

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Dal multiculturalismo neoliberale alle differenze come forme di contenzioso L'ipotesi del meticcio in America latina

From the Neoliberal Multiculturalism to Differences as Forms of
Litigation. The Hypothesis of Metissage in Latin America

Maura Brighenti

Università di Bologna

maura.brighenti2@unibo.it

Verónica Gago

Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de San Martín

verogago76@gmail.com

ABSTRACT

La disputa sul meticcio comincia a giocare un ruolo fondamentale in America latina all'interno dei dibattiti modernisti sull'unità nazionale tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, per acquisire un'inedita diffusione globale negli anni ottanta e novanta del secolo scorso. Utilizzando gli scritti della sociologa boliviana Silvia Rivera Cusicanqui e dell'antropologa argentina, da tempo attiva in Brasile, Rita Segato, il saggio ricostruisce la vicenda storica e politica del meticcio in America latina. Le autrici mostrano come esso sia un concetto storico che ha funzionato come istanza di legittimazione tanto nel periodo dell'oppressione coloniale quanto successivamente nell'epoca della modernizzazione repubblicana. Esso rappresenta lo strumento per nascondere quando non cancellare il carattere originario dello Stato moderno; proprio per questo esso ha potuto svolgere un ruolo fondamentale sia nell'epoca del liberalismo sia in quella del neoliberalismo. Ma nel meticcio è contenuta anche una posta in gioco che può esprimere la pulsione radicalmente decolonizzatrice delle differenze come forme di contenzioso che abitano i complessi territori latinoamericani contemporanei.

PAROLE CHIAVE: Colonialismo; Modernità; Neoliberalismo; Razza; Meticcio

The dispute on métissage starts to play a fundamental role in Latin America inside the modernist debates about the national unity between the end of the XIX century and the beginning of the XX century, to later acquire an unprecedented global diffusion in the eighties and the nineties of the last century. Using the writings of the Bolivian sociologist Silvia River Cusicanqui and of the Argentinian anthropologist, who has long since been active in Brazil, Rita Segato, the essay reconstructs the historic and political happening of métissage in Latin America. The authors show that it is an historical concept which worked as an instance of legitimation both in the period of colonial oppression and later in the epoch of republican modernization. It represents the instrument to hide – if not to delete – the original character of modern State; for this reason it has been able to play a fundamental role in the epoch of liberalism as much as in the neoliberal one. However in métissage what is also at stake is that it can express the radically de-colonizing impulse of the differences as forms of litigation which inhabit the complex contemporary Latin American territories.

KEYWORDS: Colonialism; Modernity; Neoliberalism; Race; Métissage.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXV, no. 49, 2013, pp. 81-106

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4235

ISSN: 1825-9618



In America latina il meticciato è stato sia un'ipotesi di interpretazione del divenire del continente sia una realtà empirica di antagonismi e violenze. Ed è proprio l'intreccio tra queste due dimensioni – di volta in volta particolare, nelle diverse congiunture politiche, storiche, economiche e culturali – a consentirci di pensare lo statuto problematico di una serie di questioni che hanno attraversato e continuano ad attraversare le esperienze coloniali e postcoloniali latinoamericane: dalla razza al problema indigeno, dal ruolo delle donne alla costituzione dei territori nazionali e allo sfruttamento del lavoro. La stessa nozione di meticciato, tuttavia, ci permette anche di indagare il momento neoliberale, tanto nell'epoca del suo consolidamento e della sua egemonia, quanto in quella più attuale della sua crisi e del dibattito su un orizzonte «post-neoliberale».

È dunque attraverso un incrocio di prospettive e momenti che intendiamo pensare, in questo saggio, gli usi e il funzionamento dell'ipotesi del meticciato in America latina. Un'enfasi particolare sarà posta sulla critica e la necessità di andare oltre il problema della nazione, per pensare il passaggio dal multiculturalismo neoliberale alle forme contenziose della differenza.

La disputa intorno al meticciato comincia a giocare un ruolo fondamentale in America latina all'interno dei dibattiti modernisti sull'unità nazionale tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, per acquisire un'inedita diffusione globale nel corso degli anni ottanta e novanta del secolo scorso, quando si radica al centro delle teorie multiculturali, specialmente nordamericane. A partire da esperienze territoriali e campi teorici distinti, la sociologa boliviana Silvia Rivera Cusicanqui e l'antropologa argentina, da tempo attiva in Brasile, Rita Segato ne ricostruiscono la parabola concettuale, percorrendo un itinerario sorprendentemente comune. Nei loro scritti degli anni novanta, entrambe denunciano la funzione ornamentale e simbolica di un meticciato ormai pienamente inserito nelle retoriche multiculturali, come mero ornamento delle politiche neoliberali. All'invenzione di supposte minoranze, depositarie residuali di un'identità guardiana della natura e alla conseguente spoliatura della vitalità dei soggetti subalterni, nei loro scritti più recenti le autrici contrappongono nuove e potenti ontologie meticce che, incorporando la lunga storia dei corpi silenziati e arcaizzati, possono – crediamo – esprimere la pulsione radicalmente decolonizzatrice delle forme contenziose delle differenze che abitano i complessi territori latinoamericani contemporanei.

1. Il razzismo realmente esistente

Università di Brasilia, agosto 1998. Il respingimento di un ragazzo nero all'esame finale di dottorato da inizio a una lunga campagna che si tradurrà, più di dieci anni dopo, in una serie di provvedimenti contro la discriminazione raz-



ziale e nell'introduzione di quote di accesso riservato in settanta istituti di educazione superiore del Brasile: «quello che ho vissuto prima e dopo questa lotta non è lo stesso paese»¹. È di uno vero e proprio spartiacque che ci parla Rita Segato. Lo sconvolgimento biografico di una «persona bianca e straniera», abituata all'agiatezza di un'atmosfera conviviale e festiva – così distante dall'ossessione per l'omogeneità etnica e culturale respirata da giovane nel suo paese di origine (l'Argentina) –, si riflette nello sconvolgimento di una società che improvvisamente svela il proprio «carattere razzista», a lungo celato dietro la maschera orgogliosa di una democrazia armoniosa e meticcica:

«La *galeia geral* del verso di Caetano, il carnevale, l'antropofagia del modernismo brasiliano e una serie di pratiche e di forme di socialità con un'intensa convivenza tra le razze sono realmente caratteristiche di questa società nell'ambito della cultura. E tuttavia se osserviamo la distribuzione delle risorse – economiche, di accesso alla salute e all'educazione, alla casa e al lavoro – in quest'ambito la convivenza si disarmava e la società si divide. Il democratismo della cultura non corrisponde alla rigida gerarchia nella distribuzione di ogni tipo di beni e di risorse. La facciata di intensa convivialità nella scena culturale nasconde una realtà differente»².

È questa «realtà differente» a lungo occultata che Rita Segato comincia a indagare, mentre è attiva promotrice della campagna contro la discriminazione razziale. Intrecciando ricerca antropologica e militanza politica risponde così alle accese polemiche, diffuse a “destra” come a “sinistra”, sulle quote riservate ai neri per l'accesso all'educazione superiore: a chi, più tradizionalmente, invocando la meritocrazia e un «principio di selezione egualitario e cieco», nega semplicemente l'esistenza del razzismo e a chi, pur riconoscendo una certa soglia di discriminazione, coglie nelle politiche affermative il rischio di introdurre nella società brasiliana il germe del modello segregazionista statunitense³. La condivisione di questo secondo tipo di critica porta l'autrice a un'ampia riflessione sulla profonda differenza tra il razzismo dell'esperienza brasiliana e il razzismo dell'esperienza statunitense, cui sarebbero ispirate le politiche dell'identità e della differenza del multiculturalismo neoliberale.

A differenza del Brasile, negli Stati Uniti la partecipazione alla sfera pubblica sarebbe «mediata da affiliazioni etnico-nazionali fortemente gerarchizzate e percepite come originarie». È «lo sguardo di un bianco» a «distribuire e attribuire ruoli, funzioni e valori ai suoi “altri”». Ma l'elemento più rilevante, per Rita Segato, è che il carattere segregazionista del modello finisce per essere riprodotto non solo dalle «politiche di dominazione», ma anche da quelle «contestatrici», perché, per «rivendicare diritti», i popoli pensati come minoranze

¹ R.L. SEGATO, *Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana*, in «Casa de las Américas», 266/2012, pp. 43-60.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

etniche sono costretti a una doppia rinuncia: «rinunciare alle loro aspirazioni all'universalità», riservata «ai valori e alle produzioni del bianco» e rinunciare a pensarsi «fuori dal paradigma razziale»: «chi non parla in termini etnici non ha voce»⁴.

Tornando all'esperienza storica brasiliana, l'autrice osserva come mentre negli Stati Uniti c'è la «tendenza ad abolire il transito e l'ambivalenza», qui, al contrario, «è lasciato aperto il cammino per l'affiliazione ambigua, negoziata e cambiante» e «si dice che il colore sia aperto all'interpretazione»⁵. In questo senso, la nozione di multiculturalismo non si sovrappone «meccanicamente, essenzialisticamente ed emblematicamente a quella di «multietnico», ma è di «un ordine più complesso», come una sorta di «multiculturalismo senza etnicità» che, a sua volta, produce un «razzismo senza etnicità»⁶. Il razzismo in Brasile non si esprime, infatti, come «antagonismo tra “contingenti”», lotta «di un popolo contro un altro» o «aggressione tra gruppi belligeranti come negli Stati Uniti». Esso assume piuttosto la forma di «un'aggressione interpersonale virulenta, da persona a persona». E questo perché esso è «il prodotto di un'insicurezza ontologica» e di una «grande prossimità, intimità e persino identità con l'“altro” nero»:

«L'odio razzista in Brasile è il risultato dell'orrore causato da quel segreto molto intimo che pesa sulle famiglie: il crepuscolo della memoria della bisnonna nera, l'amore edipico per la balia nera violentemente represso. Il razzismo in Brasile è un'espurgazione che comincia dall'interno dell'essere "bianco", un timore (e una certezza) di essere stati in alcun modo contaminati. È in relazione con l'intimità, con la prossimità, non con la distanza etnica e con la paura dell'estraneo. La "bianchezza" in Brasile è impregnata di "negritudine"»⁷.

