

Dissidenza sesso-generica e diversità linguistica: la critica alle istituzioni statali messicane nelle opere di Yásnaya E. Aguilar Gil e il contributo ch'ixi di Silvia Rivera Cusicanqui.

VALERIA STABILE*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2003>

ABSTRACT

Questo saggio presenta una riflessione su come il concetto di nazione e il concetto di territorio linguistico possano presentare una sfida politica e istituzionale all'idea di Stato come unità monolingue e indivisibile. Il saggio tenta quindi di rispondere a una duplice domanda circa la rivendicazione del diritto alla diversità e la dis-omogeneizzazione delle comunità che abitano il territorio di uno Stato considerabile come spazio plurinazionale. In particolare, questa riflessione riguarderà il territorio appartenente oggi alla Repubblica Messicana che, come moltissime altre repubbliche latino-americane, circoscrive un esteso spazio geografico in cui la diversità linguistica è molto elevata. Ciò che contraddistingue il Messico rispetto alle altre repubbliche è un processo di identificazione della casta *criolla* con l'eredità azteca e, soprattutto, la posizione di confine con il Nord Globale dell'intero continente latino-americano.

This essay presents a reflection on how the concept of nation and the concept of linguistic territory can present a political and institutional challenge to the idea of the state as a monolingual and indivisible unit. The essay thus attempts to answer a twofold question about the claim of the right to diversity and the de-homogenization of communities inhabiting the territory of a state that can be considered as a plurinational space. In particular, this reflection will concern the territory belonging today to the Mexican Republic, which, like many other Latin American republics, circumscribes an extensive geographic space in which linguistic diversity is very high. What distinguishes Mexico from other republics is a process of identification of the *criollo* caste with the Aztec heritage and, above all, the border position with the Global North of the entire Latin American continent.

* Valeria Stabile è assegnista di ricerca presso l'Università di Bologna e docente a contratto di Lingua Spagnola e Letteratura Ispano-americana.

Introduzione

No busques lo que no hay: huellas, cadáveres
que todo se le ha dado como ofrenda a una diosa,
a la Devoradora de Excrementos
Rosario Castellanos, Memorial de Tlatelolco

Questo saggio presenta una riflessione su come il concetto di nazione e il concetto di territorio linguistico possano presentare una sfida politica e istituzionale all'idea di Stato come unità monolingue e indivisibile. Il saggio tenta quindi di rispondere a una duplice domanda circa la rivendicazione del diritto alla diversità e la dis-omogeneizzazione delle comunità che abitano il territorio di uno Stato considerabile come spazio plurinazionale. In particolare, questa riflessione riguarderà il territorio appartenente oggi alla Repubblica Messicana che, come moltissime altre repubbliche latino-americane, circoscrive un esteso spazio geografico in cui la diversità linguistica è molto elevata. Ciò che contraddistingue il Messico rispetto alle altre repubbliche è un processo di identificazione della casta *criolla* con un'eredità azteca idealizzata, adattata e ricostruita¹ e, soprattutto, la posizione di confine con il Nord Globale dell'intero continente latino-americano².

La congiuntura di queste due caratteristiche peculiari – oltre a comportare una complessa relazione tra il progetto coloniale di *castellanización* e la presenza di numerosi popoli indigeni da un lato; e la presunta equivalenza tra un “noi” messicano e l'eredità azteca dall'altro – ha creato un intreccio di questioni spesso non districabili attraverso una soluzione univoca, ma è spesso necessario uno sguardo metodologicamente queer e ch'ixi³.

La relazione tra istituzioni (tanto governative come accademiche) destinate allo studio, alla tutela, o al censimento delle lingue e dei rispettivi parlanti e la realtà colonial-moderna funzionano molto spesso in continuità e rispondono ancora più spesso a un apparente lavoro di salvaguardia che spesso sfocia in risultati opposti a quelli attesi, favorendo la scomparsa delle lingue indigene e

¹ O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona 1982.

² R. L. Segato, *Contro-pedagogías de la crueldad*, Prometeo, Buenos Aires 2018, pp. 75-76.

³ Cfr. S. Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires 2018.

trasformandole in inaccessibili fossili storici, o in residui di una tradizione, di un folklore.

In questo caso, la struttura binaria ed escludente tipica del pensiero occidentale, la percezione diacronica o sincronica del tempo, la riduzione della pluralità a identità omogenee facilmente gestibili, ha spesso reso inascoltabili le rivendicazioni dei “popoli originari” o le ha rese non comprensibili dentro un contesto epistemologicamente precostituito. In questo contesto il genere come parte della grammatica viene ritagliato seguendo la sagoma di una tradizione che proviene dalle scuole umanistiche che continuano ad avere la lingua latina come esempio di grammatica anche dopo la differenziazione linguistica delle lingue “volgari” e l’ingresso di queste lingue nelle istituzioni al posto del latino.

Contemporaneamente a questo fenomeno culturale inizia il progetto coloniale dell’impero spagnolo nel Nuovo Mondo: è il 1492, anno di rottura per la storia della penisola iberica non solo perché viene portata a compimento la conquista dei territori musulmani, ma anche perché la recente formazione statale (già decisamente sovranazionale) vede la pubblicazione di un testo fondamentale per la storia della lingua spagnola: *La gramática de la lengua castellana* di Antonio de Nebrija.

La particolare impostazione dei testi di Nebrija che includevano sezioni dedicate a parlanti non nativi (sia della lingua latina che castigliana) e la loro diffusione, fecero parte di un più grande territorio di confronto tra lingue e parlanti che necessitavano una figura di intermediazione linguistica. Le date sono estremamente ravvicinate e questo indica che il lavoro scientifico di Nebrija non fu sicuramente protagonista durante i primi viaggi di conquista, ma espande oltre oceano l’orizzonte che aveva da sempre visto il territorio della penisola iberica un territorio linguisticamente e istituzionalmente plurale.

