chi legge e suggerisce un'interpretazione, arrivando talvolta a creare addirittura un libro nuovo proprio mediante la rifunzionalizzazione dei materiali preesistenti (Bisello 2023, p. 33). Eppure, l'antologista inevitabilmente instaura un dialogo con il corpus che assembla nel proprio volume; intreccia la propria voce con quella altrui, il proprio pensiero con quello altrui. Il genere "antologia" appartiene, dunque, alla letteratura di «seconda mano» – come Compagnon (1979) definisce i testi derivati dalla somma e dal riuso di altri testi – fondato su un

dialogo intertestuale che, nel caso di una selezione di saggi e manifesti femministi, crediamo debba adottare almeno in senso lato l'etica della disappropriazione; concetto, quest'ultimo, coniato dalla scrittrice messicana Cristina Rivera Garza con l'intenzione di dare un significato politico inedito all'intertestualità letteraria, ponendo l'enfasi sulla dimensione sociale e collettiva del linguaggio e della parola (Rivera Garza 2021).

La disappropriazione – come il prefisso negativo *dis-* annuncia –, inverte il gesto di appropriazione dei discorsi tipicamente compiuto dall'Autore canonico, il quale sovente scrive e parla in nome di, o al posto di. La scrittura disappropriativa si prefigge infatti di restituire «la trama in comune di lavoro e desiderio grazie a cui si costituisce e si struttura il testo» (Rivera Garza 2021, p. 313), esibendo a questo scopo il processo di produzione con cui il testo si genera e la stratificazione di linguaggi e discorsi attraverso cui esso si costruisce. In linea con questi principi, non intendiamo comporre un'antologia d'Autrice, ovvero una selezione di saggi su cui reclamare diritti e possesso. Al contrario, vogliamo offrire a chi ci leggerà in italiano alcune voci esemplari di un noi collettivo, nel quale l'autorità delle singole voci viene frammentata in favore di un sapere plurale, che è la cifra più originale dei femminismi latinoamericani e non solo. Questa antologia costituisce dunque, oltre che un gesto di posizionamento e di attraversamento politico, uno spazio per un sapere disappropriato, conoscenza che si fa insieme – antologiste e antologizzate – e che si mostra nel suo farsi.

Fonti d'ispirazione e riferimento importante per questo lavoro sono state le altre raccolte di taglio antologico dedicate – a volte in modo non esclusivo – alla pluralità dei femminismi latinoamericani, per lo più pubblicate negli ultimi due decenni, epoca in cui i movimenti e le teorizzazioni del Sud hanno suggerito orizzonti inesplorati anche per il Nord. Ricordiamo, senza alcuna pretesa di esaustività, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2014) a cura di Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina

Ochoa Muñoz (volume di studi con una appendice antologica); *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* (2017), a cura di Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja, Gabriela González Ortuño; *Antología feminista* (2019) del collettivo cileno Lastesis; *Las mujeres que luchan se encuentran. Manual de feminismo pop*, a cura di Luisa Ruiz-Navarro (2019); in traduzione italiana, l'antologia *Voci americane*, di Francesca De Rosa e Alessia Di Eugenio². Precede tutti i titoli menzionati l'*Antología del pensamiento feminista nustramericano* (2010), coordinata dalla studiosa e poetessa femminista italo-messicana Francesca Gargallo Celentani (1956-2022): costituita da due volumi di circa seicento pagine ciascuno, è uno dei tentativi forse più imponenti di sistematizzazione dell'universo proto-femminista e femminista sviluppatosi in America Latina dal XVI secolo in poi. Gargallo infatti indaga produzioni letterarie e non – proclami, lettere, dichiarazioni, articoli di costume, ma anche poesia, diari – nelle quali viene mantenuta la memoria delle donne dell'America non bianca e non colta, con un duplice obiettivo: da un lato, riscrivere una storia patriarcale riscattando una memoria di cui non c'è traccia nelle biblioteche perché tramandata spesso di bocca in bocca; dall'altro, identificare una genealogia del pensiero femminista *nustramericano* e, dunque, un passato al quale guardare e su cui gettare le fondamenta per la costruzione del presente, prescindendo dalle idee forgiate in Europa o negli Stati Uniti.

Si tratta di un immenso lavoro di ricerca d'archivio, realizzato, come Gargallo specifica nell'introduzione, attraverso il «dialogo di idee» con attiviste e studiose femministe di Centroamerica,

² In questo elenco sommario, intenzionalmente non abbiamo voluto includere le antologie riguardanti i femminismi nati negli Stati Uniti; tuttavia, è d'obbligo ricordare l'antologia *This bridge called my back. Writings by radical women of color* (1981), curata da Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa, ambedue destinate a esercitare enorme influenza sulle femministe latinoamericane, ispirate anche da femministe nere quali Audre Lorde e bell hooks, come si vedrà nei saggi inclusi in questo volume. Per approfondimenti sulle antologie pubblicate negli USA e in lingua inglese cfr. Brightman 2020.

Perù, Cile, Colombia, Venezuela, Brasile, Caraibi, Suriname, Ecuador, Argentina, Bolivia – alcune delle quali incluse in questa antologia. Tuttavia, ciò che rende questi due volumi un tesoro prezioso non è solo la quantità e la varietà di materiale raccolto, e neppure la metodologia, bensì la prospettiva adottata, che Gargallo definisce «nuestramericana». L'aggettivo rievoca il celebre saggio *Nuestra América* (1891), che José Martí, poeta e figura politica chiave del contesto cubano, scrisse in funzione anti-anglosassone ai tempi delle guerre d'indipendenza dalla Spagna, in uno dei momenti di maggior violenza delle ingerenze degli Stati Uniti in America Latina, destinate a perdurare lungo tutto il Novecento e sino ai nostri giorni.

In una nota nella sua introduzione, Gargallo stessa spiega perché ha optato per il neologismo che figura nel titolo:

Ho dubitato tra “latinoamericanista” e “*nuestramericanista*”, e alla fine ho preferito chiamarla “*nuestramericanista*”, malgrado il valore storico che, nel corso del XX secolo, ha acquisito la definizione di America Latina, poiché il “noi” – nel rimandare all'utopia storica di *Nuestra América* proclamata da José Martí – apre il nominativo ai popoli e alle culture che restano fuori dalla radice linguistica latina, in particolare ai popoli originari e afrodiscendenti, affinché possano entrare a far parte del “noi” – a partire dalla loro volontà di appartenere a un collettivo inclusivo (Gargallo 2010, p. 14).

Questo «collettivo inclusivo» è quello che abbiamo tentato di comporre e presentare anche al lettore e alle lettrici italiane, dove “inclusivo”³ sta per rappresentativo della complessa molteplicità della regione. La nostra selezione ha infatti riunito le espressioni di quella parte di continente che non si riconosce nella “latinità”

³ Siamo consapevoli della problematicità della nozione generale di “inclusione”, rigettata da numerose femministe autonome e decoloniali poiché essa presuppone l'esistenza di un'entità fissa e compatta a cui aderire: uno Stato, un sistema economico, ecc. L'inclusione, dunque, invece di favorire l'autonomia e la liberazione femminile, potenzierebbe le forme coloniali e patriarcali. Cfr. *infra*, tra le altre, il manifesto delle Feministas Autónomas e María Galindo [N.d.T.].

e che suggerisce episteme altre, come la sociologa aymara Silvia Rivera Cusicanqui, oppure la linguista mixe Yásnaya Elena Aguilar Gil, intrecciandole – come peraltro spesso avviene nelle lotte sui territori – con le produzioni teoriche e i manifesti di soggettività e movimenti prevalentemente *cuir*, urbani, popolari, come la filosofa argentina val flores o il collettivo Ni Una Menos, senza tralasciare le testimonianze di un femminismo che si è sviluppato invece un ambito più istituzionale, chiaramente legato alla politica parlamentare, come quello della cilena Julieta Kirkwood o della messicana Marcela Lagarde.

Ci interessava cogliere i molti volti dei femminismi presenti in America Latina, restituendo così anche l'immagine di un continente attraversato da linee di unità e linee di frammentazione, un insieme eterogeneo e *abigarrado*⁴ – composito e stratificato –, accomunato da un unico e violento processo di colonizzazione, nel quale, tuttavia, gli effetti dell'ordine coloniale hanno determinato marginalizzazioni, silenziamenti ed esclusioni di portata diversa a seconda della razza e del genere, come femministe decoloniali e antirazziste quali Ochy Curiel e Yuderkys Espinosa Miñoso – nel solco di María Lugones – ribadiscono nei saggi qui contenuti. Anche per questo motivo il volume presenta proposte teoriche o posizionamenti non omogenei, e a volte persino in contraddizione o formulati da pensatrici che, nei decenni, si sono scontrate, apertamente o meno, su nuclei concettuali importanti⁵.

⁴ Il concetto di “eterogeneità culturale” è elaborato dal peruviano Antonio Cornejo Polar per riferirsi alle letterature latinoamericane, esso rimanda alla coesistenza di due sistemi linguistici, sociali e culturali in relazione asimmetrica, che convivono pur essendo incompatibili e mantenendosi in conflitto; la nozione di “*abigarrado*” è formulata dal sociologo boliviano René Zavaleta Mercado. Con “*abigarrado*” si intende il modo in cui, nella formazione sociale di paesi come la Bolivia, si stratificano in maniera composita varie società, vari tempi storici e diverse cosmovisioni, nonché diverse forme di produzioni di soggettività e di governo. Cfr. Cornejo Polar, 1994 e Zavaleta Mercado 1983.