È con questa premessa che Rita Segato torna a difendere l'istituzione delle politiche contro la discriminazione razziale in Brasile, facendo però una precisazione fondamentale: non si tratta di politiche pensate per gli afro-discendenti, ma per i «neri». Seppure «il termine afro-discendente sia più elegante del termine nero», la questione rilevante non è la derivazione etnica, ma il colore, l'esibizione sui corpi dei «*segni* che ricordano e rimandano alla sconfitta storica dei popoli africani innanzi agli eserciti coloniali e alla loro successiva messa in schiavitù». In questo senso, non è neppure necessario aver vissuto, attraverso i propri antenati, *quella* storia, perché in ogni caso «il significante nero esibito sarà sommariamente letto *nel contesto di quella storia*». Non è «una determinazione del soggetto», ma «il contesto storico della lettura» a

⁴ R.L. SEGATO, *Identidades políticas/Alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global* (1999), in R.L. SEGATO, *La nación y sus otros*, pp. 37-69, p. 51.

⁵ R.L. SEGATO, *La monocromía del mito, o dónde encontrar África en la Nación* (s.d.), in R.L. SEGATO, *La nación y sus otros*, pp. 99-130, p. 108.

⁶ *Ivi*, p. 123.

⁷ *Ibidem*.



produrre e riprodurre le relazioni di dominio, violenza ed esclusione all'interno della lunga storia coloniale e postcoloniale latinoamericana⁸.

È con due domande fondamentali – che attraverseranno questo saggio fino alla fine – che Rita Segato intraprende il suo viaggio nella storia:

«La prima si può sintetizzare così: l'ideale dichiarato della *mixigenación* nei paesi latinoamericani è un mito ingannevole o un'utopia legittima? La seconda: le identità politiche transnazionali che emergono sotto pressione della globalizzazione sono realmente rappresentative delle forme di alterità che non appartengono ai centri che dirigono il processo della loro diffusione»⁹?

2. Colonialismo, liberalismo e populismo

Silvia Rivera Cusicanqui concettualizza il meticcio con una parola aymara: *ch'ixi*. La nozione contiene uno spiazzamento nella maniera di concepire il meticcio, da una critica radicale come dispositivo di subordinazione all'esplorazione del suo potenziale insorgente. Uno spiazzamento che non è solo concettuale, ma effetto di due questioni: le pratiche cui hanno dato luogo gli stessi movimenti del mondo popolare, da un lato e il dispositivo politico-intellettuale, al cui interno l'autrice lavora, dall'altro.

Come lei stessa afferma, nei suoi ultimi scritti appare dunque

«una riflessione teorica più profonda sul *potenziale insorgente del meticcio* (il *ch'ixi*) che non era del tutto chiara quando l'ho scritta per la prima volta. In contrasto con il *tono pessimista e solitario* delle mie prime diagnosi sul meticcio, le idee interpretative che ho qui ampliato trovano origine dalla ricca interazione nel/con il gruppo attivista El Colectivo 2 che, dal 2008, ha dato vita a ricerche e pubblicazioni che plasmano, teoricamente ed esteticamente, questa nozione fondamentale»¹⁰.

Torneremo più avanti sul doppio punto segnalato dall'autrice, la nozione del *ch'ixi* nella sua produttività teorica ed estetica. Nell'articolo *Mestizaje colonial andino. Una hipótesis de trabajo* (1993)¹¹ Silvia Rivera Cusicanqui affronta il tema per la prima volta. Elenca, all'inizio, i tre «momenti costitutivi» del meticcio in Bolivia, intendendo, per momento costitutivo, tanto il modo in cui prendono forma dei comportamenti collettivi che funzionano come *habitus*, e dunque su piani non discorsivi, quanto un orizzonte temporale, ovvero il modo in cui un'epoca si organizza intorno a una maniera di pensare la tradizione, il presente e la stessa idea di futuro. Si tratta di due punti metodologicamente chiave che l'autrice riprenderà successivamente con una duplice preoccupazione: la *diffidenza per la parola* e la posta in gioco della *modernità indigena* come

⁸ *Ivi*, p. 134.

⁹ R.L. SEGATO, *La monocromía del mito*, pp. 100-101.

¹⁰ S. RIVERA CUSICANQUI, *La identidad ch'ixi de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929*, in *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*, La Paz, El Colectivo 2, 2011, pp. 9-20.

¹¹ S. RIVERA CUSICANQUI, *Mestizaje colonial andino. Una hipótesis de trabajo* (1993), in S. RIVERA CUSICANQUI, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, La mirada salvaje, 2010, pp. 64-114.

progetto di lunga temporalità. Due preoccupazioni che articolerà intorno a un'esplicita esigenza decolonizzatrice.

Ma torniamo alla prima ipotesi di lavoro degli inizi degli anni '90. Tanto l'identità india quanto quella meticcica e la *q'ara* (bianca) sono definite dalla «loro mutua opposizione sul piano culturale-civilizzatore» che struttura la polarità nativi *versus* occidentali. A risultare chiaro, per Silvia Rivera Cusicanqui, è che tutte le identità sono strutturate dal «fatto coloniale»¹². All'interno degli «strati meticci» si apre, tuttavia, una vera e propria proliferazione di identità che «riproducono, come in molteplici specchi deformanti, le identità articolate intorno al nativo e all'europeo». Così, ad esempio, la distinzione tra meticcio e *cholo* funziona come una polarizzazione interna tra strati intermedi. Dal XVIII secolo emerge dunque un «lessico classificatorio differenziato (*abigarrado*)»¹³ in cui, se a sovrapporsi sono quattro tipi di gerarchie (di casta, di status, culturale e di classe), si delineano però anche nuove tipologie: l'indio è associato al contadino o il *cholo* alla classe lavoratrice, ecc. In questo modo il binarismo nativo/occidentale si scompone in una serie molto più numerosa e complessa.

Il primo momento del meticciato è quello in cui l'«orizzonte coloniale» si organizza come violenza e segregazione. Si tratta di un *meticciato di sangue*, la cui origine è lo stupro delle donne indigene. Sono le donne indigene che partoriscono «*mesticillos*» come frutto degli abusi dei colonizzatori e generano coloro i quali non avranno «luogo né nella società spagnola né in quella indigena»¹⁴. È una duplice discriminazione quella che Silvia Rivera Cusicanqui mette in luce come paradosso della società coloniale: da una parte, la società indigena si patriarcalizza per preservarsi dal drenaggio delle donne a opera dei conquistatori e, dall'altra, gli uomini meticci – figli delle donne stuprate – sono discriminati ancora più drasticamente nell'*ayllu*.

Ma già in quest'origine violenta del meticciato l'autrice mette in evidenza quello che chiama «il segno della posta in gioco femminile»:

«È il fatto che le prime generazioni meticce manchino quasi completamente di referenti paterni e siano immesse in una complessa posta in gioco femminile per la sopravvivenza nelle durissime condizioni di una società coloniale a indurre queste donne a ricreare una serie di norme di comportamento collettivo, di pratiche rituali,

¹² *Ivi*, p. 66.

¹³ La parola in castellano è *abigarrado* e nell'uso che ne fa Silvia Rivera Cusicanqui diventa sinonimo di *ch'ixi*, vale a dire di una singolare concezione del meticciato. La nozione di *abigarrado* proviene dal modo in cui il sociologo boliviano René Zavaleta Mercado ha caratterizzato la formazione sociale dei paesi come la Bolivia come una sovrapposizione disarticolata di varie società, vari tempi storici, varie concezioni del mondo, vari modi di produzione di soggettività e varie strutture di autorità e di autogoverno (si veda L. TAPIA, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz, Muela del Diablo-CIDES, 2002). Per Silvia Rivera Cusicanqui, che è estremamente legata a Zavaleta Mercado, l'*abigarrado* dà conto di una complessa forma ricombinatoria, che non espelle dal suo interno né il contraddittorio né l'antagonistico. Da questo punto di vista si tratta di una torsione particolare dell'idea di differenza.

¹⁴ S. RIVERA CUSICANQUI, *Mujeres y estructuras de poder en los Andes. De la etnohistoria a la política*, in S. RIVERA CUSICANQUI, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, pp. 179-201, p. 192.



di regole endogamiche e di meccanismi legittimi di circolazione dei beni e dei coniugi che finiscono per costituire una “terza repubblica” che fa da ponte tra la società spagnola e quella indigena»¹⁵.

È esattamente questa sopravvivenza dura, violenta e carica di discriminazione a essere cancellata da un'ideologia ufficiale del meticciato che prospetta «una supposta sintesi, armoniosa, tra culture». «La realtà vitale racchiusa nella posta in gioco femminile del meticciato» implica al contempo strategie economiche e coniugali esogamiche che permettono alle donne, nella loro maggioranza madri sole o seconde di uomini spagnoli, di andare avanti mentre si accuisce la violenza domestica «con l'intensificarsi delle pressioni acculturatrici sulle famiglie». Si produce pertanto un «duplice processo di colonizzazione, culturale e di genere, che marchierà a fuoco tutte le generazioni del meticciato coloniale andino»¹⁶.