Da qui parte la riflessione critica che questo saggio tenta di offrire, le istituzioni del potere coloniale fino all’epoca contemporanea hanno sfruttato la *castellanización* per congelare la varietà linguistica ed espropriarla come una ricchezza del territorio tra tante.

Istituzioni "statuarie" dello stato: dalla Malinche al Mestizaje

No hurgues en los archivos pues nada consta en actas.
Rosario Castellanos, Memorial de Tlatelolco

Se yergue esplendorosa para distribuir la palabra
Georges Baudot, Malintzin, imagen y discurso
de mujer en el primer México virreinal

Nell'intricato contesto storico e linguistico appena descritto nel paragrafo introduttivo, la conquista introduce dinamiche che stabiliscono una diversa gerarchia delle relazioni basate sul genere e sulla razza che vengono poi trasmesse al pensiero, alla storia e alla sua scrittura. Ma l'inizio dell'era moderna e coloniale⁴ comporta anche l'entrata in azione della discriminazione in senso intersezionale⁵, persona e mito esemplare di questo processo è la figura della Malinche, Malintzin, Malinalli, Marina, o la Donna Marina⁶. Per chiarire come entra in gioco la discriminazione intersezionale occorre ricordare la similitudine che propone Crenshaw per spiegare la ragione della scelta della metafora dell'incrocio (*intersection*): "Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them"⁷. Viene quasi spontaneo domandarsi: la violenta fine della Malinche sarebbe stata causata solo dal suo genere o anche dalle sue origini e fino a che punto genere, sesso, razza e classe hanno agito come cause di discriminazione distinte e non come le diverse direzioni di provenienza di diversi tipi di discriminazione che hanno agito contemporaneamente?

La storia della Malinche è oscura, la mancanza di testimonianze o la pre-

⁴ A. Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", in «Perú Indígena» 13 (29) 1992, pp. 11-20.

⁵ Cfr. K. Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", in «The University of Chicago Legal Forum», 139, 1982, pp. 139-167.

⁶ Cfr. A. Morino, *La donna Marina*, Sellerio, Palermo 1984.

⁷ K. Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", cit., p. 149.

senza di testimonianze inattendibili⁸ evidenziano che la Malinche, con i suoi diversi nomi, non può essere individuata o, come scrive chiaramente Alfredo Nava Sánchez, non può essere concepita come individuo in senso moderno:

En otros términos, su insistencia refiere el sentido mismo del concepto de individuo: “lo que no puede ser dividido”. El problema es que esta forma de entender a las personas es válida sólo a partir del siglo XIX pero no antes. Con lo cual, lo dicho por los contemporáneos de la Malinche acerca de ella difícilmente puede ser tomado como equivalente a lo que actualmente concebimos bajo aquel concepto. De esta forma, el verdadero reto sobre la historicidad de aquella es comprender de qué manera una sociedad como la suya, en donde no existía la idea de individuo, explicaba y entendía a la persona⁹.

La citazione di Nava Sánchez sposta l'attenzione verso la possibilità di vedere la figura della Malinche, Malinalli, Malintzin, Marina, come persona e come figura politica incastonata nelle fondamenta di uno Stato fondato su un *mestizaje* profondamente identitario.

La leggenda, o quello che narrano le cronache attraverso una narrativa non eccessivamente distante dallo stile dell'epica (con fonti che riportano notizie spesso in contrasto tra loro) raffigurano la Malinche come madre (rinne-gata) di una delle prime discendenze *mestizas* (illegittime) di una nazione messicana ancora poco abbozzata che un paio di secoli più tardi recupererà la figura della Malinche salvandola da un destino semanticamente negativo. La discendenza che non venne mai riconosciuta probabilmente non solo perché il padre, lo stesso Hernán Cortés era già sposato ma perché le origini di Malinalli, come ricorda Georges Baudot, nata sotto la nefasta influenza del giorno *Malinalli*, “erba-intrecciata”¹⁰, non furono mai sufficientemente dignitose, o forse perché non vennero riconosciute le sue virtù di conquistatrice¹¹, o forse, come brillantemente scrive Margo Glantz nelle prime pagine del suo saggio

⁸ Cfr. G. Baudot, “Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal” in *La Malinche sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (a cura di), Taurus, Messico 1994, pp. 55-110.

⁹ A. Nava Sánchez, “Doña Marina: las virtudes de una conquistadora” in *La Malinche sus padres y sus hijos*, cit., p. 114.

¹⁰ G. Baudot, “Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal”, in *La Malinche sus padres y sus hijos*, cit., p. 102.

¹¹ Cfr. A. Nava Sánchez, “Doña Marina: las virtudes de una conquistadora”, in *La Malinche sus padres y sus hijos*, cit., p. 114.

dedicato alla Malinche, “La Malinche: la lengua en la mano”¹², Malintzin era semplicemente un bottino di guerra dato agli spagnoli per poter avere in comune una genealogia.

L’interpretariato e il lavoro di traduzione si mostrano già come parte di un mercato, uno scambio assolutamente iniquo, e non più un intreccio, come appare nel nome della Malinche che proviene dal *malina* (avvolgere qualcosa attorno), un incontro e un lavoro in collaborazione come era stata presentata alla storia l’esperienza della Scuola dei Traduttori di Toledo durante il Medioevo.