⁵ Menzioniamo, a livello aneddotico, le polemiche di Ochy Curiel con Francesca Gargallo, riportate dalla studiosa italo-messicana nel testo *Carta va, carta viene*, pubblicato nel suo blog.

2.1. *Costellazioni in movimento*

Come ordinare allora questo insieme unitario e molteplice, da dove cominciare? Che forma dargli, evitando tuttavia le semplificazioni e gli schematismi a cui costringono le classificazioni in categorie – afrodiscendenti, *cuir*, decoloniali, ecc. – che in realtà sono spesso intrecciate tra di loro? Come eludere le gerarchizzazioni e l'irrigidimento in un canone necessariamente lacunoso, parziale, e perciò falsificante: “un” canone, per l'appunto, tra gli innumerevoli possibili. La collocazione nel tempo ci è parsa la più efficace per organizzare questa proliferante molteplicità, perché essa consente di cogliere la simultaneità degli eventi all'interno del vasto territorio latinoamericano, permettendo di intuire anche simmetrie e dissimmetrie con ciò che accadeva all'esterno della regione latinoamericana.

Riprendendo la postura dei femminismi decoloniali, scettici nei confronti della periodizzazione storicista sviluppata dai femminismi occidentali, che hanno organizzato la storia del movimento in ondate, abbiamo voluto scardinare l'idea di un femminismo che “progredisce”, frutto di una “maturità spirituale” del divenire umano secondo il racconto moderno di stampo hegeliano (Falconí-Curiel 2021, p. 9-10). Ci premeva, piuttosto, enfatizzare le sovrapposizioni, le sincronie, le interruzioni. La metafora della costellazione serve allora a mostrare che il femminismo non possiede un centro propulsore da cui si irradia, perché essa, come spiega Meloni nel saggio che abbiamo antologizzato, «implica un orizzonte molteplice, di diversità, di multi-mondi in cui nessuno finisca per fagocitare o divorare gli altri» e soprattutto «non ha come orizzonte la conquista del potere, la trasformazione dell'apparato statale o delle sue istituzioni per costruirne di nuovi, ma porta in sé – al contrario – l'idea stessa di divenire»⁶. Nella figura della costellazione ci sembra si

⁶ Cfr. *infra*, p. 285.

espliciti pertanto anche quel sapere disappropriato di cui i femminismi si fanno latori, insieme al desiderio di cambiamento radicale che promuovono.

Dunque, all'interno di questa varietà di movimenti, correnti, pratiche, quale criterio utilizzare per la selezione? Quali linee privilegiare, quali genealogie invocare in controluce, come scegliere le stelle della nostra costellazione? Il criterio stesso di "rappresentatività", uno dei criteri possibili per un'antologia, è infatti oscillante, perché dipende da ciò che si vuole far emergere: noi, come dicevamo nell'esordio di queste note di lettura, volevamo far transitare in Italia alcuni delle teorizzazioni e delle pratiche che, in America Latina, stanno interrogando, ridefinendo e talvolta addirittura mettendo in discussione la nozione di "femminismo". Per questo abbiamo scelto di riunire forme testuali differenti – saggi accademici, manifesti, pronunciamenti, pamphlet – nelle quali siano evidenti dei saperi situati, radicati nelle specificità – storiche, culturali, materiali, linguistiche – della circostanza latinoamericana: la discussione sul conservatorismo delle donne e il loro ruolo nel sostegno alla dittatura cilena nel saggio di Julieta Kirkwood, *Le domande che hanno fatto movimento*; l'esperienza dell'Ejército Zapatista de Liberación Nacional e il suo progetto di autodeterminazione indigena, anticapitalista e anticoloniale in Chiapas, che vede la promulgazione della Legge rivoluzionaria delle donne; la dimensione comunitaria del femminismo indigeno, nel quale il mondo umano e non umano – il paesaggio, la natura – possiedono un vincolo relazionale, che comporta necessariamente un superamento del binarismo di genere e quindi lo svuotamento della nozione stessa di "femminismo"; la riflessione sulla colonialità della lingua, che è al centro del saggio della linguista mixe Yásnaya Elena Aguilar Gil, *Il sangue, la lingua e il cognome. Donne indigene e stati nazionali*, per citare solo alcuni esempi dei molteplici disponibili in questo volume.

Abbiamo scelto di tralasciare quelle autrici le cui opere, almeno in parte, sono già state tradotte in ambito italiano, pur riconoscendo l'importanza dei loro apporti nella costituzione del femminismo

latinoamericano e la loro presenza in controluce in alcune tesi che abbiamo selezionato, ad esempio le argentine María Lugones (1944-2020), Rita Laura Segato (1951), Verónica Gago (1976)⁷. Altre rinunce sono state imposte dall'impossibilità di raggiungere le autrici, impegnate spesso in lotte sul territorio, non sempre connesse al web o vincolate ai modi e ai tempi della produzione accademica, come Moira Millán (1970), attivista e scrittrice mapuche, oppure Lorena Cabnal⁸, attivista e studiosa maya xinka, a cui si deve la rielaborazione di uno dei concetti portanti del femminismo comunitario, poi transitato nel femminismo latinoamericano tutto, quello di *cuerpo territorio-territorio cuerpo*⁹.

Ci premeva fosse sempre evidente il movimento di allontanamento e differenziazione dai femminismi euro-nord-centrici, a lungo considerati l'esordio e il riferimento del pensiero femminista. Sebbene le idee di alcune autrici riconducibili a tale tradizione siano presenti in modo puntuale (ad esempio Simone de Beauvoir citata in Kirkwood, Judith Butler in val flores, Paul B. Preciado in Galindo), a partire dal dialogo con gli apporti del femminismo nero e chicano (dal Combahee River Collective a Audre Lorde e bell hooks sino alle pensatrici afrobrasiliane), nel cui solco si iscrivono le fondatrici del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista, il femminismo latinoamericano smette di essere letto come mera derivazione del femminismo europeo. Al contrario, dal primo decennio degli

⁷ Su María Lugones e Rita Laura Segato cfr. *infra*, p. XXI, p. XXVIII, p. XXIX, p. XXX-XXXI, p. 172, nota 5. A Gago, una delle fondatrici del Ni Una Menos, si deve l'analisi di come le imbricazioni tra genere, razza e classe si ripercuotano in dinamiche di emarginazione economica e vulnerabilità sociale, che amplificano l'esposizione alle violenze di genere. Insieme ad altre compagne, tra cui Luci Cavallero, Gago ha proposto lo sciopero femminista come strumento politico di lotta contro lo sfruttamento patriarcale dei corpi e del lavoro delle donne. Cfr. Gago 2019; trad.it. 2023; Cavallero, Gago, 2020; trad. it. 2020.

⁸ Riportiamo qui solo quei nomi sulla cui inclusione ci siamo interrogate per la loro rilevanza nella costituzione dei femminismi contemporanei, oppure coloro che abbiamo realmente contattato senza avere risposta. In altri casi, come quello di María Lugones, l'impossibilità di pagare dei diritti ci ha costrette a una scelta obbligata.

⁹ Sulla nozione di corpo territorio cfr. *infra*, paragrafo 4, p. XXXIII.

anni Duemila in poi, con l'esplosione transnazionale del Ni Una Menos, esso trasmette pratiche e condivide teorizzazioni con i femminismi europei e statunitensi, invertendo quella che è stata a lungo rappresentata come la direzione abituale della circolazione dei saperi tra i cosiddetti Nord e Sud globali. Infatti, in virtù della logica eurocentrica e coloniale che ha costruito la presunta superiorità epistemica dell'Occidente sul resto del mondo, l'America Latina è stata storicamente considerata uno spazio dove non si produceva sapere, o i cui saperi venivano inferiorizzati: secondo questa stessa logica eurocentrica e coloniale – che il nostro lavoro si propone di contribuire a scardinare – le idee viaggerebbero sempre da Nord a Sud. I movimenti femministi hanno invece permesso di visibilizzare una circolazione di idee da sempre esistente.

È a partire da queste molteplici dislocazioni teoriche e politiche che emergono, nel volume, diverse costellazioni, articolate attorno a un nucleo di temi comuni, così schematizzabili: la critica alla nozione di soggetto universale del femminismo e la risignificazione in chiave storico-politica della questione identitaria; la rivendicazione di altre cartografie e altre genealogie, a partire da un sapere *ex-céntrico*; la creazione di un discorso e di categorie teorico-analitiche propri; la disarticolazione della dicotomia teoria-pratica; la critica radicale alla violenza di genere in quanto sistema; la difesa del corpo territorio-territorio corpo, nella quale si incrociano indissolubilmente lotta al patriarcato e lotta al capitalismo. Come si vedrà, queste preoccupazioni sono in realtà presenti in diversa misura in tutti i testi selezionati, creando un ordito sul quale si tende una trama i cui fili si intrecciano in più punti.

I femminismi latinoamericani si rivelano pertanto cruciali nel presente perché forniscono gli strumenti teorici e pratici per affrontare simultaneamente la policrisi globale, nella quale si congiungono la crisi climatica, la violenza di genere e le disuguaglianze economiche, indicando nuove rotte da seguire.