Da questo primo orizzonte coloniale emerge dunque un'ambivalenza radicale: da un lato le donne trasformate in oggetto di scambio non reciproco tra comunità e colonizzatori, dall'altro le loro poste in gioco e le loro strategie innanzi a un meticciato che ha origine con lo stupro massiccio contro di loro. Il meticciato è dunque inesorabilmente una violenza e non un'amalgama conciliante. Al contempo, in questa violenza coloniale che segna costitutivamente l'origine del meticciato c'è tutta una economia delle relazioni, delle trame familiari e delle forme di negoziare legittimità e scambi. Un'economia che esprime modalità di resistenza grazie all'attività delle donne che, esposte alla violenza più di ogni altro, sfidano il loro ruolo in quanto subordinate. Il ruolo di traduzione giocato dalle donne nell'ampliamento dei territori e nella produzione di zone liminari sostiene e approfondisce una dualità non manichea, propria di un paesaggio *differenziato* come arena di antagonismi e seduzioni.

È in questa posta in gioco che Silvia Rivera Cusicanqui situa un primo passaggio del potenziale insorgente del meticciato:

«È esattamente la duplice natura di questo fenomeno che ci permette di metaforizzarlo come una “posta in gioco” femminile che ogni generazione realizza attraverso un incalcolabile numero di sofferenze e conflitti culturali *mediante cui si rinnovano al contempo il rischio e la potenzialità del meticciato per la creazione di alleanze sociali più ampie*»¹⁷.

Un secondo momento è quello dell'«orizzonte liberale» (XIX secolo), al cui interno si cerca di fondere liberalismo e cittadinanza. Per Silvia Rivera Cusicanqui si tratta di un'offerta di cittadinanza «precaria e fallace, con una minaccia permanente di esclusione»¹⁸. In riferimento a quest'epoca, l'autrice pone

¹⁵ *Ivi*, p. 194.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 195.

¹⁸ S. RIVERA CUSICANQUI, *Mestizaje colonial andino*, p. 87.

di nuovo l'accento su una sorta di duplice morsa a opera dei meticci come contraddizione tra il mondo oligarchico repubblicano (allineato all'economia esportatrice e a una riforma culturale eurocentrica) e i settori meticci e indigeni che «mediante le loro pratiche produttive e mercantili si orientano invece ai circuiti del mercato interno ereditati dai cicli espansivi della miniera di Potosí»¹⁹.

Il simbolo di questa *cultura meticcica affermativa ed espansiva* è la *chichería* che si sviluppa, soprattutto a Cochabamba, come un'esperienza di confluenza tra meticciato e mercato interno con effetti di cittadinanza. L'elaborazione di questa bevanda tradizionale, la *chicha*, ha reso possibili tanto un'autonomia materiale dei settori meticci coinvolti nella produzione quanto una mediazione simbolica tra i settori oligarchici e i lavoratori che s'incarna nella

«imprenditrice e produttrice che tutti preferivano vedere come una sorta di madre simbolica, poiché la sua attività e il suo affetto generavano il contesto dove tale fraternità tra diseguali era resa possibile»²⁰.

Tuttavia anche questo spazio resta mistificato se non si contestualizza, all'interno delle difficoltà della produzione domestica, la presenza femminile nelle economie urbane.

Come nel caso del mercato interno della coca – che resta nelle mani della plebe ma è «prosciugato in modo parassitario» dall'oligarchia –, si cerca di eliminare le fonti di accumulazione e prosperità, sia nei termini del sabotaggio di una fonte di autonomia economica per i settori popolari, sia in virtù del terrore degli influssi anarchici e dei gruppi artigianali che si stavano cominciando a organizzare «per vivere all'esterno dell'orizzonte culturale capitalistico delle élite imprenditoriali». La catena degli atti civilizzatori sulla massa dei minatori si è poi avvalsa di una guida operaia sempre più meticcica e occidentalizzata²¹.

Le riforme del momento liberale cercano di generalizzare la razionalità dell'individuo proprietario e producono una nuova ondata di espropri delle terre indigene:

«All'interno di questo processo di transculturazione, e nelle sue molteplici tappe intermedie, certi strati *cholos* hanno riprodotto, in forma celebrativa e positiva, condotte e pratiche di convivenza andina e forme di reciprocità e potere rituali, per renderle compatibili con quei caratteri che apparivano all'inizio come i talismani maligni della cultura degli invasori: il denaro, il mercato, la religione cattolica»²².

Ma a riapparire in un altro modo, nel momento liberale come nell'attualità, è anche la posta in gioco femminile messa in luce a proposito dell'orizzonte coloniale:

¹⁹ *Ivi*, p. 80. Per un'analisi più dettagliata si veda il libro-catalogo: S. RIVERA CUSICANQUI - EL COLECTIVO 2, *Principio Potosí Reverso*, Madrid, Museo Reina Sofía, 2010.

²⁰ S. RIVERA CUSICANQUI, *Bircholas*, La Paz, Mama Huaco, 2001, p. 15.

²¹ S. RIVERA CUSICANQUI, *Mestizaje colonial andino*, p. 85.

²² S. RIVERA CUSICANQUI, *Mujeres y estructuras de poder en los Andes*, p. 195.



«Anche in questo processo si configura una società polarizzata che divide il mondo *differenziato* e variopinto del meticciato intorno a due universi di riferimento: la parentela matrilineare che lo articola con il mondo indio e la parentela patrilineare che lo lega al processo di acculturazione e approssimazione subordinata al mondo degli stranieri e dei creoli. L'altra faccia di questa posta in gioco femminile è pertanto una difesa ostinata e multisecolare di un'identità differenziata che si esprime con chiarezza nella cultura *chola* andina, una cultura che, nella sua articolazione esplosiva con la proposta rivendicativa indigena, delinea attualmente una promessa e un rischio: aprire una dimensione democratica, pluralista e decolonizzatrice sulla questione delle identità collettive o, al contrario, chiudere questa possibilità nel nome di un progetto revansista e sterile che consiste nell'appropriarsi dello Stato coloniale senza decolonizzarlo dall'interno»²³.

Infine, l'orizzonte populista, con la produzione del meticcio come figura chiave di una «comunità immaginaria» che, per Silvia Rivera Cusicanqui, prolungherà l'orizzonte razzista coloniale sotto nuovi linguaggi e sotto nuove forme. I protagonisti della rivoluzione del 1952²⁴ sono stati, insieme al proletariato delle miniere e alle masse anonime di artigiani e operai urbani, i meticci di Cochabamba che hanno creato il mercato interno della *chicha*²⁵. Poi è arrivato quello che Zavaleta ha chiamato lo «stupore» delle masse:

«la rinuncia paradossale o l'espropriazione del loro trionfo rivoluzionario a favore della conduzione di gruppi intermedi meticci-creoli "civilizzati" che, mediante secoli di persuasione e propaganda culturale, sono finiti per essere visti come gli unici in grado di comprendere la cosa pubblica, appropriandosi così, come per diritto ereditario, della sfera della politica e dello Stato. Perversa divisione del lavoro di tutte le riforme e le rivoluzioni in Bolivia: gli uni mettono i morti, gli altri mettono i governanti»²⁶.

Se l'obiettivo del nazionalismo rivoluzionario è quello di continuare e completare la cittadinanza che il periodo liberale aveva cominciato, l'inclinazione con cui lo persegue mostra, ancora una volta, la violenza con cui la storia della resistenza anticoloniale è riscritta e appropriata:

«reinventare il passato per spurgare da esso ogni traccia della vitalità propria della causa anticoloniale indigena e iniettarvi un immaginario territoriale meticcio e nazionalista»²⁷.

Una delle istituzioni chiave dell'inquadramento delle masse popolari all'interno di questo progetto di cittadinanza occidentale è il sindacato. La ca-

²³ *Ivi*, p. 196.

²⁴ La Rivoluzione nazionale del 1952 incarna il progetto modernizzatore per la Bolivia del XX secolo. La crisi del modello oligarchico di dominio si accentua nel momento in cui emerge il Movimento Nacionalista Revolucionario (MNR) che, a sua volta, aggruppa un movimento sociale policlassista con una serie di movimenti ribelli precedenti. Il MNR ha portato avanti un programma di modernizzazione economica e politica i cui pilastri principali sono stati la nazionalizzazione delle miniere, la riforma agraria e il suffragio universale. Per un'analisi della stessa autrice si veda: S. RIVERA CUSICANQUI, *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Hisbol - CSUTCB, 1984.

²⁵ In questa linea possiamo leggere la reinterpretazione dei fatti del '52 di Mario Murillo (M. MURILLO, *La bala no mata sino el destino. Una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia*, La Paz, Plural Editores, 2012).

²⁶ S. RIVERA CUSICANQUI, *Mestizaje colonial andino*, p. 91.

²⁷ *Ivi*, p. 92.

tena degli atti civilizzatori sulla massa dei minatori si è poi avvalsa di una conduzione operaia sempre più meticcia e occidentalizzata, di modo che non possiamo comprendere il consolidamento della COB (Central Obrera Boliviana) senza la distruzione delle federazioni operaie libertarie e «l'imposizione di forme clientelari di subordinazione da parte di una cupola operaia-meticciata su proletariato coloniale in prevalenza indigeno»²⁸. Una trasformazione e un inquadramento dall'alto in cui s'inscrive l'esclusione delle donne e degli indios dalla Central Obrera. Il sindacato si afferma dunque come istanza pedagogica e secolarizzatrice che si differenzia, superandole, dalle forme democratiche degli *ayllus* ed esige la trasformazione degli indios in lavoratori:

«Anche se nell'altopiano il sindacato è stato assunto e reinnestato nella tradizione del governo etnico, le contraddizioni si sono rese visibili, come testimoniato dal degrado clientelistico e dal "pongueaje politico" denunciato dal movimento katarista negli anni '60»²⁹.