Il processo di creazione del mito della Malinche¹³ che ha come esito finale la figura di una donna indigena che è stata intermediaria, interprete e in alcune letture traditrice delle sue origini indigene e poi, a sua volta, tradita dai conquistatori, porta a fermare la Malinche in una posizione *nepantla* che coniuga il termine nahuatl *nepantla* (“tra”) con l’interpretazione che di questo termine offre Gloria Anzaldúa nel suo monumentale testo *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*¹⁴ quando descrive la *mestiza* in una situazione di irrequietezza che definisce *nepantilism*. Con questo termine, *nepantla*, non si fa riferimento alla *generación nepantla* ovvero alla poesia scritta da chi era in esilio in Messico durante la guerra civile spagnola, o *trasterrado* come direbbe il filosofo José Gaos per riferirsi alla medesima esperienza di esilio, una poesia detta anche ispano-messicana, e che appartiene quindi al XX secolo. Il termine *nepantla* qui non fa riferimento a chi vive in una posizione che non appartiene più a nessuno spazio, né quello di provenienza, né quello di arrivo, ma che, al contrario, proprio per appartenere a entrambi i lati della frontiera, apparterrà allo spazio stesso della frontiera.

L’avvento della colonial-modernità¹⁵ va quindi a minare la stessa tradizione della traduzione come contatto e la trasforma in un ponte, una dogana, una nuova istituzione di uno stato multilingue, multiculturale, che pretende di rendere la diversità tratto uniformante e identificante.

¹² Cfr. M. Glantz, “La Malinche: la lengua en la mano”, in *La Malinche sus padres y sus hijos*, cit.

¹³ Cfr. M. Glantz (a cura di), *La Malinche sus padres y sus hijos*, cit.; O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, cit.; G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1987.

¹⁴ Cfr. G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, cit.

¹⁵ Cfr. A. Quijano, *Moderdinad, identidad y utopía en América Latina*, Ediciones Sociedad y Política, Lima 1988.

In questo scenario che da oltre 500 anni vive come problematico (se non conflittuale) lo spazio della diversità, la questione della lingua si inserisce come protagonista nella gestione di questo stesso spazio creando molteplici tensioni tra la presunta necessità di utilizzare un solo codice per mantenere una lingua franca, e la politica di restringimento delle differenze nello spazio angusto e profondamente discriminante del *mestizaje*. In Messico, ma non solo, *mestizo* è diventato uno spazio neutro (o forzatamente neutralizzato) di “incontro”, di riconoscimento e fusione omogenea, come se fosse il risultato di un progetto di programmazione culturale (e genetica) della società messicana. Come scrive la linguista mixe Yásnaya E. Aguilar Gil in un post pubblicato nel 2016 sulla sua pagina facebook: “En México RACISMO se pronuncia MESTIZAJE”¹⁶.

Parlando di relazione tra istituzioni e genere, è bene sottolineare anche un secondo elemento. Se la Malinche ha sofferto un fluidissimo processo di discredito che ha visto un momento di recupero solo in epoca recente, l'identificazione del processo del *mestizaje* ha riguardato un altro personaggio, Gonzalo Guerrero, che all'inizio del XVI secolo, dopo un naufragio, con altri marinai approda alle coste dello Yucatán, si sposa con una principessa Maya e tradirà la causa della conquista abbandonando l'esercito degli spagnoli, tatuando il suo corpo, forando le sue orecchie (costumi del tutto alieni alla società spagnola e presenti nelle cronache come segni del suo aver voltato le spalle alle origini europee) e formando una famiglia. Gonzalo Guerrero vivrà il destino inverso della storia della Malinche: da traditore a Padre del *mestizaje*. Senza entrare qui in una diramazione della questione del *mestizaje* che porterebbe verso mete lontane rispetto all'obiettivo di questo saggio, bisogna comunque evidenziare che le due storie hanno due tratti diametralmente opposti dovuto alla polarizzazione insindacabile e binaria del genere. Il discorso sull'importanza fondazionale dell'incontro dei due mondi, quello europeo e quello americano, aggiungendo il ruolo di genere come fattore interpretativo. Da un lato la Malinche non sceglie di lasciare la sua comunità, ma viene venduta in un accordo commerciale¹⁷ come schiava; dall'altro Gonzalo Guerrero

¹⁶ Y. E. Aguilar Gil, *Á ã: manifiestos sobre diversidad lingüística*, Almadia, Madrid, 2023, p. 87.

¹⁷ Cfr. G. Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, in *Toward an Anthropology of Women*, R. R. Reiter (a cura di), Monthly Review Press, New York e Londra 1975.

liberamente “preferisce”¹⁸ entrare a far parte di una nuova cultura. Su questo asse binario del genere si fondano le istituzioni di tutela dell’identità messicana, iniziando a preannunciare una seria difficoltà di gestire tutto quello che è diverso, dissidente, o non-binario.

Attualmente convivono nella stessa visione istituzionale sia il processo di *mestizaje* celebrato attraverso continui rimandi semiotici alle figure della Malinche e di Gonzalo Guerrero che percorrono le strade delle principali aree urbane messicane o attraverso progetti culturali nati in collaborazione con i più prestigiosi atenei nazionali, sia il processo di salvaguardia della diversità linguistica e culturale e dei diritti dei popoli indigeni che vede nell’INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas) la principale istituzione del Governo Messicano, e nel progetto del Decennio Internazionale delle Lingue Indigene 2022-20232 (DILI México) la principale risorsa per la promozione di progetti concreti per incentivare l’insegnamento delle lingue indigene e la loro diffusione.

Dal Mestizaje alla diversità linguistica

Per mettere a fuoco il tema della diversità linguistica, della relazione della diversità con il territorio e la nazione, questo saggio adotta una prospettiva che in primo luogo separa i temi appena elencati dal tema dell’identità. Per questa ragione, la lettura della questione dei diritti linguistici, verrà accompagnata, come detto precedentemente, dai testi di due autrici: Yásnaya E. Aguilar Gil, linguista mixe che attraverso il suo attivismo e la sua acuta critica stanno oggi rimodellando l’interpretazione delle politiche linguistiche messicane; la seconda autrice è Silvia Rivera Cusicanqui, sociologa e storica che da oltre trentacinque anni sfida costantemente con il suo contributo scientifico le epistemologie tradizionali e il discorso coloniale.