3. Genealogie in controluce

Come dicevamo, ogni costellazione, per quanto ampia, disegna il proprio cielo anche attraverso ciò che resta fuori campo: ciò che non appare non è necessariamente assenza, ma talvolta condizione stessa di visibilità. Sappiamo bene che, prima ancora delle autrici e dei collettivi qui riuniti, esistono genealogie più ampie, disseminate e non lineari, composte da figure che hanno aperto strade teoriche, politiche e simboliche senza le quali molte delle elaborazioni contemporanee dei femminismi latinoamericani non sarebbero pensabili. Non si tratta di una preistoria del femminismo né di un semplice antefatto cronologico, ma di una costellazione fondativa che agisce come campo gravitazionale: una trama di pratiche, scritture, lotte e concetti che continuano a esercitare forza attrattiva sul presente. Sono queste le “assenti necessarie”: coloro che non compaiono nell’antologia non per marginalità, bensì per eccedenza – perché la loro opera costituisce già un archivio autonomo, una tradizione sedimentata o un orizzonte teorico talmente ampio da eccedere i limiti di qualsiasi selezione.

All’origine di questa costellazione si colloca inevitabilmente il gesto politico delle Madres de Plaza de Mayo, la cui apparizione nello spazio pubblico argentino durante la dittatura militare (1976-1983) segna uno spartiacque non solo nella storia dei diritti umani ma anche nella genealogia dei femminismi latinoamericani. Senza proclamarsi femministe, queste donne trasformarono il lutto in linguaggio politico e la maternità in categoria di intervento pubblico, ridefinendo radicalmente il rapporto tra corpo, affetto e cittadinanza. Il loro camminare circolare in piazza – gesto ripetuto, rituale e ostinato – traccia una grammatica della protesta fondata sulla persistenza più che sulla conquista, sulla visibilità più che sulla rappresentanza, anticipando molte delle pratiche collettive che oggi caratterizzano i movimenti femministi continentali. La loro eredità teorica non risiede in un sistema concettuale formalizzato ma in una prassi

incarnata che ha mostrato come la politica possa nascere dall'esperienza situata e dalla vulnerabilità condivisa.

Se questo gesto dischiude una pratica politica incarnata, altre pensatrici ne hanno reso intelleggibili le strutture profonde. Tra queste, l'antropologa Rita Segato ha ridefinito in modo decisivo il nesso tra violenza di genere, colonialità e potere statale, mostrando come il femminicidio non sia un fenomeno marginale bensì un dispositivo sistemico di dominio. La sua lettura della violenza come linguaggio politico – iscritta nei corpi femminili come superficie di comunicazione tra poteri maschili – ha reso possibile interpretare le aggressioni non come deviazioni patologiche, bensì come pratiche strutturali di disciplinamento sociale.

Mentre in Segato il corpo appare come luogo di iscrizione della violenza e delle sue grammatiche di potere, altrove emerge invece come spazio di attraversamento, soglia e frontiera. In questa costellazione si colloca anche Gloria Anzaldúa (1942-2004), figura liminale il cui pensiero ha ridefinito il rapporto tra identità, lingua e confine¹⁰. La sua elaborazione della coscienza di frontiera ha reso pensabile una soggettività non unitaria ma stratificata e meticciasca, attraversata da tensioni culturali, linguistiche e corporee, anticipando molte delle riflessioni contemporanee sulla posizionalità e sul luogo di parola. In Anzaldúa la frontiera non è soltanto uno spazio geopolitico ma una condizione epistemica: un dispositivo critico che consente di abitare simultaneamente più mondi senza ridurli a sintesi né porli in opposizione.

Accanto a queste elaborazioni teoriche, un'altra linea genealogica fondamentale è quella che intreccia produzione intellettuale e trasformazione istituzionale. La giurista cilena Elena Caffarena (1903-2003), protagonista della lotta per il suffragio femminile, rappresenta una delle prime articolazioni latinoamericane di un femminismo giuridico capace di coniugare riforma legislativa e

¹⁰ Cfr. Anzaldúa, 1987; trad. it. 2022.

mutamento culturale. La sua azione dimostra come il femminismo nel continente non nasca soltanto nei movimenti sociali ma anche negli spazi normativi, attraverso strategie che producono spostamenti strutturali duraturi¹¹. In modo analogo, anche la sociologa peruviana Virginia Vargas (1945) ha svolto un ruolo decisivo nel collegare attivismo locale e reti transnazionali, contribuendo a costruire quello spazio femminista latinoamericano condiviso che oggi rende possibile la circolazione continentale di pratiche e concetti¹².

Se alcune di queste figure operano prevalentemente sul piano politico-istituzionale, altre agiscono invece attraverso la scrittura come luogo di resistenza e rielaborazione simbolica. La scrittrice argentina Tununa Mercado (1939) ha trasformato l'esperienza dell'esilio e della dittatura in una riflessione narrativa sul linguaggio, sul silenzio e sulla soggettività, mostrando come la memoria possa diventare strumento critico¹³. Analogamente, la poeta e intellettuale guatemalteca Alaíde Foppa (1914-1980) ha incarnato la figura della teorica-militante, per la quale scrittura e impegno politico sono inseparabili, e la cui traiettoria testimonia quanto spesso il pensiero femminista latinoamericano sia stato elaborato in condizioni di rischio e persecuzione¹⁴.

Un ulteriore asse genealogico è rappresentato dalle studiose che hanno ridefinito le categorie analitiche del femminismo nella regione. L'antropologa messicana Marta Lamas (1947) ha contribuito a rielaborare criticamente le nozioni di genere, cultura e politica all'interno dei contesti latinoamericani¹⁵, mentre la sociologa peruviana Maruja Barrig (1948) ha indagato le tensioni tra femminismo, sviluppo e democrazia, mostrando come le politiche pubbliche possano simultaneamente emancipare e disciplinare¹⁶. In entrambe si riconosce una delle caratteristiche

¹¹ Cfr. Abate Cruces 2022.

¹² Cfr. Vargas 2021.

¹³ Cfr. Mercado 1990.

¹⁴ Cfr. González-Reiche 2024.

¹⁵ Cfr. Lamas 2021.

¹⁶ Cfr. Barrig 1979.

distintive dei femminismi latinoamericani: la capacità di produrre teoria a partire dall'analisi concreta delle condizioni materiali, senza separare riflessione e pratica.

Considerate insieme, queste figure non costituiscono una genealogia lineare ma una rete discontinua, fatta di traiettorie che si incrociano, si ignorano, talvolta si contraddicono. Proprio questa disomogeneità impedisce di ridurle a una tradizione unitaria e consente invece di leggerle come un archivio plurale di possibilità. In esse si riconoscono molte delle linee di forza che attraversano i testi antologizzati: la centralità del corpo come luogo politico, la critica alla neutralità dello Stato, la consapevolezza della colonialità come struttura persistente, l'idea della conoscenza come pratica situata, la dimensione collettiva dell'azione.

Parlare di queste *precursoras* significa dunque riconoscere che ogni costellazione teorica è anche un sistema di eredità. Le autrici presenti nel volume non partono da zero: scrivono dentro un campo già attraversato da voci che hanno aperto spazi di possibilità, reso dicibili certe esperienze, reso pensabili certi concetti. Le assenti non sono un vuoto ma una presenza sotterranea, una memoria attiva che continua a operare come condizione di intelligibilità del presente. Le loro traiettorie continuano infatti a orientare la rotta dei femminismi contemporanei e delle loro lotte.

4. *Enegrecer* il femminismo¹⁷

Se queste genealogie molteplici, contestuali e talvolta invisibili rendono possibile il presente, è perché il femminismo latinoamericano non nasce come voce unica, ma come campo di differenze. Tra queste differenze, una delle più radicali è quella che attraversa razza, storia e corpo.

¹⁷Questa è una frase di Sueli Carneiro (1950), una delle fondatrici del movimento nero e del femminismo nero in Brasile. Carneiro riflette sulla necessità di costruire uno sguardo razzializzato nell'osservare le principali questioni femministe (cfr. Carneiro 2003). Molte altre sono e sono

Quando parliamo del mito della fragilità femminile, che storicamente ha giustificato la protezione paternalistica degli uomini sulle donne, di quali donne stiamo parlando? Noi donne nere facciamo parte di un contingente di donne, probabilmente maggioritario, che non ha mai riconosciuto in sé questo mito, perché non siamo mai state trattate come fragili. Facciamo parte di un contingente di donne che hanno lavorato per secoli come schiave nei campi o per strada, come venditrici, cuoche, prostitute... Donne che non hanno capito nulla quando le femministe hanno detto che le donne dovevano conquistare le strade e lavorare! Facciamo parte di un contingente di donne con identità di oggetto. [...] Quando parliamo di rompere il mito della regina della casa, della musa idolatrata dai poeti, di quali donne stiamo parlando? Le donne nere fanno parte di un contingente di donne che non sono regine di nulla, che sono ritratte come anti-muse della società brasiliana, perché il modello estetico di donna è la donna bianca. Quando parliamo di garantire le stesse opportunità a uomini e donne nel mercato del lavoro, a quale tipo di donna stiamo garantendo un posto di lavoro? Facciamo parte di un contingente di donne per le quali gli annunci di lavoro sottolineano la frase: «È richiesto un bell'aspetto» [...] Rendere più nero (*enegrecer*) il movimento femminista brasiliano significa, concretamente, demarcare e istituire nell'agenda del movimento delle donne il peso che la questione razziale ha nella sua configurazione (Carneiro 2003).