3. Il meticciato: traduzione e veleno

Alcuni anni dopo, Silvia Rivera Cusicanqui scrive una nuova versione del suo articolo³⁰. Questa volta lo intitola direttamente *En defensa de mi hipótesis del mestizaje colonial andino* (1996). A mediare tra i due testi è la lettura del Gruppo di Studi Subalterni dell'India, che la stessa Silvia Rivera Cusicanqui contribuirà a tradurre in castigliano³¹. Dal confronto con gli studi subalterni, l'autrice trae alcuni spunti che la portano a reinterpretare la lettura di come il meticciato aveva funzionato nel discorso multiculturale degli anni ottanta e novanta. In particolare, le permette di esplorare più a fondo il legame tra le ideologie e le condotte, gli immaginari e i gruppi sociali nella loro strutturazione come «stratificazione postcoloniale». È a partire da questa premessa che Silvia Rivera Cusicanqui ritorna su quella «diffidenza per la parola» che, se resta fondamentalmente legata alla retorica cittadino-liberale del momento liberale, ora le serve per sottolineare le funzioni ideologiche del *discorso del meticciato* associato alla modernizzazione nelle élite repubblicane colte. Osserva, quindi, come il discorso del meticciato non possa essere considerato come sovrastrutturale, mostrando piuttosto una produttività del tutto centrale: costruisce identità, organizza diverse strategie di ascesa economica, regola condotte matrimoniali e nutre immaginari collettivi. Mediante il discorso del meticciato si rinnovano così le linee di gerarchizzazione coloniali che avevano fatto valere, implicita-

²⁸ S. RIVERA CUSICANQUI, *Bircholas*, La Paz, Mama Huaco, 2001, p. 108.

²⁹ S. RIVERA CUSICANQUI, *Mestizaje colonial andino*, p. 96.

³⁰ Silvia Rivera scrive questa nuova versione dell'articolo per presentarla in un seminario organizzato da Alison Spedding che l'autrice ringrazia per averle espresso una critica sull'«essenzialismo razziale» che sarebbe celato nella parola *meticciato*.

³¹ S. RIVERA CUSICANQUI – R. BARRAGÁN (eds), *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Saphis-Aruwiyiri, 1997.



mente, come criteri differenziali questioni quali il luogo di nascita, la condizione tributaria dei padri, la lingua materna, la classificazione minuziosa del colore della pelle e del modo di vestire, e infine, l'itinerario migratorio e occupazionale.

L'eredità del momento coloniale è resa effettiva da un modello di «colonialismo interno»³² che agisce sulle identità postcoloniali mediante disgiunzioni, conflitti e una trama complessa di elementi affermativi e di autonegazione. E, ancora una volta, nessuno è escluso: dagli indigeni, agli strati variopinti del *cholaje* e del meticcio e perfino ai settori bianchi:

«L'ipotesi del "meticcio coloniale andino" che ho sviluppato nel 1993 credo tenesse conto, anche se forse in modo embrionale, delle ambiguità inerenti a queste forme "scisse" della narrazione sull'identità. La mia esplorazione della tematica del "meticcio" ha cercato di svelare le risonanze razziste occultate nel termine, a partire dal suo sdoppiamento nella nozione di "*cholaje*" e dalla molteplicità dei termini intermedi che facevano allusione a contesti di interazione molto precisi, ma al contempo restii alla razionalizzazione».

Muovendo da questa serie di disgiunzioni Silvia Rivera Cusicanqui giunge alla conclusione che l'ambiguità è l'unico carattere in comune condiviso dalle identità in Bolivia:

«È tuttavia nel caso del discorso del "meticcio" che l'ambiguità raggiunge livelli schizofrenici, divenendo un eloquente esempio delle *split narratives* (narrazioni scisse) che secondo Bhabha caratterizzano la formazione dei soggetti nelle società postcoloniali. Di fatto, le narrazioni scisse del meticcio non mettono in dubbio – ma prima di tutto prolungano – il discorso monologico del Soggetto-Nazione, un altro costruito tipico delle élite modernizzatrici repubblicane»³³.

Il contrappunto per pensare le funzioni razziste del discorso dominante è la «strategia inclusiva della narrazione» che l'autrice legge nel manifesto *La voz del campesino* di Luis Cusicanqui (1929)³⁴. In questo testo – ripubblicato di recente, ma che Silvia Rivera Cusicanqui legge da tempo – la strategia è quella di sovvertire

«il disprezzo del discorso dominante mediante un processo di autoaffermazione inclusiva che va dall'indio al contadino al meticcio povero, trasformando il primo nel soggetto guida della decolonizzazione e della lotta di classe».

Questa forma di comprendere in un unico discorso una serie di identità che erano permanentemente segmentate e differenziate con l'obiettivo di multipli-

³² L'autrice riprende il termine di «colonialismo interno» dal sociologo messicano Pablo González Casanova. Si veda: P. GONZÁLEZ CASANOVA, *Sociología de la explotación*, México DF, Siglo XXI Editores, 1975.

³³ S. RIVERA CUSICANQUI, *El defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino*, in S. RIVERA CUSICANQUI, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, pp. 115-135, p. 117.

³⁴ S. RIVERA CUSICANQUI, *La identidad ch'ixi de un mestizo: en torno a un manifiesto anarquista de 1929*.

care le gerarchie propone, al contrario, un modo inclusivo di fare giocare le identità in una composizione eterogenea e compatta al contempo.

Questo tipo di strategia di narrazione politica permette all'autrice di radicalizzare la critica del ruolo segregazionista che ha avuto il discorso del meticcio. Attraverso la classificazione di meticcio, infatti, le élite colte del periodo coloniale come degli inizi della repubblica impongono diversi modi di dipendenza dallo Stato e, come afferma Silvia Rivera Cusicanqui, «condotte di vassallaggio politico». In altre parole, il meticcio conteneva una valenza tributaria che è stata tradotta nei termini di una soggezione allo Stato. Non a caso, il termine meticcio comincia a essere usato ufficialmente nei censimenti del XVIII secolo:

«questa condizione ricordava a chi era così designato che nessuno sforzo di mimesi e arrivismo culturale gli sarebbe bastato per liberarsi completamente del pagamento dei tributi e delle esazioni coloniali»³⁵.

In quel secolo, segnato dalle ribellioni di Tupac Amaru e Tupac Katari, i gruppi meticci svolgono un ruolo importante tanto nella «traduzione e nell'universalizzazione delle domande ribelli quanto nel tradimento che ha avvelenato dall'interno l'ampia gamma di alleanze andine che la ribellione aveva riunito»³⁶. Ma sarà il momento successivo, il XIX secolo liberale, a consolidare la cittadinanza come guardaroba necessario di una polis che si pretende maschile e occidentale. Giunti a questo punto, al discorso del meticcio è demandato il compito di integrare solo per escludere, di accettare per consolidare forme di segregazione. E, infine, un secolo dopo, quando ormai il processo inaugurato nel 1952 diventa egemonico, il meticcio si afferma come discorso puramente celebrativo, ideologia ufficiale della comunità immaginaria che cerca di costruire una nazione moderna e integrata. Il discorso del meticcio del momento populista è la punta di lancia dell'azione civilizzatrice che si avvale del sindacalismo, della scuola e del clientelismo politico come strumenti di omogeneizzazione e costruzione identitaria.

La celebrazione del meticcio come mito compatibile con l'idea di uomo nuovo capace di fondare una comunità territoriale nazionale che superi la comunità della parentela ancestrale e pre-nazionale lo trasforma nella figura prediletta del nazionalismo rivoluzionario. È questo meticcio ideale, che lascia indietro le sue appartenenze comunitarie, a essere consacrato come protagonista della «comunità immaginaria». Per Silvia Rivera Cusicanqui il discorso del meticcio completa qui la sua funzione civilizzatrice, nella proposta di una terza razza-cultura su cui poggiano gli aneliti, nutriti dalla scienza come dall'immaginario nazionalista, del dissolvimento del conflitto in esseri armoniosi disposti alla modernità. Parallelamente, dalla letteratura, la figura del meticcio è nega-

³⁵ S. RIVERA CUSICANQUI, *El defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino*, p. 120.

³⁶ *Ivi*, p. 121.



tivizzata come l'indesiderabile, svergognato e traditore, violento e sterile, come accade nelle narrazioni di Alcides Arguedas³⁷.

4. Sintomo e segno: politicizzare la razza

Comunità immaginarie: il silenzio che pesa sulla razza non è di certo, per Rita Segato, patrimonio esclusivo dell'allegoria nazionale brasiliana, ma condizione comune del paesaggio latinoamericano. Basti guardare alle retoriche discorsive delle istituzioni argentine contro la discriminazione, che, in nome di un «perverso politicamente corretto» cancellano la forza di un *nome* e, con esso, «le piste che potrebbero permettere la costruzione di un futuro coerente con un passato disorientato dalla forza dell'intervento coloniale»³⁸. Un silenzio che è dunque *sintomo* della profonda continuità che lega le formazioni nazionali latinoamericane al loro passato coloniale, della persistenza di quella «colonialità del potere» che, avendo trovato la propria origine nella Conquista d'America, continua in forme diverse, ma non meno brutali, a disegnare le relazioni sociali e politiche nella contemporaneità postcoloniale.