Le posizioni e gli approcci ai concetti di nazione, di Stato, di diversità proposti da queste due autrici seguono due prospettive in parte diverse, ma entrambe condividono la necessità di disomogeneizzare con urgenza lo spazio della comunità e la categoria del “genere” – inteso qui, come vedremo più

¹⁸ M. Glantz, “Doña Marina y el Capitán Malinche” in *La Malinche sus padres y sus hijos*, cit., p. 128

avanti, nel senso proposto da Derrida in *Geschlecht III*¹⁹ ovvero come parte di un intraducibile amalgama che comprende, oltre al sesso, anche l'umanità, la nazione, la razza – per avvicinarsi al concetto di “comunalità” che Floriberto Díaz Gómez, antropologo mixe, propone nei suoi scritti²⁰, ma anche per avvicinarsi a necessità e rivendicazioni non identitarie, non binarie, e non soggette all'inclusione in un gruppo che automaticamente implica l'immediata esclusione dal resto seguendo un principio oppositivo: se sei A non puoi essere non-A. Tale principio, come spiega bene Rita Laura Segato nei suoi scritti²¹, non vive nel mondo della comunalità dove non sempre esistono opposizioni che escludono categoricamente la transitività o la dualità.

Può sembrare una sfida impossibile pensare la nazione, la lingua e il territorio abitato da una comunità come qualcosa che vive al di là dell'idea di “gruppo omogeneo” o di “identità”, e sembra una sfida ancora più estrema pensare la diversità linguistica e la rivendicazione dei diritti dei popoli indigeni come una rivendicazione non identitaria. Nonostante questa difficoltà, Aguilar Gil e Rivera Cusicanqui manifestano nei loro rispettivi saggi e contributi che la difesa del diritto alla diversità inizia quando si rinuncia al processo di identificazione, e dimostrano anche, al contrario, che la difesa del diritto alla diversità diventa un processo di identificazione solo se, paradossalmente, si nega il diritto alla diversità. Questo cambiamento nell'atteggiamento classico verso l'idea di nazione e di territorio linguistico, di comunità e di lingua, permette di avvicinarsi a una prospettiva che può definirsi queer perché è una prospettiva che resta indifferente ai discorsi livellatori, mentre si apre a discorsi che si focalizzano su esistenze multiformi e inattese.

Il *mestizaje* in questo senso è un processo di livellamento delle diversità che risponde a un profondo razzismo. In continuità con la denuncia del *mestizaje* come progetto razzista, Yásnaya E. Aguilar Gil crea in un suo contributo del 2010 *Casandra y la muerte de las lenguas*²² un'interessante interpolazione tra le politiche linguistiche dello stato messicano, il “linguicidio” al quale stiamo assistendo in questo ultimo secolo (che ricorda come la biodiversità

¹⁹ Cfr. J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Éditions du Seuil, Paris 2018.

²⁰ Cfr. F. Díaz Gómez, “Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas”, in «La Jornada Semanal», Messico, 11 Marzo 2001.

²¹ Cfr. R. L. Segato, *Contro-pedagogías de la crueldad*, cit.

²² Y. E. Aguilar Gil, *Á ã: manifiestos sobre diversidad lingüística*, cit., pp. 79-82.

sia legata a doppio filo con la diversità linguistica) e la violazione sistematica di popoli e persone concrete.

Che il monolinguisimo non fosse una strada democratica lo scrive anche Jacques Derrida nel 1996 in *Le monolinguisisme de l'autre*²³ facendo riferimento a un altro complessissimo territorio quale quello algerino durante gli anni dell'invasione coloniale francese. La tesi che sostiene Yásnaya E. Aguilar Gil in molti dei suoi saggi e contributi, e anche nel saggio pubblicato in varie edizioni dal 2018 al 2022, *Un nosotrxs sin estado*²⁴, è che il concetto di "indigeno" è nato quando è sorta la necessità di descrivere nazioni che non si consideravano degli "Stati". Questa tesi aggiunge al focus della critica Derridiana un punto di vista totalmente esterno al recinto dello Stato, avvicinando la voce delle opere di Yásnaya E. Aguilar Gil ad altre opere dello stesso Jacques Derrida più critiche rispetto alle istituzioni statali come il già citato *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*²⁵.

Indigeno diventa parte di un'idea di comunaltà che si presenta come una risposta non autoritaria all'istituzione di uno Stato, un'idea intrinsecamente dissidente rispetto all'uniformità di genere e di lingua che pretende di mantenere l'istituzione dello Stato. Come sostiene Rita Laura Segato quando scrive che il DNA dello Stato è maschile²⁶ e la storia delle donne non ha incontrato questo DNA ma, lo esplicito per chiarezza, il DNA dello stato non è affatto queer. Questo concetto di Stato si affianca all'analisi della teoria anarchica secondo quanto ha scritto Silvia Rivera Cusicanqui dal mondo quechua e aymara nei suoi lavori di sociologia²⁷ e in particolare un saggio al quale questo lavoro farà spesso riferimento: *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* del 2018²⁸.

Che esista parallelamente all'espressione queer della diversità linguistica, una meno fluida discriminazione intersezionale di classe, di razza (o lingua) e di genere nel mondo del lavoro è comprovato da quanto riporta la stessa

²³ Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, Parigi 1996.

²⁴ Cfr. Y. E. Aguilar Gil, *Un nosotrxs sin estado*, OnA ediciones, Valencia - Chiapas 2022.