Prima della colonizzazione esisteva già, nel continente americano, una configurazione patriarcale che Lorena Cabnal definisce «patriarcato ancestrale originario, le cui conformazioni, temporalità, modalità di manifestazione e contesti sono completamente diversi

state le intellettuali afrodiscendenti che hanno contribuito a definire il pensiero femminista nero e che non sono presenti in questa antologia per questioni che trascendono la nostra volontà. Per il Brasile si considerino per esempio Beatriz Nascimento (1942-1995), Luiza Bairros (1953-2016), Lélia Gonzalez, (1935-1994), Djamila Ribeiro (1980-). Intorno agli anni Settanta del Novecento, Victoria Santa Cruz a Lima crea la performance *Me gritaron negra*, rivendicando la sua identità razziale e di genere. Ancora oggi le lotte femministe intersezionali, in America Latina, sono fortemente legate alla performance e alla pratica, oltre che alla costruzione di un pensiero intellettuale. Per compiere questo breve percorso nei temi e concetti centrali dei femminismi decoloniali, indigeni e afrodiscendenti, abbiamo scelto di proposito di soffermarci in particolare su quelle autrici che non troverete nell'antologia, per rendere conto della complessità, eterogeneità e densità di queste riflessioni oltre le voci qui rappresentate.

dal patriarcato che ha attraversato il mare sulle navi 525 anni fa» (Cabnal 2019, p. 114). I secoli della colonia e le conseguenze politiche, sociali, economiche ed epistemiche che ancora oggi regolano le dinamiche delle società del continente, hanno apportato cambiamenti violenti alla concezione di patriarcato e prodotto riflessioni femministe che si distanziano e riformulano le proposte del femminismo eurocentrico.

A partire da questo presupposto, parlare di femminismi decoloniali di Abya Yala – femminismo comunitario, femminismo afrodiscendente o femminismo nero – significa fare riferimento a una serie di pratiche e paradigmi che compongono costellazioni eterogenee, spesso strettamente vincolate tra loro, e che spostano, ribaltano, modificano a livello politico-epistemico il pensiero femminista eurocentrato. Sono saperi che si producono ai margini, margini produttivi e resistenti, porosi e in trasformazione, dove si articolano voci che storicamente sono state silenziate da parte del discorso egemonico patriarcale, così come da parte dei femminismi bianco-borghesi occidentali, anche attraverso processi di colonialismo interno. Questi femminismi mettono in campo pratiche e riflessioni non solo opponendosi alle discriminazioni e alle violenze di genere, ma intrecciando le proprie lotte con la resistenza contro la colonialità e le politiche neoliberiste, che minacciano le terre e le ontologie *altre* rispetto a quella egemonica. Si generano nei collettivi e nei movimenti, producendo discorsi eterogenei che esaltano le differenze esistenti tra le donne: differenze che si esplicitano nei corpi, nei posizionamenti, nelle classi economico-sociali, nelle etnicità e che costruiscono diversi *loci* di enunciazione. In *Tejiendo de otro modo*, Espinosa Miñoso, Gómez Correal e Ochoa Muñoz sostengono che, a partire dagli anni Ottanta, in Abya Yala sono emerse voci e processi di azione politica che hanno dato visibilità ad “altre” donne che hanno rivendicato e problematizzato la loro condizione di razza, etnia, classe e sesso-genere, sfidando i discorsi egemonici occidentali nel profondo della loro logica etnocentrica, razzista, misogina e coloniale. Di certo i femminismi indigeni e afrodiscendenti in

America Latina destabilizzano l'idea stessa di un soggetto "donna" universale, costitutiva del femminismo occidentale egemonico, per farsi promotori di una solidarietà transfrontaliera capace di scardinare l'etnocentrismo insito in tale paradigma (Espinosa Miñoso, Gómez Correal e Ochoa Muñoz 2013). Sono dunque femminismi dei margini e sono enunciati a partire dal progetto decoloniale e in contrapposizione alla costruzione di una conoscenza che nasce nel mondo nord-atlantico e tra le élite creole latinoamericane che, anche dopo la fine storica della colonia, hanno mantenuto il dominio sulla sfera politico-economica e sulla produzione del sapere.

4.1. *Non c'è decolonizzazione senza depatriarcalizzazione*

I collettivi e le autrici che si trovano in questa antologia sfidano il monopolio geopolitico della conoscenza affrontando l'epistemicidio coloniale come processo caratterizzato dalla negazione a gruppi indigeni, afrodiscendenti e subalterni della condizione di soggetti di conoscenza (Carneiro 2005). Queste riflessioni emergono dunque dalla resistenza e dalla lotta al regime di colonialità che permea le società latinoamericane e si propongono come pratiche e teorie incorporate.

Centrale in queste elaborazioni è il paradigma della decolonizzazione del genere, che getta radici negli studi sulla colonialità del potere inaugurati dal sociologo peruviano Aníbal Quijano (1992) e in seguito riarticolati da diverse pensatrici e pensatori latinoamericani con l'obiettivo di comprendere le conseguenze permanenti sociali, culturali ed economiche dei secoli di colonialismo. Per Quijano, la colonialità del potere è la chiave di lettura di un ordine mondiale che ha fatto delle disuguaglianze globali il suo sistema operativo. La colonialità è una logica profonda che distribuisce il potere in modo tale che i popoli colonizzati, anche dopo le cosiddette indipendenze, restino immersi in dinamiche di subordinazione interne ed esterne. Come concepita da Quijano, la colonialità si esplicita attraverso

due assi specifici che si configurano durante le colonie iberiche nelle Americhe: la razza e il monopolio del lavoro/capitale. I conquistatori instaurarono rapporti di dominio nei confronti delle comunità indigene e afrodiscendenti, mettendo in discussione la loro condizione umana e sostenendo che la loro struttura biologica ed epistemologica fosse inferiore a quella degli europei. Dunque, il primo asse su cui si basa la colonialità, “la razza”¹⁸, produsse, osserva Quijano, una matrice di immagini, valori e pratiche sociali che continuano a essere parte della costruzione sociale, a tutti i livelli, anche quando le relazioni coloniali si superarono storicamente: questo è ciò che conosciamo come “razzismo” (Quijano 2014). Il secondo asse della colonialità del potere si basa sulla monopolizzazione del capitale e del lavoro ed è intrinsecamente collegato all’espansione del capitalismo e della modernità: il sistema-mondo moderno/coloniale risulta una struttura storica e geopolitica coincidente con l’espansione del capitalismo (Quijano, Wallerstein 1992). Il capitalismo organizza e monopolizza, secondo Quijano, tutte le forme di controllo e di sfruttamento del lavoro intorno al rapporto capitale-salario, comprese la schiavitù e la servitù (Quijano 2000). I due assi strutturali della colonialità del potere si legano poiché l’appartenenza razziale fu naturalmente associata all’accesso al lavoro e al controllo del capitale, generando gerarchie definite in base a categorie razziali. Quijano aggiunge che l’espansione del capitalismo permise il controllo non solo sulle risorse, ma anche sulla produzione di conoscenza, costruendo gerarchie sia all’interno dei singoli stati nazionali sia a livello globale, privilegiando alcune nazioni, razze,

¹⁸ Il concetto di razza nacque nelle colonie iberiche, tuttavia, durante i primi secoli delle colonie, si concretizzava nella suddivisione in *castas* come costruzione sociale e di classe molto prima che biologica, legata a dinamiche di accesso alla cittadinanza e al potere e creata per sostenere l’ordine coloniale. Solamente verso la fine del XVIII secolo e l’inizio del XIX il concetto di razza assume caratteri definitivamente biologizzati, fino ad allora nel mondo coloniale iberico si costruiva sulla discendenza l’onore, la religione, l’aspetto fisico, la lingua e i costumi. Ad esempio, essere “bianchi”, “indiani”, “neri” o “*mestizos*” implicava posizioni sociali e morali, non solo caratteristiche fisiche (Wade 1997).

e culture e condannando altre alla marginalizzazione e subordinazione perpetua.

A partire dalle riflessioni di Quijano, il paradigma della colonialità del potere è stato arricchito da ulteriori concetti. La colonialità del sapere di Mignolo (2000, 2001, 2002 *et al.*) riprende i temi della produzione di conoscenza, evidenziando come il luogo di enunciazione sia geopoliticamente e storicamente segnato. In questo paradigma, la conoscenza e la sua trasmissione riproducono le relazioni di potere che definiscono non solo ciò che conta come vero, ma anche a chi si può credere (Kilomba 2021), subordinando le conoscenze non eurocentriche ed etichettandole come inferiori rispetto al pensiero egemonico.

Dalla congiunzione di colonialità di potere e colonialità del sapere si produce la colonialità dell'essere che si concentra sui traumi dei soggetti colonizzati e razzializzati e sugli effetti esistenziali della colonialità, in quanto esperienza vissuta quotidianamente a vari livelli mettendo in connessione il livello storico e quello individuale (Maldonado-Torres 2007).