È a partire da questa premessa che Rita Segato – attenta lettrice del sociologo peruviano Anibal Quijano³⁹ – ricostruisce i violenti processi di produzione dell'*altro* impliciti nella logica binaria della modernità coloniale, per insistere sul loro carattere «pienamente storico», e dunque in costante trasformazione. Segno fondamentale di quella storia (al di là dei termini utilizzati nelle diverse congiunture), anche la razza si trasforma, per raggiungere la sua piena «autonomia» con la formazione delle repubbliche indipendenti e l'abolizione formale della schiavitù. Se durante la vigenza del regime economico schiavistico «la razza non bastava per fissare la posizione delle persone nel sistema ed era la legislazione economica a stabilire chi permaneva soggetto alla schiavitù, chi si trasformava in “liberto” e in quale maniera», con la sua abolizione la razza diventa «canone invisibile e addirittura innominabile». Ciò non significa che viene meno il carattere fondamentale economico che la differenza secondo criteri razziali aveva fin dall'origine dell'impresa coloniale, al contrario esso si affina, divenendo una sorta di «copione che organizza le scene da dietro le quinte»:

³⁷ Da questo punto di vista, il testo più emblematico di Arguedas (1879-1946) è *Pueblo enfermo*, dove, ricorrendo a un linguaggio medico-scientifico, il meticcio ha una caratterizzazione totalmente negativa, con le facoltà di un minore d'età e prodotto di una sorta di deviazione razziale, una sintesi del peggio del bianco e dell'indio.

³⁸ R.L. SEGATO, *Los cauces profundos de la raza latinoamericana. Una relectura del mestizaje*, in «Crítica y Emancipación», 3/2010, pp. 11-44, p. 24.

³⁹ Si veda in particolare A. QUIJANO, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. LANDER (ed), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005.

«La premessa che il mondo deve essere necessariamente gerarchico e razzializzato (indipendentemente dai contenuti concreti che la razzialità assume nei differenti casi) opera, naturalizzata, nei sistemi di autorità e in quello che, celato da istituzioni presunte democratiche, chiamiamo oggi “razzismo istituzionale”, dando origine, come epifenomeno, alla distribuzione diseguale di risorse e diritti. La subordinazione non è mai stata così esclusivamente razziale come nella modernità avanzata, quando la razza agisce nel mondo trasformata in fantasma, dietro le regole e i nomi»⁴⁰.

Oramai fantasma «extralegale», la razza finisce per retroagire anche sugli stessi soggetti razzializzati, per i quali è spesso più facile adeguarsi al *silenzio* che pensarsi «imprigionati in un altro sociale disegnato dall'attribuzione razziale». Perché, si chiede Rita Segato, è così difficile per i neri narrare il momento in cui «si scoprono neri»? Da Franz Fanon a Jean Améry/Hans Meyer non avrebbe avuto luogo uno spontaneo «desiderio di differenza o riconoscimento», ma piuttosto la dolorosa esperienza della scoperta che «struttura e alterità sono coetanee e che, pertanto, per soggetti così segnati non resta che esistere nella grammatica sociale come alterità»⁴¹.

Se per i soggetti resi *altri* è così difficile riconoscersi come tali, anche per le élite che amministrano gli Stati e danno forma alle culture nazionali quella con la differenza è una relazione complessa. In un ambiguo amalgama di «alterofilia» e «alterofobia», le stesse élite repubblicane finiscono spesso per appropriarsi strategicamente dei simboli dell'alterità per rendere visibile il controllo esercitato «sui territori socio-politico-geografici che i loro “altri” abitano»: un «esplicito *ius primae noctis* simbolico», per «nazionalizzare, nel senso di “espropriare”, le icone culturali dei gruppi sottoposti al dominio della loro amministrazione» e «includere nella loro araldica i simboli dei territori appropriati»⁴².

Questo processo di «etnicizzazione» e «folclorizzazione» delle élite ha interessato diverse tipologie e diverse fasi dei progetti di costruzione statale-nazionale. Lo ritroviamo, ad esempio, nel momento repubblicano descritto da Silvia Rivera Cusicanqui in riferimento alla Bolivia – ma estendibile più in generale ai paesi andini – con la diffusione di un modello di cultura che, anni dopo e con certa sprezzante ironia, José Carlos Mariátegui avrebbe definito «nazionalismo esotico»⁴³. Ma è il caso anche dell'Argentina e della relazione che la sua élite agro-esportatrice intrattiene con la *gauchesca*, così ben narrata in uno

⁴⁰ R.L. SEGATO, *Los cauces profundos de la raza latinoamericana*, p. 34.

⁴¹ R.L. SEGATO, *Raza es signo*, p. 139. L'autrice fa riferimento a F. FANON, *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro* (1952), Marco Tropea, Milano, 1996 e a J. AMÉRY, *Cuánta patria necesita un hombre* (1977), in *Más allá de la culpa y de la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

⁴² R.L. SEGATO, *Raza es signo*, pp. 138-139.

⁴³ J. C. MARIÁTEGUI, *Lo nacional y lo exótico* (1924), in J. C. MARIÁTEGUI, *Mariátegui Total*, Lima, Amauta, 1994, vol. I, p. 289.



splendido libro di Josefina Ludmer⁴⁴. Dai progetti oligarchico-conservatori della seconda metà del XIX secolo a quelli dal volto progressista e includente dei primi decenni del XX secolo, come le tesi del celebre *Casa-grande y senzala* di Gilberto Freyre, a lungo egemoniche in Brasile, e del *movimento antropofagico* ispirato a Oswald de Andrade⁴⁵. A entrambi Rita Segato muove una critica spietata in cui, a emergere, è ancora una volta la perversità del *silenzio*. L'utopia meticciosa del modernismo brasiliano non sarebbe che «un percorso in direzione della bianchezza, omogeneizzatore e dunque etnocida». E dietro all'idea di un'unificazione nazionale «come risultato di un amalgama di società» si produce, di fatto, «l'oblio dei suoi lignaggi costitutivi»:

«la sua bussola punta al Nord, al "progresso", alla modernizzazione di una nazione che, nel meticcioso, si distaccherà da una parte della sua ancestralità e rinuncerà al suo passato»⁴⁶.

Le tesi di Gilberto Freyre, prosegue Rita Segato

«affermano la positività della cattura – del sequestro, dello stupro, dell'appropriazione, del divoramento – dell'africano e dell'indigeno a opera della cupidigia e della lussuria portoghese»⁴⁷.

L'«allegoria modernista dell'antropofagia» è, dunque, in conclusione la massima espressione di un meticcioso “dall'alto” che se «per digestione darà origine a un popolo nuovo», «*dimentica di dire* qual è l'organismo che processa tutti gli altri nella sua digestione violenta»⁴⁸.

Dimentica di dire: mediante la critica dell'allegoria antropofagica brasiliana Rita Segato svela un arcano di grande importanza: il *silenzio sulla razza* è il *silenzio sull'origine* della nazione, sull'*origine* della forma-Stato moderna. Svelato l'arcano e mutato il campo di analisi ai processi di produzione della territorialità neoliberale contemporanea, l'autrice introduce un nuovo campo polemico, questa volta con le tesi di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe e, in particolare, con il loro uso della nozione di «catena di equivalenze» per leggere la formazione di identità nuove e contingenti all'interno del campo politico contemporaneo»:

«[La nozione di catena di equivalenze] suppone che la gestazione dell'identità politica che andrà a sovradeterminare la posizione del soggetto è stata scavata dal basso verso l'alto, in un patto progressivo che trova origine nelle offensive dei soggetti in un processo attivo di identificazione e nel plasmarsi delle identità [...] La difficoltà risiede nel fatto che il montaggio della complessa scena della politica sembra basarsi sulla concezione di un *soggetto-origine* della deliberazione e della sutura di alleanze

⁴⁴ J. LUDMER, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1988.

⁴⁵ G. FREYRE, *Padroni e schiavi. La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale* (1933), Torino, Einaudi, 1965 e O. DE ANDRADE, *La cultura cannibale. Da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999.

⁴⁶ R.L. SEGATO, *Los cauces profundos de la raza latinoamericana*, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 36.

progressive. Se, da un lato, possiamo e dobbiamo enunciare questo soggetto della produzione di identità, non possiamo farlo tuttavia in un vuoto di interpellazione. Si dovrebbe tentare una critica dell'origine, nel senso di Derrida, o una critica dell'esperienza nel senso di Foucault»⁴⁹.

Se il problema dell'*origine* sembra essere ignorato anche nell'ampio dibattito critico europeo della seconda metà del secolo scorso⁵⁰, *parlare di razza* significa, per Rita Segato, ricondurre le differenze e i soggetti alla lunga storia conflittuale che li ha prodotti. La *razza è segno*, «indice del soggiacere di un vettore storico e pulsante come popolo, come soggetto collettivo vivo e non più "oggetto"», come vorrebbero le «operazioni classificatorie» derivate dalla nozione di «etnicità»⁵¹. Per questo «diventa strategicamente inefficace difendere l'autonomia in termini di relativismo culturale». Al centro della prospettiva di Rita Segato non vi è l'«interculturalità», oggi ampiamente promossa nell'ambito del multiculturalismo globale, ma l'«inter-storicità», ovvero il «pluralismo storico». Se il «relativismo culturale» pensa la cultura come «referente di identità fisso, inerte e immune al tempo», il pluralismo storico «colloca il progetto storico di un popolo come vettore centrale della differenza» e pensa le identità «come mobili e instabili, prodotte e trasformate storicamente». Adottando la prospettiva del pluralismo storico possiamo, infine, intendere perché anche «la stessa idea di meticciato abbia avuto diverse concezioni e valori e si mostri così permeabile»⁵². Ci ritorneremo più avanti. Intanto, emerge nella riflessione di Rita Segato una nozione di «popolo» che non indica né il soggetto mediante il quale una nazione si autorappresenta come unitaria né tantomeno il risultato di una serie di equivalenze che nello Stato finiscono per trovare il loro esito ultimo⁵³. Da questo punto di vista, la prospettiva del «pluralismo storico» si contrappone tanto alla «dominazione statale» quanto al «discorso universale dei Diritti Umani delle Nazioni Unite»⁵⁴. Un'avvertenza fondamentale è dunque che non bisogna guardare al paesaggio nazionale come a una «realità già deliberata e chiusa», ma piuttosto come a «uno spazio di deliberazione e frammenta-

⁴⁹ R.L. SEGATO, *Raza es signo*, pp. 140-141.