²⁵ Cfr. J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, cit.

²⁶ Cfr. R. L. Segato, *Contro-pedagogías de la crueldad*, cit.

²⁷ Cfr. S. Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015.

²⁸ Cfr. S. Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, cit.

Aguilar Gil in un suo contributo presente nella sua pubblicazione del 2020 quando ricorda che diverse donne mixe che lavoravano come collaboratrici domestiche le avevano raccontato che in diverse situazioni avevano proibito loro di parlare in lingua mixe, anche le conversazioni private con la famiglia e gli amici dovevano essere condotte in lingua spagnola²⁹. Una forma di privilegio che, per lo meno, indica che le politiche linguistiche di salvaguardia della diversità linguistica hanno fino ad ora solo garantito uno spazio ideale di tutela che non ha risolto la questione profonda della discriminazione. Sarebbe normale pensare che esista una sorta di disagio nel trovarsi esclusi da una conversazione della quale non siamo in grado di carpire nulla, ma allo stesso tempo solo chi ha il privilegio nelle sue mani può impedire che questo avvenga trovando non una lingua franca, ma la sua lingua coloniale per ribadire che questo privilegio funziona senza alcuna contraddizione e solo in un verso.

A questo atteggiamento ambiguo del governo messicano che da un lato preserva le lingue indigene e la diversità linguistica, ma dall'altro non interviene pedagogicamente nelle reazioni discriminanti e razziste della società messicana, trovare una risposta è complicato. Eppure, come scrive Yásnaya E. Aguilar Gil, è necessario colmare un gap tra l'uso delle lingue indigene come materia folklorica e tradizionale, e la quotidianità di chi vive immerso in un contesto linguistico non riconosciuto a tutti i livelli. Diversità linguistica è anche lasciare che le lingue indigene abbiano un accesso indipendente non solo al linguaggio letterario, ma anche alla teoria scientifica, alle discipline umanistiche, alle terminologie dei linguaggi della tecnologia. Se questo può sembrare una meta irraggiungibile e irrealistica in un contesto nel quale, soprattutto per quanto riguarda la terminologia dei linguaggi scientifici, si sta cercando di accentrare la comunicazione attorno a un inglese semplificato, dall'altro lato, come sottolinea Yásnaya Aguilar Gil, la letteratura, la storia, la comunicazione politica, giuridica e burocratica, la poesia e la musica, si associano alle lingue indigene solo quando sono in stretto rapporto con la "tradizione". Rita Segato amplia questa problematica quando afferma che esistono popoli con una storia e popoli con delle tradizioni³⁰ per indicare, come indica anche Yásnaya Aguilar Gil, che esiste una discriminazione istituzionale già al-

²⁹ Y. E. Aguilar Gil, *Á ä: manifiestos sobre diversidad lingüística*, cit., p. 87.

³⁰ Cfr. R. L. Segato, *Contro-pedagogías de la crueldad*, cit.

la base della relazione tra Stato e Storia che parte da due diverse narrazioni: solo un popolo formerà l'identità storica dello Stato, gli altri possono al massimo contribuire come elementi decorativi. Nel caso dello Stato Messicano, la Storia è quella di un popolo che si dichiara *mestizo*, escludendo chi non è *mestizo* ma "indigeno". Allo stesso modo la lingua, la variante diatopica dello spagnolo messicano è una lingua *mestiza*, ma il nahuatl, il maya, e le altre decine di lingue messicane sono indigene e non sono comprese nei progetti statali, ma solo nei progetti a loro dedicati. Del Decennio Internazionale delle Lingue Indigene 2022-20232 (DILI México) bisogna sottolineare che a differenza dei progetti dell'INPI, alcune proposte si allineano alla necessità di non vedere le lingue indigene come prima o seconda lingua di una persona ovviamente bilingue (spagnolo – lingua messicana), garantendo così via libera al progetto coloniale di *castellanización*, ma sono presenti progetti interessanti che non necessariamente nascono in un'ottica bilingue, come il progetto di scrittura braille in lingua mixe di Juventino Jiménez, o il lavoro di ricerca sulla lingua dei segni maya yucateca di Olivier LeGuen.

La spinta andrebbe così orientata non verso un regime binario in un continuum di competenza linguistica che andrebbe dallo spagnolo alla lingua indigena, ma verso una indipendenza dei due livelli linguistici perché possano trovare una strada estranea al processo di conquista e repressione ancora in corso. Sicuramente, entrando nelle dinamiche istituzionali più complesse, la de-essenzializzazione della categoria di "indigeno" è un passo obbligatorio per deviare il complesso percorso di appropriazione del panorama culturale precedente alla conquista che ha condotto verso un'idea indivisibile di nazione messicana che rende inespugnabile il progetto di *mestizaje*³¹.

La dissidenza queer e la diversità linguistica: il processo di de-essenzializzazione della categoria indigena

L'opposizione binaria *mestizo*/indigeno si creò durante lo sviluppo del progetto statale messicano³² ma, sempre seguendo quello che scrive Aguilar

³¹ Y. E. Aguilar Gil, *Un nosotrxs sin estado*, cit., pp. 22-23.

³² Ivi, p. 21.