È a questo punto che María Lugones (2008) approfondisce e problematizza, in stretto dialogo con Quijano, la categoria di genere come asse centrale della colonialità, in un articolo fondante del femminismo decoloniale latinoamericano: *Colonialidad y género*. La filosofa argentina mette in luce che il discorso di Quijano non considera le diverse prospettive di genere presenti al di fuori del modello europeo eteronormato, che identifica il soggetto eterosessuale come modello principe e normale. Lugones insiste su come il genere, così come concepito nella epistemologia cristiano-europea, sia costituito da e costitutivo della colonialità del potere e su come le categorie di razza e genere si producano simultaneamente nel processo di conquista e colonizzazione. In sito dunque nel paradigma della colonialità di genere è il binarismo sesso/genere in quanto imposizione coloniale: per Lugones, molte società indigene delle Americhe non erano organizzate secondo questo binarismo di genere, né secondo gerarchie patriarcali analoghe a quelle europee; è la colonizzazione che reinscrive i corpi in categorie sessuate rigide

e gerarchiche, imponendo il binarismo sesso/genere come tecnologia di dominio. Dunque, nel pensare la colonialità non è possibile separare razza e genere¹⁹.

Oltre alle categorie binarie, l'altro fondamentale dispositivo di dominio coloniale fu, ed è tutt'ora, la violenza sessuale²⁰ sulle donne indigene e afrodiscendenti. Lugones spiega come questa sia stata centrale nella gestione e nell'oppressione delle popolazioni conquistate, divenendo ingranaggio strutturale del progetto coloniale e non deviazione contingente, tecnologia di dominio finalizzata a disarticolare le strutture sociali. L'aggressione sessuale diventa un dispositivo politico che mira a fratturare la capacità d'azione degli uomini indigeni, imponendo un regime eteropatriarcale coloniale che ridefinisce gerarchie e possibilità di esistenza. In questo quadro, i corpi vengono trasformati in spazi di disputa in cui gli uomini delle comunità colonizzate sono costretti a cedere ciò che resta della loro autodeterminazione (Lugones 2003).

Come già accennato, anche Lorena Cabnal evidenzia il processo di riscrittura dei corpi e delle relazioni di genere avvenuto nel passaggio dal patriarcato originario/ancestrale al patriarcato coloniale, eurocentrico e cristiano. Questo processo, verificatosi durante la conquista spagnola e i secoli di colonizzazione, Cabnal lo definisce *convergencia patriarcal* (Cabnal 2019). Nelle sue manifestazioni, la convergenza del patriarcato coloniale con quello ancestrale originario ha reso più complessi alcuni effetti sui corpi delle donne, e anche degli uomini, indigeni e afrodiscendenti, stabilendo un nuovo ordine reale e simbolico di proprietà sui corpi e sulla terra (Cabnal 2019, p. 114) e sottoponendoli al potere militare, religioso, bianco, eterosessuale e antropocentrico degli invasori. Queste categorie furono il riferimento immediato per perpetuare l'oppressione di fronte a qualsiasi atto di rivolta. Il patriarcato coloniale, come sistema di

¹⁹ Cfr. *infra*, i saggi di Espinosa, Curiel, Cumes e Aguilar Gil.

²⁰ Così come era già successo nell'ambito dei femminismi afroamericani negli Stati Uniti. Cfr. in particolare bell hooks (per esempio 2020) e Angela Davis (2004).

oppressione, fu terreno fertile per la nascita di altre forme di violenza oppressiva (Cabnal 2019, p. 115). Il paradigma della convergenza patriarcale rende anche intelligibili le combinazioni materiali e simboliche, le alleanze strategiche e le complicità strutturali che si instaurarono tra gli uomini colonizzatori e gli uomini indigeni e afrodiscendenti. Si tratta di un'articolazione gerarchica e asimmetrica tra uomini, ma comunque solidale nel suo agire contro le donne, che consolida e riproduce un ordine patriarcale rinnovato. L'*entronque patriarcal*²¹ costituisce dunque un'unione storica, violenta, imposta e sistemica che nell'atto di penetrazione territoriale evoca la penetrazione sessuale come immagine della violenza dell'invasione coloniale. L'invasione coloniale penetrò nei territori oggi chiamati ora America Latina, così come invase i corpi delle donne e degli uomini che vivevano in questa terra. Mediante tali alleanze e complicità, tra uomini colonizzati e colonizzatori, così come tra uomini e donne creole delle élite, si produsse un colonialismo interno che costituisce uno dei risultati più importanti della colonia, perno della gerarchizzazione socio-economica e politica della colonialità. Si tratta di un processo di incorporazione delle ontologie degli invasori nei corpi e negli spiriti dei colonizzati, un'invasione che produce uno sbiancamento dei corpi indigeni e anche dei modi di pensare (Paredes 2017)²². Segato, parla di un processo di castrazione. Il termine in spagnolo utilizzato dall'antropologa è: *emasculación* (Segato 2014b, p. 600) che produce incapacità

²¹ Cabnal fa riferimento al concetto di Julieta Paredes e delle femministe comunitarie boliviane di *entronque patriarcal*, che potremmo tradurre come "giunzione" o "innesto" patriarcale (cfr. *infra*, p. 255-256 e saggio di Mendoza, nota 13), aggiungendo che il suo paradigma di *convergencia patriarcal* viene concepito in contemporanea a quello dell'area boliviana.

²² Citiamo l'articolo di Julieta Paredes perché ci pare complicato eludere il concetto di *entronque patriarcal*, estremamente denso ed efficace, essendo tuttavia coscienti degli episodi di violenza di cui Paredes è accusata, che costringono ad assumere una posizione critica. A questo rispetto vorremmo sottolineare che spesso le idee che sono pubblicate a suo nome fanno riferimento, in realtà, a un pensiero collettivo prodotto nell'ambito del gruppo Mujeres Creando o, in un'ottica più ampia, nell'ambito di tutto il movimento femminista comunitario boliviano.

di adempiere alle proprie responsabilità e il conseguente ricorso a una crescente aggressività. La colonizzazione impose dunque le proprie categorie di genere, gerarchizzando e subordinando quelle delle popolazioni via via assoggettate. Il soggetto colonizzato finì così per interiorizzare una sessualità aggressiva e violenta, segnata da uno sguardo pornografico che oggettifica il corpo, separandolo dalla persona e dalle relazioni sociali (Segato 2014b). Questa distanza coloniale tra corpo, mente, natura, persona e processi storici – insieme al dualismo di genere e alla violenza che biologizza le differenze – risultava estranea al mondo indigeno prima dell'imposizione coloniale (Segato 2014, 2016, trad. it. 2023). Ancora oggi, la violenza sessuale è perpetrata da agenti statali e non²³: lo stupro sistematico di donne e bambine, non solo in periodi di guerre interne, è un mezzo per spezzare il microcosmo comunitario, la capacità produttiva e riproduttiva e le relazioni interne, minando la possibilità di esistenza delle comunità. La violenza sessuale viene definita da Segato, nell'informe sul massacro a Sepur Zarco²⁴, Guatemala, un *crimine di genere di lesa umanità*: agenti statali sono accusati di trattamento inumano, crudele e degradante attraverso pratiche di accesso sessuale forzato come forma

²³ Nell'articolo *El sexo, la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad* Rita Segato, a partire da una serie di incontri con donne indigene brasiliane, elenca, categorizza e analizza tutti quelli che sono i processi, gli attori coinvolti e i meccanismi che producono ciò che lei definisce «patriarcato ad alta intensità» nelle comunità indigene, individuando vari soggetti, ufficialmente non statali, come i *garimberos*, minatori artigianali/illegali che praticano la violenza sessuale contro le donne e le bambine indigene come strumento di oppressione economica, politica, sociale, spesso con l'appoggio e il sostegno degli attori statali (Segato 2014b).

²⁴ Sepur Zarco è una comunità maya q'eqchi in cui undici donne riuscirono a ottenere che un tribunale condannasse un colonnello e un commissario militare per aver abusato sessualmente delle donne della comunità durante la guerra. Nel 1982 i membri della comunità, e in particolare le donne, furono sottoposti a sparizioni, violenza sessuale forzata, schiavitù e morte, per aver chiesto la legalizzazione della proprietà della terra in cui vivevano e lavoravano. Durante la guerra civile che ha devastato il Guatemala per 36 anni (1960-1996), le comunità indigene furono le più colpite, subendo a tutti i livelli la violenza e la devastazione prodotta da organismi statali (cfr. Segato 2016, trad. it. 2023, e Onu Mujeres 2018).

sistematica di esecuzione (Segato 2014a). Segato, come Lugones, ribadisce che questa violenza non è solo incidentale, ma fondamentale nel progetto coloniale, strumento di dominio che ha creato un'eredità di oppressione di genere che persiste ancora oggi e che innestò il patriarcato coloniale su quello ancestrale di Cabnal, che Segato definisce patriarcato «a bassa intensità» (2013). Riconoscere e analizzare il passaggio da patriarcato a bassa intensità a patriarcato ad alta intensità è un passaggio imprescindibile per qualsiasi progetto di decolonizzazione del pensiero e della pratica femminista, perché permette di individuare gli strati sovrapposti di oppressione vissuti dalle donne indigene e afrodiscendenti. Permette di rendere visibili le forme ancestrali di dominio maschile e come sono state riarticolate, intensificate e rese funzionali ai processi coloniali, generando un regime specifico di oppressione che continua a modellare l'esperienza quotidiana di donne indigene, afrodiscendenti e subalterne in generale (Segato 2013; 2016, trad. it. 2023). In questo senso il patriarcato presente nelle dinamiche di colonialità non è più inteso come una relazione oppressiva tra uomini e donne, poichè non solo esce dal binarismo di genere e di sesso, ma si rivela come una stratificazione storica di diverse oppressioni, violenze e discriminazioni sistemiche.