⁵⁰ Per due tra le numerose e diverse letture in questo senso rimandiamo a E. DUSSEL, *L'occultamento dell'altro. All'origine del mito della modernità. Conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli*, Celleno, La piccola editrice, 1993 e a G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale. Verso la storia di un presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004.

⁵¹ R.L. SEGATO, *Los cauces profundos de la raza latinoamericana*, p. 26.

⁵² *Ivi*, pp. 35-36.

⁵³ Su questa critica a Ernesto Laclau, si vedano M. BRIGHENTI – S. MEZZADRA, *Il laboratorio politico latinoamericano. Crisi del neoliberalismo, movimenti sociali e nuove esperienze di governance*, in M. BALDASSARRI – D. MELEGARI (eds), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, ombre corte, 2012, pp. 299-319 e V. GAGO – D. SZTULWARK, *Discutir lo político en Laclau*, 2012 (disponibile on-line: <http://www.uninomade.org/discutir-lo-politico-en-laclau/>).

⁵⁴ R.L. SEGATO, *Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*, in K. BIDAISECA – V. VASQUEZ LABA (eds), *Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot, 2010.



zione storica», in cui si sovrappongono, più che comporsi, «varie trame e vari tempi»: uno spazio «eterogeneo», per riprendere Partha Chatterjee⁵⁵.

5. Per una critica della modernità politica

Le nozioni di «spazio eterogeneo» e «pluralismo storico» possono essere comprese solo a partire da una critica radicale della modernità e di quel suo fondamento binario su cui si sono costituite, riprodotte e affinate le istituzioni e le tecnologie di dominazione, di esclusione e di disciplinamento che caratterizzano, oggi, quello che Rita Segato definisce il paradigma territoriale neoliberale.

Il mondo moderno è il «mondo dell'Uno», dove l'altro - *l'altra* - non trova posizionamento se non come «resto della trasposizione dell'Uno» o come mera questione privata e dunque «incompleta», esterna alla razionalità propriamente pubblica del mondo dell'Uno⁵⁶. Per Rita Segato, criticare radicalmente la modernità significa innanzitutto affermare il carattere affatto storico di una realtà da tempo naturalizzata come unico mondo possibile. Ed è precisamente qui che un altro *segno*, quello del genere, acquisisce un ruolo di fondamentale importanza.

Non si tratta, precisa Rita Segato, di pensare il genere come «un tema tra gli altri della critica decoloniale», ma piuttosto di riconoscergli «uno statuto teorico ed epistemologico reale», in grado di «illuminare tutti gli altri aspetti della trasformazione imposta alla vita delle comunità una volta captate dal nuovo ordine coloniale moderno», una volta che il «mondo-villaggio» indigeno, con la sua ontologia dualistica, è stato assorbito dal mondo dall'Uno. Distante da qualsivoglia rappresentazione idilliaca dell'arcadia perduta, Rita Segato insiste sulla presenza di relazioni patriarcali all'interno del «mondo-villaggio» precedente all'«intrusione coloniale». Una sorta di «patriarcato di bassa intensità» dove, pur rivestendo una posizione subordinata all'uomo all'interno di una struttura duale, la donna disponeva però di uno statuto ontologico proprio:

«l'uno e il due della dualità indigena sono una tra le molte possibilità del molteplice, dove l'uno e il due, per quanto possano funzionare in modo complementare, sono ontologicamente completi e dotati di politicità, pur diseguali per valore e prestigio. In tale dualità gerarchica, il secondo non è un problema che richiede di essere convertito nella griglia di un equivalente universale e nemmeno un resto della trasposizione dell'Uno, ma è pienamente altro, un altro completo, irriducibile»⁵⁷.

Una volta incluso nel mondo dell'uno, pur mantenendo la nomenclatura duale il mondo-villaggio la reinterpretava «alla luce del nuovo ordine moderno»,

⁵⁵ Si veda in particolare P. CHATTERJEE, *Oltre la cittadinanza*, Roma, Meltemi, 2006.

⁵⁶ R.L. SEGATO, *Género y colonialidad*.

⁵⁷ *Ibidem*.

all'interno di un gioco di «false analogie». Così, «a contatto con il discorso egualitario della modernità, una lingua che era gerarchica si trasforma in un ordine ultra-gerarchico». L'autrice passa in rassegna vari fattori di questa trasformazione, ovvero della penetrazione delle relazioni coloniali nel nucleo stesso delle forme di vita indigene: dalla «superinflazione degli uomini nell'ambiente comunitario» in virtù del loro ruolo di intermediari con l'amministrazione coloniale, all'«universalizzazione della sfera pubblica», abitata dai maschi, con la conseguente privatizzazione della sfera domestica femminile. In questo modo la donna e il villaggio stesso divengono «esternalità oggettiva allo sguardo maschile»:

«Il sequestro di ogni politica, ovvero di ogni deliberazione sul bene comune da parte della nascente ed espansiva sfera pubblica repubblicana, è parte di questo panorama di captazione del genere pre-intrusione a opera del genere moderno [...] I legami esclusivi tra le donne, orientati alla reciprocità e alla collaborazione solidale sia nella sfera rituale che nelle faccende produttive e riproduttive si lacerano nel processo di incapsulamento della domesticità come "vita privata". E questo, per lo spazio domestico e coloro che lo abitano, non ha altro significato che l'annichilimento del loro valore politico, ovvero della loro possibilità di partecipare alle decisioni che riguardano l'intera collettività»⁵⁸.

In questo modo il villaggio si trasforma in *territorio* di cui il mondo dell'Uno deve appropriarsi. Ancora una volta, Rita Segato insiste sulla storicità delle categorie politiche e quella di territorio rimanda «a un'appropriazione politica dello spazio» che ha a che vedere «con la sua amministrazione e, pertanto, con la sua delimitazione, classificazione e abitazione; con il suo uso, la sua distribuzione, la sua difesa e specialmente, la sua identificazione». Il territorio è sempre un ambito «sotto il controllo di un soggetto», «segnato dall'identità della sua presenza» e di conseguenza «indissociabile dalle categorie di dominio e di potere»: se «non esiste territorio senza soggetto di questa appropriazione» non esiste nemmeno un «territorio senza *altro*», «non esiste idea di territorio che non sia accompagnata da un'idea di frontiera»⁵⁹.

A partire da un'ampia lettura dei corsi di Michel Foucault al Collège de France Rita Segato coglie nella forma contemporanea di «territorialità neoliberale» l'esito ultimo della modernità politica, delle sue categorie, delle sue strategie classificatorie e delle sue tecnologie di dominazione e disciplinamento. In tempi di globalizzazione, neoliberalismo e politica delle identità, la «popolazione», «soggettivata», «prodotta da un controllo di tipo pastorale»

«acquiesce una consistenza e una concretezza senza precedenti, perché ha origine nella propria coesione interna e non in un'inserzione territoriale fissa. Il gregge non ha bisogno di un territorio ancora, è lui stesso a tracciare il territorio mediante il circuito dei suoi movimenti geografici [...] Potrebbe dirsi che il tardo Occidente non

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ R.L. SEGATO, *La faccionalización de la República y el paisaje religiosos como índice de una nueva territorialidad* (2007), in R.L. SEGATO, *La nación y sus Otros*, pp. 309-350, p. 314.



produce solo i suoi soggetti mediante un potere di controllo pastorale, ma che, in questo stesso movimento, produce anche i territori e le maniere di appropriazione territoriale, nuove politiche spaziali»⁶⁰.

Acquisendo maggiore consistenza, la «dimensione pastorale del potere» sembra «aver acquisito uno spettro di azione proprio», non più legato a un «comando statale con giurisdizione territoriale chiara e stabile»⁶¹. Sono molti i gruppi che prenderebbero parte a questa ridefinizione territoriale: dalle corporazioni economiche ai partiti e ai movimenti politici; dai gruppi etnici alle ONG; dai gruppi religiosi alle organizzazioni mafiose. Per Rita Segato non si tratta di dare una lettura morale di questo processo, ma piuttosto di cogliere ed enfatizzare l'emergenza di «un nuovo ordine di demarcazione» a partire da gruppi che «si comportano come patrie secondarie nelle loro forme di organizzazione, nel loro appello alla lealtà e, specialmente, nell'esibizione ritualizzata delle formule che esprimono quella lealtà». Ridisegnando la «mappa mondiale», queste patrie secondarie «finiscono per dividersi il capitale simbolico e materiale che era prima genericamente percepito come *pubblico*». E quando «il flusso di risorse e di potere bellico lo permette», esse cominciano a funzionare come «veri e propri parastati», creando «nuove sovranità» e ricostituendo, in forma distinta, il «triangolo sovranità-controllo-governo»⁶². Non è certo casuale, da questo punto di vista, la crescente ossessione per il controllo sul corpo della donna. Nella «sanzione» sul suo corpo è espresso infatti, in tutta la sua radicalità, il nuovo paradigma territoriale:

«[il corpo della donna] è un luogo privilegiato per significare il dominio e la potenza coesiva della collettività e pratiche di lunghissima durata storica confermano questa funzione della capacità normativa (e persino predatoria) sul corpo femminile come indice dell'unione e della forza di una società. La significazione territoriale della corporalità femminile – equivalenza e continuità semantica tra il corpo della donna e il territorio – sono il fondamento cognitivo di queste pratiche»⁶³.