Gil, essere *indios* durante l'impero spagnolo e poi *indígenas* per lo Stato messicano non ha mutato le sorti delle nazioni che abitavano i territori dello stato messicano. In questo modo, l'identità *mestiza* sarebbe una cultura creata *ad hoc* che non riesce a coinvolgere e includere le altre nazioni presenti sul territorio e questo, secondo Aguilar Gil, farebbe collassare il progetto di incorporazione ed omologazione della diversità dentro una sola formazione istituzionale che comprende uno stato ed una nazione. Assieme a questo aspetto di incorporazione in un progetto identitario di un aspetto plurale che riguarda principalmente le istituzioni dello Stato come enti garanti e dispensatori del diritto alla cittadinanza; esiste anche un più complesso livello dove la diversità linguistica, la pluralità *comunale*, e l'autonomia nazionale si intreccia con questioni a loro volta plurali: le lotte in difesa della dissidenza sessuale; le lotte per i diritti dei popoli indigeni; le lotte per la tutela dello spazio naturale. Ognuno di questi aspetti coinvolge un aspetto ancora meno idealizzato e teorico, ma entra nella giurisdizione, nel diritto, nella legislazione, nel riconoscimento di soggetti politici che non necessariamente rispondono alla stessa impostazione epistemologica del modello *criollo* su cui è stato adattato il concetto di *mestizo*.

Per questa ragione, le lotte *comunali*, trovando appoggio nella definizione che del termine offre Floriberto Díaz Gómez, non sono solo lotte per l'autonomia linguistica, o per il riconoscimento del proprio diritto o delle proprie tradizioni (anche nel campo della medicina oltre che nella religione o nella propria cosmogonia), ma sono rivendicazioni che interessano anche le lotte ambientaliste e i diritti delle dissidenze sessuali. In questo senso forse non è opportuno parlare di intersezionalità delle lotte perché devierebbe troppo dal senso che ha dato alla parola *intersezionale* Kimberlé Crenshaw ma è più opportuno riprendere quanto scrive Gloria Anzaldúa quando nel saggio *La prieta* scriveva che il movimento chicano la obbligava a giurare lealtà al La Raza, la comunità nera e asiatica la obbligavano a giurare lealtà al Terzo Mondo, le femministe al suo genere e alle donne, ma Anzaldúa realizza che lei stessa è molto di più di tutte queste cose assieme e commenta: "Only your labels split me"³³. In accordo

³³ G. Anzaldúa, "La Prieta", in *This Bridge Called my Back. Writings of Radical Women of Color*, Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (a cura di), Kitchen Table: women of Color Press, New York 1983, p. 231.

a questa visione duale e non binaria delle rivendicazioni verso delle istituzioni che non ammettono la molteplicità, un atto di ribellione in senso queer è proprio non lasciarsi separare come la maionese³⁴, e mantenere la propria singolarità e la propria collettività, il proprio unico essere *comunale*.

Uscire dallo spazio semantico del *mestizo* permette di leggere le rivendicazioni non più come *indigene* ma come rivendicazioni delle *comunalità*. Questo permette di non alimentare il processo di *mestizaje* a scapito delle comunità indigene. Se tutte le persone sono *mestizas* o meticce in italiano, come dimostrare che chi non è *mestizo* è pur sempre una persona? La risposta di Yásnaya E. Aguilar Gil dimostra contemporaneamente che *mestizo* e indigeno non sono termini in opposizione come vorrebbero le pratiche politiche dello stato messicano, e che se nessuno può dirsi di *razza pura* e quindi se ognuno mantiene una posizione sempre interna alla definizione di *mestizo*, ugualmente il termine indigeno non è un termine che indica un'essenza ma indica una categoria politica che appartiene solo ad alcune persone: è quindi necessario smontare l'essenza indigena e riportare sullo stesso piano gerarchico il termine *mestizo* e il termine indigeno.

Prima di entrare nel cuore della de-essenzializzazione della categoria "indigena", è bene tornare ancora una volta su come la risposta alle istituzioni veda nelle rivendicazioni indigene, femministe e ambientaliste una convergenza che non riguarda una somma meccanicistica di rivendicazioni strategicamente unite in una lotta comune, ma una profonda pluralità. A questo proposito Silvia Rivera Cusicanqui è estremamente chiara quando scrive che le lotte indigene, le lotte femministe e le lotte ambientaliste sono un incubo per i Trattati di Libero Commercio che provano a imporsi in ogni angolo del continente latino-americano³⁵ e aggiunge che sono un incubo anche per tutti i deliri eurocentrici che desiderano una "manifattura globale di ciò che è umano"³⁶. A queste lotte, grazie alla militanza politica e intellettuale di Aguilar Gil possiamo aggiungere la lotta per i diritti linguistici come lotta queer nel senso di una lotta obliqua, trasversale e non essenzialista che accompagna il diritto delle donne a mantenersi parte attiva nelle politiche comunali senza soccom-

³⁴ Cfr. M. Lugones, "Purity, Impurity, and Separation", in «Signs», 19 (2), 1994, pp. 458-479.

³⁵ S. Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, cit., p. 17.

³⁶ *Ibid.*

bere al patriarcato ad alta intensità del mondo colonial-moderno³⁷, il diritto delle comunalità indigene di formarsi e riconoscersi senza interventi statali di autorizzazione all'esistenza, alle lotte per la bio-diversità che include la diversità anche della materia che impregna la nostra esistenza: la comunicazione, le lotte per la sopravvivenza delle comunalità che conoscono diverse espressioni di genere e sessualità senza essere dissidenti verso se stesse, ma dissidenti solo verso il sistema binario del patriarcato e del sistema coloniale.

Per de-essenzializzare il concetto di *indigeno* bisogna allora pensare che, come scrive Aguilar Gil, il termine *indigeno* è una categoria politica, non una categoria culturale o una categoria razziale. Ma, sottolinea Aguilar Gil, e questo è un dato fondamentale, la categoria indigena “ciertamente ha sido racializada”³⁸. L'importanza di sottolineare che la categoria indigena è stata sicuramente razzializzata ricorda alle istituzioni messicane che il problema della discriminazione è anche un problema di razzismo istituzionale che si abbatte tanto sulle persone indigene come sulle persone afrodiscendenti. Indigena per Aguilar Gil è una nazione senza Stato, e se la divisione in Stati nazionali è un fenomeno recente, allora, scrive Aguilar Gil, la condizione di *indigeno* non è essenziale ma è un prodotto di quello che Pedro Cayuqueo, giornalista mapuche citato da Aguilar Gil, chiama con un eufemismo “un lamentable accidente histórico” che sarebbe la ragione per la quale lui si ritrova con un passaporto cileno pur essendo mapuche, un penoso incidente storico che non è solo quello della conquista, ma anche la *conquistualità* del potere³⁹ che si è mantenuta in epoca repubblicana.