4.2. *Teoria incarnata e pratiche di cura come resistenza*

A partire dalla soggezione esperita sui corpi e nei territori, a vari livelli, le donne subalterne in Abya Yala hanno prodotto pratiche di resistenza che si legano con altre lotte di movimenti più ampi; come quelle per la demarcazione delle terre indigene e *quilombolas*²⁵

²⁵ I *quilombos* in epoca coloniale erano comunità formate da afrodiscendenti fuggiti alla schiavitù. Oggi alcune costituzioni latinoamericane, quella brasiliana per esempio, riconoscono le comunità *quilombola* come attori sociali con diritti di cittadinanza differenziata tra cui il diritto alla titolazione delle terre (per una storia del concetto e del suo significato, cfr. Arruti 2006 e 2015). Il termine *quilombo* è stato risemantizzato da intellettuali afrodiscendenti come spazio di resistenza e affermazione politico-culturale anche fuori dalle terre originarie, comprese le aree urbane. Essenziale è il contributo di Beatriz Nascimento nel ripensare il *quilombo* strappandolo dalla

o contro la repressione dei movimenti neri e indigeni. È questo uno dei nodi centrali dei femminismi decoloniali: lo stretto vincolo con altre lotte contro la violenza e la subordinazione strutturale delle società latinoamericane. I femminismi comunitari – andini e mesoamericani – così come le riflessioni dell'Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) in Brasile, la Articulação de Mulheres Negras Brasileiras o altri femminismi afrodiscendenti agiscono e pensano a partire dalle lotte collettive di movimenti più ampi per la difesa del territorio, delle culture e della partecipazione alla cittadinanza e alla politica delle comunità non bianche.

Anche a partire da qui, oltre che dalle ontologie indigene, si produce un altro tema centrale nelle riflessioni dei femminismi decoloniali che è quello di territorio-corpo:

[...] mettiamo sempre il territorio al primo posto, perché è lì che inizia il nostro rapporto politico; non ne parliamo come corpo-territorio. Con una parola spagnola come territorio vogliamo avvicinarci a tutte le relazioni di vita che esistono e il territorio non si limita alla geografia, alla mappa, che è solo una parte del territorio nella sua configurazione originaria o indigena; nel territorio ci sono le lingue, i cicli lunari, i calendari, i tessuti, le forme di organizzazione, la medicina, le relazioni planetarie, tutto. E quando diciamo corpo-terra c'è una relazione di consapevolezza delle corporalità con la terra in quel momento (Cabnal 2020).

Parlando di maternità mapuche ai tempi di Benetton in Argentina, Moira Millán afferma: «nel sud del mondo noi donne mapuche stiamo scoprendo di essere radicate nella nostra *Nuke Mapu* (Madre Terra) e nutrite dal suo potere. La decolonizzazione ci vede impegnate

rigidità della storia ufficiale verso una polisemia teorica e pensandolo come concetto in continuo movimento (De Rosa 2024, p. 129). Il *quilombo* di Beatriz Nascimento rappresenta una forma di coesione, «tutte le volte che il nero si unisce, si aggrega, forma sempre un *quilombo*, il cui significato originario è unione» (ivi, p. 136). Il *quilombo* sono le storie e le memorie ripensate, riscritte e rivendicate a partire dall'esperienza situata delle comunità afrodiscendenti in America Latina (cfr. anche D'Esposito 2025).

a liberare non solo il territorio usurpato, ma anche le nostre menti, le nostre coscienze, in particolare la coscienza della maternità mapuche» (2019, p. 135). Difendere i corpi significa dunque difendere i territori, e viceversa. La lotta per la liberazione dei popoli non egemonici non può pensarsi senza la lotta contro il patriarcato e senza la rivendicazione del corpo come primo territorio da difendere. Così come i territori, i corpi delle donne sono spazi di disputa materiale e storica, sono corpi che devono essere pensati e compresi politicamente. I corpi delle donne portano le ferite della violenza coloniale così come i territori poiché, come abbiamo accennato prima, la conquista dei territori si è avvalsa della conquista dei corpi delle donne. I territori come i corpi sono ciò che permette la riproduzione e la produzione, che rende possibile l'esistenza, un'esistenza che si costruisce solamente a partire dalle relazioni che si tessono tra persone umane e persone al di là dell'umano²⁶, animali, fiumi, montagne, che come i corpi sono memoria ancestrale e genealogia. La difesa dei territori non può prescindere dalla difesa dei corpi delle donne poiché proprio nei territori e nei corpi radica l'energia vitale per la vita, per l'esistenza e per la re-esistenza²⁷: una serie di pratiche e strategie di lotta marcate «dallo sforzo del riconoscimento di sé, [e che sfidano], in modalità e forme diverse, l'assoggettamento ufficialmente imposto, materializzato nel razzismo,

²⁶ Fondamentale per comprendere questo aspetto è il concetto di ontologie politiche. Mario Blaser e Marisol de La Cadena adottano la nozione di “cosmopolítica” di Isabelle Stengers (2005 [1997]): uno spazio dove mondi molteplici si incontrano senza garanzia di armonia, ma con la possibilità di coesistenza e rigenerazione reciproca. Le ontologie politiche non sono solo teorie ma strumenti di lotta, servono a rendere visibili le forme di vita che la modernità esclude come “credenze” o “folklore”. Arturo Escobar (2015) applica il concetto ai conflitti sui territori: questi non devono essere considerati come semplici dispute epistemologiche per il controllo delle risorse ma come conflitti ontologici, ossia modi diversi di esistere e di fare il mondo, mettendo in campo il concetto di pluriverso e sostenendo la possibilità di considerare mondi parzialmente connessi contro la concezione dell'universalismo moderno-occidentale, che pretende di essere l'unico mondo possibile.

²⁷ Il concetto di re-esistenza – *re-existència* – è stato elaborato da Ana Lúcia Silva Souza (2009) come un insieme di pratiche di resistenza che si fondano sul riconoscimento del sé, il concetto è stato rielaborato anche come *reXistencia* formulato da Grunvald 2022 e ripreso da Hikiji, Grunvald e Guerra 2022. Per una trattazione del tema, cfr. anche D'Esposito 2025.

nei pregiudizi e nelle discriminazioni» (Souza 2009, p. 33). Dalla violenza si costruisce re-esistenza:

Il giorno in cui le popolazioni indigene esaleranno l'ultimo respiro vorrà dire che l'umanità non potrà più respirare, perché non si può curare il male con la stessa malattia, ma chi ha territorio ha un luogo in cui tornare, chi ha territorio ha una madre, ha un grembo e ha una cura, e le donne rappresentano la cura del xxi secolo. Le donne indigene sanno di cosa si tratta, perché quando ci chiedono se abbiamo paura, rispondiamo: solo chi ha cicatrici profonde sa quale medicina le possa curare. Noi, donne indigene, portiamo le cicatrici profonde di questo processo, ancora degli stupri della colonizzazione. Tuttavia, non riportiamo alla memoria le cicatrici per ricordare il dolore, ma per trovare nuove possibilità e cammini di cura (Célia Xacriabá 2020).

Rivendicando memorie altre e genealogie femminili²⁸, i femminismi indigeni e afrodiscendenti riscrivono la storia dai loro posizionamenti, inventano nuove categorie producendo narrazioni altre per spiegare processi di lotta e di oppressione specifici, di invisibilizzazione, di disumanizzazione e di annichilimento della presenza, rivendicando il loro riconoscimento in quanto soggetti politici e di conoscenza. Uno dei nodi centrali di questi processi di riscrittura della storia è senza dubbio il paradigma di *amefricanidade*²⁹ – amefricanità –, coniato da Lélia Gonzalez, evidenzia i processi di epistemicidio: annullamento delle memorie, delle conoscenze e delle stesse esistenze delle popolazioni afrodiscendenti e indigene. L'*amefricanidade* è una categoria politico-culturale che evidenzia il legame storico delle

²⁸ Cabnal parla di processi di *sanación* come percorso cosmico-politico. La *sanación*, ovvero guarigione, è un percorso cosmico perché recupera le memorie e le pratiche delle nostre antenate, anche attraverso il riconoscimento delle fasi dei cicli lunari, delle piante, delle erbe, dell'acqua, della terra. Nel riconoscere come i nostri corpi stanno attualmente vivendo gli effetti delle oppressioni attraverso la tristezza, le paure, i sensi di colpa, le vergogne, e attraverso questi riconoscimenti e conoscenze, attraverso questa saggezza, si tesse la possibilità di fare politica (Cabnal 2020).

²⁹ Sul concetto di *amefricanidade* cfr. anche Ribeiro Corossacz 2024.

società contemporanee latinoamericane con le popolazioni della diaspora prodotta dalla tratta di esseri umani dal continente africano così come con le popolazioni indigene. Gonzalez definisce il concetto di *amefricanidade* «un processo storico di intensa dinamica culturale (resistenza, adattamento, reinterpretazione, creazione di nuove forme) che fa riferimento a modelli africani che plasmano la costruzione di un'identità etnica. Il valore di questa categoria sta infatti nel recuperare una specifica unità, storicamente forgiata all'interno di diverse società che si sono formate in una determinata parte del mondo» (Gonzalez 1988). In questo modo Gonzalez allontana il riconoscimento degli elementi "latini" del continente, rimarcando l'epistemicidio avvenuto sulle voci afrodiscendenti e amerindiane. È a partire da qui che i femminismi decoloniali, indigeni e afrodiscendenti, propongono e pretendono una produzione di epistemologie situate indissolubilmente legate alla pratica e alla lotta. Il *lugar da fala* – luogo di parola – di Djamila Ribeiro (2019) ci ricorda infatti che ogni conoscenza è geopoliticamente situata e ogni luogo di parola deve tenere conto delle esperienze storiche, individuali, materiali e socio-politiche che ciascuno attraversa. Prendere parola non è un atto neutrale e riconoscere il proprio luogo di enunciazione permette di mettere in discussione chi ha l'autorità di parlare e su quali temi, perché il potere discorsivo è diseguale e storicamente definito. I femminismi di questa antologia ci parlano di questi posizionamenti e di quelle differenze che devono essere riconosciute per comprendere e per agire, differenze che hanno prodotto violenza e subalternità che spesso anche i femminismi bianchi-egemonici-borghesi hanno negato.