Nella sua analisi dei femmicidi di Ciudad Juárez, a ridosso della «grande frontiera» tra Messico e Stati Uniti, Rita Segato ricostruisce le tracce di una «violenza espressiva» il cui obiettivo è annunciare che ad agire è una nuova forma di potere che regola le relazioni all'interno di un territorio mentre si rinnova, «con un patto di sangue sul sangue della vittima», l'adesione al gruppo. Dominio, sovranità, lealtà al patto: mediante la violenza espressiva sul corpo delle donne prende forma un governo del territorio che fa dell'«eccezione» e dell'uso di meccanismi non contemplati dalla legalità statale una delle sue cifre

⁶⁰ *Ivi*, pp. 314-315.

⁶¹ *Ivi*, p. 315.

⁶² R.L. SEGATO, *En un busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea* (2005), in R.L. SEGATO, *La nación y sus otros*, pp. 71-97, p. 92.

⁶³ R.L. SEGATO, *La faccionalización de la República*, p. 322.

fondamentali⁶⁴. Ora diffusa e frammentata al di là del monopolio statale, la violenza espressiva è però un carattere implicito della moderna forma-stato e la ritroviamo, ad esempio nelle retoriche nazionaliste che si affermano «in una costruzione primordiale dell'unità nazionale – come è il caso della “messicanità” in Messico, della “civiltà tropicale” in Brasile o dell’“essere nazionale” in Argentina» e che vanno a beneficio «di coloro che detengono il controllo territoriale e il monopolio della voce collettiva»⁶⁵.

Tornando al presente, Rita Segato individua un legame profondo tra la violenza espressiva e il fondamentalismo. Come la prima non ha per forza un «carattere strumentale», il secondo non indica tanto l'affermazione di una differenza, ma piuttosto qualcosa segnato da «un ordine di discorso universalizzante e omogeneizzatore». I fondamentalismi obbediscono di fatto alla nuova territorialità neoliberale e, lungi dal caratterizzare solo l'espansione dei gruppi religiosi, permeano il linguaggio politico nel suo complesso:

«Assistiamo a una formazione etnica o religiosa della politica. Per questo le persone sono spinte ad allinearsi intorno ai segni che demarcano la sua giurisdizione, correndo il rischio, non facendolo, di non poter esprimere i loro interessi e non trovare i modi per raggiungerli»⁶⁶.

Da ciò deriva che l'individuo non è libero «di optare», ma costretto ad «allinearsi in una rete di alleanze come unica forma di partecipazione»⁶⁷. Sarebbe questo il «costato perverso» delle politiche multiculturali dell'identità e della differenza:

«il congelamento delle identità plasma fondamentalismi e i fondamentalismi sono antistorici, culturalisti, inevitabilmente conservatori perché si basano su una costruzione di quello che suppongono essere stato il passato culturale e sulla sua trasformazione forzata in realtà permanente»⁶⁸.

A questo proposito Rita Segato richiama la definizione di «post-politica» di Zizek⁶⁹ e di «crimine perfetto» di Baudrillard, la sostituzione progressiva delle «economie simboliche “reali”, locali» per «l'economia globale sotto il regime dell'equivalenza generale»:

⁶⁴ R.L. SEGATO, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013

⁶⁵ *Ivi*, p. 38.

⁶⁶ R.L. SEGATO, *En un busca de un léxico*, p. 91.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ R.L. SEGATO, *Los cauces profundos de la raza latinoamericana*, pp. 34-35.

⁶⁹ «Questa trasformazione o questo svuotamento della politica e la sua riduzione nei termini di una lotta redistributiva fondata in apparenza su steccati identitari e fobie etniche, con il conseguente abbandono degli attacchi a un obiettivo più grande, come era stato la lotta contro il capitalismo» (R.L. SEGATO, *Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad* (2007), in R.L. SEGATO, *La nación y sus otros*, pp. 15-36, p. 16).



«Come nell'invasione dei *body snatchers*, identità virtuali, programmate e prodotte su scala mondiale e diffuse mediaticamente sequestrano e prendono il posto delle forme storiche di "essere altro"»⁷⁰.

In questo «multiculturalismo anodino e liberale» – secondo la definizione che ne dà Homi Bhabha – l'identità finisce dunque per diventare «pura merce» a caccia dei suoi emblemi e quello che era un «processo di comunicazione spontaneo, di posizione in relazione all'«altro» si trasforma in un'auto-classificazione meccanica e oggettivizzante riferita a un modello astratto, distanziato, globale»⁷¹.

Non si tratta di affermare che «ogni identità politica è interamente perversa», ma di saper distinguere tra queste «nuove» identità virtuali e le forme di differenza che hanno trovato origine «nella convivenza storica in una determinata scena nazionale». Solo in questo modo «si potrà evitare che le prime divorino le seconde, occupando il loro luogo ed eliminando le loro tracce»⁷². *Politizzando la razza*: è la posta in gioco raccolta da Rita Segato.

Politizzare la razza significa, in primo luogo, riattivare memorie rubate e cancellate nell'oblio di un'allegoria nazionale che appare come una foto da cui «un personaggio si trova ritagliato, figurando solamente come spazio vuoto della memoria». L'oblio delle differenze che è anche l'oblio dell'«organismo che processa» la digestione espropriatrice di quelle stesse differenze nel discorso modernista da cui Rita Segato è partita. Parlare di razza significa, allora, incominciare a «giocare con i *segni*», per rendere visibile e nominare ciò che tanto le allegorie nazionali del meticciato quanto quelle del multiculturalismo neoliberale occultano; per mostrare «il potere» che un determinato gruppo sociale ha «in un determinato momento della storia di intervenire e sperimentare nuove forme di convivenza, erodendo e destabilizzandone «la struttura nel suo lentissimo ritmo di riproduzione storica». Tuttavia, precisa Rita Segato, non è sufficiente «introdurre un *segno*», ma «occorre farlo deliberatamente». Occorre «formularlo nei concetti e nelle categorie che iscrivono il suo movimento all'interno delle narrazioni principali del sistema». In questo senso l'autrice riprende da Judith Butler la nozione di «ripetizione sovversiva», per indicare «la performance "equivocata" dei ruoli contenuti nel copione strutturale»: che lo chiamiamo «ripetizione sovversiva» o «cattiva pratica dei ruoli sociali», l'importante è che si tratti di un intervento «che possa finire per portare all'obsolescenza la prescrizione strutturale», iniettando «il dubbio sull'astoricità naturalizzata della struttura» per «smontare lentamente la sua efficacia e i sistemi di autorità che sorregge»: «in questo momento, il gioco dei segni

⁷⁰ R.L. SEGATO, *Identidades políticas/Alteridades históricas*, p. 66.

⁷¹ *Ivi*, p. 65.

⁷² *Ivi*, p. 62.

è tutto ciò che abbiamo: *anarchicizzare*, con una performance difettosa, la vetrina dietro a cui il sistema si presenta»⁷³.

Questo lungo percorso nella modernità politica e nel paradigma territoriale neoliberale consente a Rita Segato di riaprire la questione del meticciato, per anarchicizzarne, a sua volta, il discorso e cambiarlo dunque di segno:

«Tra di noi il meticciato potrebbe essere – e in un certo qual modo è sempre stato – *un'altra cosa*, molto più interessante, vitale e insorgente»⁷⁴.

6. Il potenziale insorgente del meticciato

Negli anni novanta, Silvia Rivera Cusicanqui è impegnata a denunciare e combattere il multiculturalismo che si istituisce come politica neoliberale dietro l'impulso dello Stato⁷⁵. Con l'insorgenza di numerose rivolte in diversi paesi del continente che contestano le politiche neoliberali, il multiculturalismo si converte in una risposta ufficiale che le élite statali e i loro alleati transnazionali offrono ai settori popolari indigeni: una politica ornamentale e simbolica che teatralizza la condizione originaria e la confina nel passato e nell'ambito rurale.

Di nuovo, l'autrice mette in luce quel riconoscimento fallace che permette alle élite dominanti di riprodurre la loro legittimità denaturalizzando al contempo la pulsione decolonizzatrice e anticoloniale della vitalità indigena. Vi è però una novità decisiva nel momento neoliberale: il confinamento spaziale e temporale in cui è ora inscritto l'elemento indigeno. La visione stereotipata che questo multiculturalismo consacra in Bolivia e nel mondo finisce per negare la contemporaneità degli indios, ignorando il loro progetto di modernità e obbligandoli ad accomodarsi nei recinti delle minoranze, come buoni selvaggi finalmente riconosciuti.

Questo confinamento limita e condanna l'indigeno a occupare lo spazio rurale e a dar vita a un'«attuazione quasi teatrale dell'alterità» o – nei termini di Rita Segato – a non poter fuoriuscire da una sorta di «identità emblematica» associata a determinati caratteri etnici e culturali. Tra le conseguenze politiche più rilevanti, Silvia Rivera Cusicanqui segnala che mediante tale meccanismo *si nega l'etnicità dei centri urbani differenziati*. Si tratta di una negazione decisamente materiale che determina, a sua volta, il soddisfacimento di alcune esigenze imperiali degli Stati Uniti quali lo sradicamento forzoso della coca o la riforma tributaria contro le attività classificate come contrabbando.

⁷³ R.L. SEGATO, *Raza es signo*, pp. 144-145.

⁷⁴ R.L. SEGATO, *Los cauces profundos de la raza latinoamericana*, p. 26.

⁷⁵ Per la relazione tra multiculturalismo e neoliberalismo e la «politica di traduzione» dei teorici postcoloniali cui ha dato impulso, con altre, Silvia Rivera Cusicanqui, si veda la intervista di Verónica Gago con Raquel Gutiérrez Aguilar, *La lengua subalterna I*, Lectura Mundi-Universidad Nacional de San Martín (disponibile on-line: (https://www.youtube.com/watch?v=M7Uuu8DT878&feature=c4overview&list=UUKGGcGrCDOc-qHGexK86_LQ)).