La de-essenzializzazione della categoria di indigeno si può quindi associare da un lato a un rifiuto della essenzializzazione anche di altre categorie che sono state rese immutabili e naturali da parte del potere patriarcale ad alta intensità come ad esempio il genere, e in questo senso un processo di de-essenzializzazione è una strategia queer. Ma più avanti in questo saggio, sarà possibile trovare un termine che coniuga il senso della parola queer con una visione analitica e strategica interna allo spazio americano, senza dover *riacquistare* la categoria teorica del queer dal mercato teorico e intellettuale del Nord Globale.

³⁷ Cfr. R. L. Segato, *Contro-pedagogías de la crueldad*, cit.

³⁸ Y. E. Aguilar Gil, *Un nosotrxs sin estado*, cit., p. 20.

³⁹ Cfr. R. L. Segato, *Contro-pedagogías de la crueldad*, cit.

Tornando alla categoria indicata dal termine “indigeno”, Aguilar Gil aggiunge che nel processo di attribuzione di una essenza al termine, sono apparse espressioni come “Cosmovisione indigena”, “Musica indigena” o “Danza indigena” che Aguilar Gil collega ai molteplici studi culturali che omogeneizzano la categoria, ma che suonano familiari anche a chi ha incontrato un uso ipertrofico di espressioni simili dove “indigeno” era sostituito da altri termini come “femminile”, “omosessuale”, “orientale” come se il punto di vista fosse unico ed interno a una posizione universale che guarda al minoritario, al particolare dall’alto, come se tutto ciò che è estraneo alla posizione universale, normata, non marcata fosse sempre livellato su un piano di eccezionalità, ma per difetto.

Se si riconosce che *indigeno* è una categoria politica e che lo Stato-nazione indivisibile è una narrativa fittizia che per mantenersi viva deve necessariamente cancellare e distruggere tutto quello che non corrisponde al mito unitario è evidente che risulti, come scrive Aguilar Gil perfettamente naturale l’esistenza dello stato messicano come nazione unica, come unica identità e come unità culturale⁴⁰. L’illusione di uno Stato-nazione che si presenta come inseparabile o indivisibile non appartiene solo al Messico o al Chile citato da Cayuqueo. Silvia Rivera Cusicanqui infatti avverte che persino lo stato pluri-nazionale della Bolivia finisce per presentare una formazione eterogenea divisa in tassonomie che incasellano le società reali⁴¹.

La risposta che offrirà Rivera Cusicanqui, ovvero la possibilità di un mondo ch’ixi, è la risposta che chiameremmo queer, per usare un termine più comune e di più facile comprensione. Le realtà istituzionali, le accademie, le istituzioni del governo, la burocrazia, e qualsiasi organismo disposto in un punto nevralgico della gestione del potere statale sono strumenti di espressione di un sistema patriarcale che veicola politiche di tipo sessista non solo quando discrimina le donne o i soggetti socialmente femminilizzati, ma anche quando riporta il modello della discriminazione a un processo di naturalizzazione (ovvero essenzializzazione) e gerarchizzazione delle differenti politiche. Questo tipo di sistema non si vede particolarmente scosso da una redistribuzione del potere come concessione verso soggetti definibili attraverso la loro

⁴⁰ Y. E. Aguilar Gil, *Un nosotrxs sin estado*, cit., p. 38.

⁴¹ S. Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, cit., p. 21.

essenza come ad esempio *donne, indigen**, *afrodiscendenti* o *omosessuali*, ma trema dalle fondamenta quando viene meno l'essenza delle categorie che prima poteva governare classificandole.

Questo tipo di resistenza alla violenza e alla discriminazione appartiene sicuramente al movimento femminista perché è lì che nell'epoca contemporanea si è dato vita a un enorme processo laboratoriale di sperimentazioni di forme alternative di pensiero, vita e di strategie di libertà, ma non dobbiamo dimenticare che questo tipo di *laboratorio* era molto spesso la quotidianità per molti spazi *comunali* da molto tempo e che se da un lato, quello femminista, si è vissuto un lungo processo storico prima di approdare alle strategie politiche del queer, dal lato delle comunità indigene era in molti casi già presente una visione queer. Questa visione, nel caso di questo saggio, si appoggia al termine *ch'ixi* e agli studi condotti da Silvia Rivera Cusicanqui.

Dal ch'ixi al queer: transiti tra generi e grammatiche

In *Un mundo ch'ixi es posible* Silvia Rivera Cusicanqui presenta un aspetto del termine *ch'ixi* (che significa in lingua aymara non solo sia bianco che nero che iridescente e indeterminato) che permette di offrire una via d'uscita alla miopia istituzionale che riguarda tutto quello che instabile, indefinibile, non identificabile, strano, obliquo, in una parola: queer. Ciò che è *ch'ixi* per Rivera Cusicanqui vive in un qui ed ora che non enfatizza il valore dell'origine o la immobilità delle genealogie, ma si concentra piuttosto sul valore della vita in un territorio, un luogo, e in un tempo che diventa non appropriabile in quanto si tratta di un punto e un istante privo di dimensioni. La via d'uscita passa quindi attraverso l'ingresso nelle politiche istituzionali di un carattere inafferrabile, il queer e il *ch'ixi*, che de-essenzializzano le categorie politiche riportandole a uno stato di collaborazione e non di appartenenza, di rivendicazione attraverso una via democratica che necessita, come scrive Jacques Derrida, una decostruzione della genealogia perché, come scrive nello stesso testo, la democrazia e la decostruzione non si possono separare: “pas de démocratie sans déconstruction, pas de déconstruction sans démocratie”⁴².