5. *Acuerpamiento* e parole di strada: i manifesti femministi latinoamericani

Alcune domande sorgono quando pensiamo a un manifesto: che cos'è, a cosa serve, in cosa si differenzia da altri tipi di testi. Una definizione approssimativa potrebbe essere la seguente:

Il manifesto è letteratura di combattimento. Emergenza di un'avanguardia politica, artistica, sociale. Nel momento stesso in cui si fa conoscere, giudica senza sfumature uno stato di cose presente; fingendo di descrivere prescrive, fingendo di enunciare denuncia. In questo movimento si concede il diritto di parola (perché devo, quindi posso). È letteratura in quanto presuppone l'utilizzo di risorse formali più o meno codificate. È di combattimento perché si costruisce a partire da una necessità di intervento pubblico (Mangon, Warley 1994, p. 9).

Partendo da qui, affrontiamo l'urgenza dei manifesti, poiché, mentre denunciano, avanzano anche una proposta. Non si tratta di testi che contengono solo una diagnosi dettagliata di una situazione problematica, ma di dichiarazioni collettive che cercano di stimolare l'iniziativa. La necessità di un "intervento pubblico" contenuta in un manifesto si riconosce dal tono della richiesta, ma soprattutto nell'elenco di azioni che potrebbero alleggerire il peso della situazione che si sta fronteggiando. In termini generali, questo elenco di azioni è il risultato di un lavoro di decisioni collettive che richiamano una voce plurale, dove le parole fungono da detonatori di significati, poiché il Manifesto – in quanto dispositivo – interpella, attira l'attenzione, promuove la trasformazione sociale a partire da una dichiarazione che si posiziona sulla base di una presa di coscienza di ciò che viene riconosciuto come un'ingiustizia. È, quindi, un testo, quasi sempre di breve estensione, che può includere o meno immagini, e che invita a una lettura rapida in cui deve essere immediatamente visibile il messaggio che si vuole denunciare. Esso racchiude al suo interno una dichiarazione che prende posizione rispetto una situazione che si vuole segnalare a partire da un contesto specifico e da una voce collettiva: «il manifesto è un tipo di autoriconoscimento situato, nel contesto; un saggio gestuale, in corso, incompiuto. Simile al pamphlet, condensa la polemica nel disagio e nell'interpellanza; richiede la presa di posizione provocando adesioni a rischio di sostenere una prassi contestataria» (Alvarado e Kevorkian 2020, p. 103).

Questo ci porta a riflettere su cosa lo differenzia da altri tipi di testi. Non si tratta esclusivamente dell'uso del *noi*, della dichiarazione collettiva e plurale, ma, al contrario di altri tipi di testualità simili, il manifesto proclama una nuova grammatica, che renda possibile pensare le cose in modo diverso, cercando, in questo percorso, una via d'uscita che vada a beneficio del bene comune. La pratica del manifesto cerca di rendere visibile la normalizzazione delle strutture oppressive, attraverso un linguaggio chiaro e accessibile:

Un programma d'azione, volto a superare l'insoddisfazione per gli usi normalizzati, facendo appello a saperi e metodologie di conoscenza non riconosciuti dalla normativa vigente. Conoscenze la cui efficacia dialettica dipende tanto dalla coerenza interna quanto dal carico emotivo che le mobilita, assumendo forme diverse sullo sfondo comune di un presente rifiutato come insoddisfacente, da cui si interpella la costruzione della propria identità socio-storica, in un gesto che allo stesso tempo esorcizza il passato e traccia nuove genealogie (Arpini 2017, p. 161).

La presenza dei manifesti femministi latinoamericani in questa antologia ci parla, dunque, di contesti in cui la necessità di affrontare un presente in permanente stato di allerta e in permanente stato di lotta costringe le donne a creare comunità che si sostengano a vicenda. Le donne, collettivizzate attraverso diverse piattaforme, si riuniscono, si organizzano, si appoggiano tra loro, si *apapachan*³⁰ e propongono, con rabbia e tenerezza, possibili vie d'uscita, sia alle dispute di significato, sia alle aggressioni concrete e reali che il modello coloniale-patriarcale applica sui loro corpi, sulle loro lotte, sulle loro esistenze, sui loro territori.

Nel caso di questa antologia, non riconoscere l'importanza dei manifesti avrebbe significato tralasciare uno degli insegnamenti fondamentali che ci consegna il femminismo latinoamericano: la

³⁰ Parola di origine nahuatl che significa "accarezzare con l'anima".

voce collettiva, la voce plurale, che a sua volta ha un correlato diretto con la presenza e la denuncia delle rivendicazioni nelle strade.

Sappiamo che la stesura di un testo di questo tipo richiede organizzazione, richiede una condivisione di significati e delle problematiche che si vogliono affrontare. Sembra un compito facile, ma non lo è. Decidere quali richieste includere e quali escludere. Decidere quali azioni saranno intraprese dalla comunità che firma il documento e quali non possono essere affrontate in modo responsabile. Decidere quali parole usare. Decidere l'ordine di queste parole. Decidere il modo in cui le informazioni saranno veicolate e condivise.

Tutte queste decisioni, frutto di lunghe discussioni in forma assembleare, generano a loro volta una comunità affettiva che si riconosce come un luogo di rifugio dalla violenza strutturale, simbolica ed epistemica a cui sono sottoposte le donne nel continente.

Riteniamo quindi che l'importanza di questi documenti per le persone che utilizzeranno questo libro sia, da un lato, quella di comprendere le diverse dinamiche di organizzazione delle donne in America Latina e le violenze che devono affrontare e, dall'altro, quella di stabilire una cartografia, anche se non esaustiva, che permetta di comprendere la mappa degli eventi territoriali e di come il femminismo, invece di sottrarsi, si incarni, diventi parola e percorso, e affronti ciò che considera un miglioramento della qualità della vita di tutte. In questo senso, alcuni manifesti non si dichiarano apertamente femministi, ma articolano e promuovono pensieri e azioni antipatriarcali.

L'eterogeneità dei manifesti qui presentati ci parla dei diversi modi in cui vengono messe in discussione le violenze esercitate sui corpi delle donne e, in particolare, delle sensibilità solidali che nascono da queste condizioni. L'incontro e il riconoscimento tra donne ha permesso e permette la visibilità della condizione coloniale-patriarcale nel continente. Il *sostegno reciproco* come metodologia e strategia politico-affettiva riconosce il ruolo delle voci individuali e collettive in tutto il continente, veicolate

attraverso il dispositivo del manifesto. L'*acuerpamiento*³¹, inteso come modo di fare comunità, di recuperare le forze senza perdere la rabbia, come rappresentazione di un corpo collettivo indignato di fronte alle ingiustizie subite da altri corpi, acquista una dimensione politica in quanto si trasforma in uno spazio di resistenza, di organizzazione e di collettivizzazione degli affetti e delle cure. Per questo e per molti altri motivi, la forza dei manifesti femministi scritti in America Latina invita a pensare alla possibilità che si realizzi il sogno zapatista di creare «un mundo donde quepan muchos mundos».

Quelli che presentiamo sono manifesti prodotti in diversi paesi, in epoche diverse e da diversi movimenti femministi legati alle domande e alle richieste per e dalla democrazia, al cambiamento climatico, alla necessità di differenziarsi da altri collettivi perché le esigenze sono diverse e specifiche. In questa antologia si trovano le dichiarazioni di collettivi afro-discendenti, indigeni, lesbici, urbani, rurali, nonché di lotte che hanno un lungo percorso storico, come quella dell'Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) o di quei collettivi che hanno superato i confini nazionali, come l'argentino Ni Una Menos.

Nella ricerca della pluralità delle voci collettivizzate in tutto il continente, abbiamo cercato (e trovato) manifesti che potessero rendere conto sia dei problemi specifici di alcuni territori, sia dell'evoluzione dei modi di pensare di fronte al patriarcato. La selezione pretende di essere un detonatore che apra interrogativi, che motivi la ricerca di sincronie e che permetta di riconoscersi nella problematica anche quando le condizioni possono sembrare diverse.

³¹ L'*acuerpamiento* è un concetto che nasce e si sviluppa a partire dal femminismo comunitario, quindi da una elaborazione collettiva, ma è spesso associato al nome di Lorena Cabnal, attivista della Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario. L'*acuerpamiento* si presenta da una doppia prospettiva: da un lato, è l'accompagnamento tra i diversi corpi, con le loro particolarità, a partire da una logica di resistenza al modello coloniale-patriarcale, dove si cerca di recuperare l'energia senza perdere la rabbia e, dall'altro, è inteso a partire dall'idea di *territorio-corporo-terra*.