Lungi dall'affermare e riconoscere, la propagandata e celebrata nozione di «popolo originario» significa dunque l'invisibilizzazione e l'esclusione della grande maggioranza della popolazione dei centri urbani e le reti del mercato interno e del commercio di contrabbando:

«È un termine appropriato alla strategia di disconoscimento delle popolazioni indigene nella loro condizione di maggioranza e di negarne la vocazione e il potenziale egemonici e la capacità di effetto statale»⁷⁶.

Per Silvia Rivera Cusicanqui il progetto di modernità india è una contro-immagine del discorso arcaizzante dell'"originario". Sono gli indios, nelle loro collettività *differenziate*, a dar vita ai circuiti di circolazione che producono la condizione moderna, dando impulso a un mercato interno di lunga distanza e in grado di garantire una riproduzione ampliata del capitale⁷⁷. Come inversione o contrappunto, a essere veramente arcaizzante è il discorso falsamente modernizzatore delle élite che dal XIX secolo opera come «formulismo occultatore» a sostegno dei successivi processi di ricolonizzazione.

Il potenziale insorgente del meticciato come prospettiva riscatta lo spazio del viavai coloniale che si è ribellato all'esazione coloniale e che si è potuto preservare *nel territorio nazionale moderno resistendo al neoliberalismo perché è stato capace di riattivare la lunga memoria del mercato interno coloniale*: della circolazione su grande distanza delle merci, delle reti di comunità produttiva – salariate o non – e dei centri culturali *differenziati* e multiculturali, conclude Silvia Rivera Cusicanqui.

A questo proposito, i centri urbani *differenziati* emergono come lo spazio di concretizzazione dei progetti di migrazione alla città, uno spazio che si nutre del desiderio di «cittadinizzazione e metropolizzazione» delle generazioni successive «mediante l'accesso ai beni culturali, simbolici e materiali che la società nega tenacemente al contadino-indio»⁷⁸.

Questa traiettoria migrante, unita all'esperienza dei circuiti economici, organizza la composizione *differenziata* dei centri urbani e delle loro economie. È qui che, crediamo, il concetto di *ch'ixi* esprime la sua potenza concettuale e politica, dando a questo spazio variopinto l'impulso di una trama politica, culturale ed economica interamente contemporanea e, al contempo, in grado di rinnovare la vitalità indigena anticoloniale.

Il *ch'ixi* è in questo senso una reinterpretazione del concetto di *differenziazione* proposto da René Zavaleta Mercado:

⁷⁶S. RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tita Limón, p. 60.

⁷⁷Ivi, p. 53.

⁷⁸*Ibidem*.

«La nozione di *ch'ixi* equivale a quella di "società differenziata" di Zavaleta e indica la coesistenza parallela di molteplici differenze culturali che non si fondono, ma che sono in antagonismo o sono complementari. Ciascuna riproduce se stessa dalla profondità del passato e si relaziona con le altre in forma contenziosa»⁷⁹.

Il *ch'ixi* è dunque la possibilità di comporre il lessico *differenziato* del meticciato come un mondo popolare che vive la tensione continua dell'esigenza di pensare e attuare pratiche decolonizzatrici:

«Considero questa la traduzione più adeguata di quella mescolanza *differenziata* che siamo le cosiddette meticce e i cosiddetti meticci. La parola *ch'ixi* ha diverse connotazioni: è un colore prodotto dalla giustapposizione, in piccoli punti o macchie, di due colori opposti e in contrasto: il bianco e il nero, il rosso e il verde, ecc. È quel grigio screziato risultato dell'impercettibile mescolamento del bianco e del nero che si confondono alla percezione senza mai mescolarsi del tutto. La nozione di *ch'ixi* risponde, come molte altre (*allqa*, *ayni*), all'idea aymara di qualcosa che è e al contempo non è, vale a dire alla logica del terzo incluso. Un colore grigio *ch'ixi* è bianco e al contempo non è bianco, è bianco ed è anche nero, il suo contrario»⁸⁰.

Il *ch'ixi* ha la forza dell'indifferenziato e «la potenza dell'indifferenziato è di coniugare gli opposti»⁸¹.

Silvia Rivera Cusicanqui contrappone la nozione di *ch'ixi* a quella di *ibrido*, in aperta polemica con Néstor García Canclini e con i teorici decoloniali che lo hanno utilizzato⁸². *L'ibrido*, argomenta, esprime l'idea che dal mescolamento di due diversi sorga un terzo completamente nuovo: «una terza razza o gruppo sociale in grado di fondere i caratteri dei suoi antenati in un amalgama armonioso e soprattutto inedito»⁸³.

Seppur pensata all'interno del suo specifico contesto, non è in fondo diversa la prospettiva che ci restituisce Rita Segato nella sua rilettura dell'esperienza afrobrasiliiana. Nel mondo popolare brasiliano contemporaneo coglie un resto potente che né le élite governative né i processi neoliberali globali riescono a fagocitare del tutto. Ed è qui che, per lei, ha luogo la disputa sul meticciato, in una «maniera molto più radicale e sovversiva di essere multiculturali senza cadere nelle segregazione o nell'essenzialismo»⁸⁴. In vari studi dedicati ai culti afrobrasiliiani, rilegge ad esempio l'idea della possessione degli spiriti come una «metafora dell'essere che si lascia abitare dall'altro, pur riconoscendolo come altro»:

«il lasciarsi attraversare dall'altro e contenerlo dentro di sé, la messa a fuoco sui transiti e sulle ambiguità, e su un insieme di negoziazioni che hanno origine nell'anti-

⁷⁹ *Ivi*, p. 70.

⁸⁰ *Ivi*, p. 69.

⁸¹ *Ivi*, p. 70.

⁸² Si veda: N. GARCÍA CANCLINI, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, Milano, Guerini, 1998.

⁸³ S. RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax Utxiwa*, p. 70.

⁸⁴ R.L. SEGATO, *Identidades políticas/Alteridades históricas*, p. 55.



essenzialismo radicale e profondo della civiltà brasiliana, impregnano le manifestazioni della differenza in Brasile»⁸⁵.

Questa ontologia della differenza è per Rita Segato il tratto caratteristico di una «saggezza popolare» che ha saputo riprodursi, in forme e in modi mutevoli, nel corso della lunga storia delle esperienze coloniali e postcoloniali⁸⁶. Nella sua prospettiva del multinaturalismo, Eduardo Viveiros de Castro ne rintraccia l'origine nell'adattamento ritualistico del «cannibalismo bellico-sociologico» dei tupinambá che abitavano le coste del Brasile nel XVI secolo. Che cos'è, si chiede l'antropologo, che viene realmente mangiato nell'atto cannibale? Né la «materia», né la «cosa», ma il «corpo» inteso come «segno», come «un valore puramente posizionale»:

«a essere mangiata era la relazione del nemico con i suoi divoratori o, altrimenti detto, la sua *condizione di nemico*. A essere assimilati della vittima erano i segni della sua alterità e a essere cercata era quella stessa alterità come punto di vista sul Sé. Il cannibalismo e il tipo di guerra india a esso associata implicavano un movimento paradossale di autodeterminazione reciproca attraverso il punto di vista del nemico»⁸⁷.

Vi è dunque un gioco di punti di vista tra differenze che «sono in antagonismo o si integrano» – per riprendere i termini di Silvia Rivera Cusicanqui – all'interno di questa antropofagia senza digestione, così differente da quella dell'allegoria nazional-modernista duramente criticata da Rita Segato. Se ci sembra importante questo richiamo conclusivo all'antropofagia è per la potenza con cui riposiziona al centro i corpi⁸⁸. Non a caso *l'ibrido* – termine che rimanda più a un'idea di cultura che di soggetto – è una «metafora genetica che connota sterilità. La mula è una specie ibrida e non può riprodursi»⁸⁹, osserva Silvia Rivera Cusicanqui. Il *ch'ixi* o il «corpo meticcio» di Rita Segato esprimono invece una fertilità radicale, capace di «sfidare tutti i parametri che oggi consideriamo parte dell'idea di cultura»⁹⁰. A questo riguardo, Rita Segato narra il caso limite del popolo dei Tapuios in via di estinzione e di tre donne che, per ricostruirne le basi demografiche, hanno adottato la strategia di «praticare la congiunzione carnale con ogni forestiero, di qualsiasi origine e colore, che aves-

⁸⁵ *Ivi*, p. 56.

⁸⁶ R.L. SEGATO, *La monocromía del mito*, p. 120.

⁸⁷ E. VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2010, pp. 143-144.

⁸⁸ Così Viveiros de Castro descrive la prospettiva amerindia del multinaturalismo: «In poche parole, la prassi europea consiste in "fare anime" (e in differenziare culture) a partire da un fondo corporeale-materiale dato (la natura); la prassi indigena consiste in "fare corpi" (e in differenziare le specie) a partire da un continuo socio-spirituale dato» (*ivi*, p. 31). Ma si veda anche E. VIVEIROS DE CASTRO, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

⁸⁹ S. RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax Utxiwa*, p. 70.

⁹⁰ R.L. SEGATO, *Los cauces profundos de la raza latinoamericana*, p. 38.

se attraversato le loro terre», facendo così saltare le «regole coniugali e di parentela», le «credenze riguardo la vita e le loro pratiche procreative»:

«Le tre rigeneratrici del mondo Tapuio hanno abiurato strategicamente a tutti i contenuti che servono come riferimento di ciò che conosciamo come etnicità attuando rigorosamente all'interno di quello che ho chiamato progetto o vettore storico dei popoli: un senso di futuro a partire dalla coscienza di un passato»⁹¹.

E all'interno di questa prospettiva meticcica, conclude l'autrice, «la sospensione delle regole è sempre stata, statisticamente, così rilevante per l'esperienza umana come l'adempimento delle stesse»⁹².

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.