Ciò che possiamo imparare da questi femminismi è la presenza nelle strade e la capacità di coordinare le azioni che si svolgono negli spazi pubblici. L'appello dei diversi collettivi antologizzati permette di intravedere un modo di fare politica e di produrre cambiamenti sociali che puntano a una via d'uscita comunitaria, contravvenendo alle logiche proprie del modello neoliberista individualista, binario ed esclusivo, e ponendo l'accento sulle diverse forme di lotta che include l'organizzazione collettiva di strada.

Questa selezione apre dunque un cammino – come già detto, non l'unico – che si propone come una provocazione per continuare a indagare, leggere e, soprattutto, per continuare a imparare dall'esempio che le compagne latinoamericane stanno aprendo in termini di discussione, organizzazione e messa in atto delle lotte. Le parole contenute in questi manifesti e in questi saggi fanno esplodere diverse possibilità e riconfigurano il pensiero da un ordine simbolico diverso rispetto al femminismo eurocentrico, articolando analisi e ipotesi che tracciano un percorso in costante confronto con la struttura di funzionamento coloniale-patriarcale.

Bibliografia

- Alvarado M., Kevorkian C., 2020, *Prácticas de Manifiesto en los Feminismos del Sur*, in «Otros Logos», n. 11, pp. 88-105.
- Arpini A., 2017, *Prácticas del manifiesto: La Filosofía Latinoamericana de la Liberación*, in A. Arpini (a cura di), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, MEL, Mendoza, pp. 157-196.
- Arruti J.M., 2006, *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*, Edusc, Bauru.
- Arruti J.M., 2014, *Quilombos e cidades: breve ensaio sobre processos e dicotomias*, in P. Birmann, M.P. Leite, C. Machado, S.S. Carneiro (a cura di), *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: Ordens e Resistências*, vol. 1, FGV, Rio de Janeiro, pp. 217-238.
- bell-hooks, 2020, *Elogio del margine - Scrivere al buio*, cura e trad. it. di M. Nadotti, Tamu, Napoli.
- Bialakowsky A.L., Garita N., Martins P.H., Preciado Coronado J.A. (a cura di), 2024, *Manifiestos. Contrapuntos éticos, políticos, feministas y ecosociales*, CLACSO, Buenos Aires. <https://tinyurl.com/yc8dmfpb> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Blaser M., 2020, *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*, in «América Crítica», n. 2, vol. 3, pp. 63-79. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Brightman E., 2020, *Me Too: An Analysis of Feminist Literary Anthologies*, in «Merge», vol. 4, n. 5, pp. 73-101. <https://athenacommons.muw.edu/merge/vol4/iss1/5/> (data ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Cadena De La M., 2020, *Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»*, in «Tabula Rasa», vol. 33, pp. 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.
- Cabnal L., 2019, *El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra*, in Solano X.L., Icaza R. (a cura di), *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, pp. 112-123.
- Cabnal L., 2020, *La sanación, un acto feminista emancipatorio, Entrevista di Lissel Quiroz*, in «Pérspectives Decoloniales». <https://decolonial.hypotheses.org/2147> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Carneiro A.S., 2003, *Enegrecer o feminismo. A situacao da mulher negra na America Latina apartire de uma perspectiva de genero*, in «Geledes Instituto

- da Mulher Negra». <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Carneiro A.S., 2005, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, Tesi di Dottorato, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cavallero L., Gago V., 2020, *Una lectura feminista de la deuda ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!*, Tinta Limón, Buenos Aires; trad. it. di N. Martino, *Vive, Libere e senza debiti! Una lettura feminista del debito*, Ombre Corte, Verona 2020.
- Compagnon A., 1979, *La seconde main ou le travail de la citation*, Éditions du Seuil, Paris.
- Cornejo Polar A., 1994, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Editorial Horizonte, Lima.
- D'Esposito I., 2025, *Il nostro modo di stare nel mondo. Re-esistenze afrofemminili nel carnevale di San Paolo*, Editpress, Firenze.
- De Rosa F., 2024, *Il quilombo per Beatriz do Nascimento: memoria e corpo in continuo movimento*, in A. Di Eugenio, S. Venturoli, V.R. Corossacz, E. Balletta (a cura di), *Pensare con Abya Yala Pratiche, epistemologie e politiche dall'America Latina*, Editpress, Firenze, pp. 129-146.
- Davis A., 2004 [1981], *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid; trad. it. di M. Moïse, A. Prunetti, *Donne, razza e classe*, Edizioni Alegre, Roma 2018.
- Escobar A., 2015, *Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"*, in «Cuadernos de Antropología Social», vol. 41, pp. 25-37. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Gago V., 2019, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Tinta Limón, Buenos Aires; trad. it. di S. Stefani, *La potenza femminista, o il desiderio di cambiare tutto*, Capovolte, Alessandria 2022.
- Gargallo F. et al. (a cura di), 2010, *Antología del pensamiento nustramericano*, s.d. 2 vols.
- Gonzalez L., 1988, *A categoria político-cultural de amefricanidade*, in «Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas», n. 1, vol. 15, pp. 66-89.
- Grunvald V., 2022, *Terrorismos e pontes do musicar local: Linn da Quebrada e seu ativismo de reXistência e desidentificação*, in «Revista de Antropologia», vol. 65, n. 2, e201257.
- Haesbaert R., 2020, *Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales*, in «Cultura y representaciones sociales», a. 15, vol. 29, pp. 267-301. <https://www.culturays.unam.mx/index.php/CRS/article/view/811/pdf> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).

- Kilomba G., 2016, *Descolonizando o conhecimento. Uma palestra-performance de Grada Kilomba*. <https://www.youtube.com/watch?v=iLYGbXewyxs> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Hikiji R.S.G., Grunvald V., Guerra P., 2023, *ReXistências musicais entre arte e política*. in «Revista De Antropologia», vol. 65, n. 2, e202284. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202284> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Lastesis (a cura di), 2021, *Antologia feminista*, Debate, Barcelona.
- Lugones M., 2003, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Lugones M., 2008, *Colonialidad y género*, in «Tabula Rasa», n. 9, pp. 73-101.
- Maldonado-Torres N., 2007, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, in S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Mangone C., Warley J., 1994, *El manifiesto, un género entre el arte y la política*, Biblos, Buenos Aires.
- Moraga Ch., Anzaldúa G. (a cura di), 1981, *This bridge called my back. Writings by radical women of color*, Kitchen Table, New York.
- Onu-Mujeres, 2028, *El caso Sepur Zarco: las mujeres guatemaltecas que exigieron justicia en una nación destrozada por la guerra*. <https://www.unwomen.org/es/news/stories/2018/10/feature-sepur-zarco-case> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Paredes J., 2017, *El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio*, in «Corpus», n. 1, vol. 7. <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>.
- Quijano A., 1991, *Colonialidad y modernidad / racionalidad*, in «Perú Indígena», n. 29, vol. 13, pp. 10-22.
- Quijano A., Wallerstein I., 1992, *Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system*, in «International social science journal», vol. XLIV, n. 4, pp. 549-557.
- Quijano A., [1993] 2014, «Raza», «etnia» y «nación» en Mariátegui: cuestiones abiertas, in Quijano A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 757-775.
- Quijano A., 2000, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

- Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 777-832.
- Ribeiro D., 2017, *Lugar da fala*, Editora Jandaíra, San Paolo; trad. it. M. Paes, 2020, *Luogo di parola*, Capovolte, Roma.
- Ribeiro Corossacz V., 2024, *Lélia Gonzalez. Amefricanità e antropologia*, in A. Di Eugenio, S. Venturoli, V. Ribeiro Corossacz, E. Balletta (a cura di), *Pensare con Abya Yala. Pratiche, epistemologie e politiche dall'America Latina*, Editpress, Firenze.
- Ruiz-Navarro L. (a cura di), 2019, *Las mujeres que luchan se encuentran. Manual de feminismo pop*, Grijalbo, México.
- Santiago Guzmán de A., Caballero Borja E., González Ortuño G. (a cura di), 2017, *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, CLACSO, Buenos Aires.
- Segato R.L., 2013, *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Segato R.L., 2014a, *Peritaje Antropológico de Género para el Ministerio Público de Guatemala sobre la Causa del Caso Sepur Zarco*, Mujeres Transformando el Mundo, Municipio de El Estor, Ciudad de Guatemala.
- Segato R.L., 2014b, *El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad*, in «Estudios Feministas», Florianópolis, vol. 22, n. 2, pp. 593-616.
- Segato R.L., 2016, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid; tr. it. di M. Biagiotti e R. Granelli, *La guerra contro le donne*, Tamu, Napoli, 2023.
- Stengers I., 1997, *Cosmopolitiques (7). Pour en finir avec la tolérance*, Ediz. La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris; trad. it. di F. Montanari e L. Spaziant, *Cosmopolitiche*, Luca Sossella Editore, Roma, 2005.
- Xakriabá C., 2020, *Cura da Terra. Encontro Global das Mulheres Indigenas*, 5 de setembro. <https://curadaterra.org/pt/> (ultima consultazione: 1 ottobre 2025).
- Wade P., 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, New Wing, Somerset House, Strand, London.
- Zavaleta Mercado R., [1983], 2013, *El Estado en América Latina*, in Id., *Obra completa*, vol. II, Plural, La Paz.