⁴² J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994, p. 128.

Il transito alla democrazia come anima delle istituzioni statali incontra quindi tre strade: una strada politica che decostruisca il valore della genealogia per recuperare il valore dell'amicizia, una strada che apra alla diversità non come un *valore* o una risorsa, e una strada che allo stesso tempo riscriva le basi dello Stato-nazione a partire dall'esperienza *comunale* e dia loro non solo pluralità ma un tratto cangiante e iridescente⁴³.

Questo transito non è solo un termine metaforico, la lotta per i diritti dei popoli indigeni attraversa il territorio perché nella definizione di *comunalità* Floriberto Díaz Gómez inserisce il carattere dell'immanenza⁴⁴. Spostando il focus su un tema centrale dei diritti dei popoli indigeni che è la tutela del territorio inteso e difeso come soggetto politico, anche qui lo sguardo queer e lo sguardo ch'ixi supportano una forma di resistenza che non ha un legame con il genere sessuale ma con il genere inteso come categoria omogenea, un genere che come scrive⁴⁵ non è necessariamente legato al corpo, ma alla grammatica. La resistenza quindi si aprirebbe a una nuova dimensione, quella dell'abbandono della categoria del genere come categoria binaria e omogenea, come spazio collegato al *genos*, e lontano dalla solidarietà, dall'affetto nato dalle politiche dell'amicizia.

Indigeno è chi è nato in un luogo specifico, scrive Aguilar Gil, una condizione che può essere considerata universale, ma che a causa del processo di essenzializzazione e razzializzazione, oggi appartiene solo alle nazioni che non riconoscono l'appartenenza allo Stato come tratto fondamentale del mutuo riconoscimento. Liberata della sua essenza, la categoria politica di indigeno non si fossilizza e non si aggrappa a un territorio se non per legami che non riguardano la propria carta di identità o quanto riportato negli uffici dell'anagrafe, o nei censimenti dello Stato. Un mondo ch'ixi, *comunale*, che si apre a una sovversione queer e inizia un processo di erosione delle rigidità istituzionali, è un mondo vivo e in movimento.

In questa dinamicità entrano anche le lingue, e la diversità linguistica diventa un territorio vitale che offre una prova tangibile della democrazia come ami-

⁴³ Cfr. S. Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, cit.

⁴⁴ Cfr. F. Díaz Gómez, "Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas", in «La Jornada Semanal», Messico, 11 Marzo 2001.

⁴⁵ Cfr. R. L. Segato, *Contro-pedagogías de la crueldad*, cit.

cizia e come spazio di alleanze che non si vede determinato (o predeterminato) dalla questione dell'origine, dal ruolo ontologico ed etico della genealogia. Inoltre, la questione della lingua e della diversità linguistica aiuta a portare avanti il progetto delle alleanze perché la lingua rispecchia un aspetto del territorio che è dinamico e che non può essere rivendicato come possessione: apprendere una lingua non significa appropriarsi di un bene, ma rafforzarlo⁴⁶. Come scrive ancora Aguilar Gil, la lingua mixe, lingua della nazione mixe che vive nello stato di Oaxaca, rappresenta un esempio pratico di un diritto che si esercita quando *si cede*: apprendere una lingua che non è la propria (quale lingua ci appartiene in fondo?) non è un furto, non è un'espropriazione, apprendere una lingua non significa portarla via dal corpo della persona che la insegna, ma significa condividerla. Le lingue si *coltivano*, e questo verbo, *coltivare*, mantiene esplicito il legame che esiste tra l'ambiente, il territorio e i diritti linguistici.

In una intervista con la linguista Violeta Vázquez Rojas trasmessa durante la XXI edizione della Feria Internacional del Libro de Ciudad de México, intitolata *Pensar con la lengua*, Yásnaya E. Aguilar Gil afferma che quando una lingua scompare non è una perdita di tipo culturale, non perdiamo solo un sistema di valori, un codice o del mero materiale linguistico, quando una lingua scompare significa in primo luogo che una comunità di parlanti ha perso i suoi diritti e sta sparendo dalle soggettività politiche: non conta nulla perché non racconta più nulla.

L'orizzonte teorico dei testi di Aguilar Gil qui prende una piega inattesa, non virano solo verso la questione del subalterno o degli studi post-coloniali – in primo luogo perché è rischioso pensare al territorio latino-americano in una fase radicalmente post-coloniale dal momento che la colonialità è un fenomeno ancora attivo – ma si concentrano su un presente che non attribuisce automaticamente la posizione di subalternità alle realtà *comunali*. In una intervista con la giornalista messicana Irma Gallo in occasione della pubblicazione di *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística* nel 2020, Aguilar Gil approfondisce il tema della scomparsa delle lingue sostenendo che la perdita di una lingua equivale alla scomparsa di un territorio cognitivo, e aggiunge che al governo messicano interessa la diversità linguistica perché è una manifestazione di diversità culturale. Il rischio di trasformare la diversità linguisti-

⁴⁶ Cfr. Y. E. Aguilar Gil, *Ää: manifiestos sobre diversidad lingüística*, cit.

ca in una sezione della diversità culturale comporta che le lingue diventino, come la danza, come la musica, un'occasione rituale, artificiale, estraibile e replicabile come parte di un folklore che trasforma la diversità in ricchezza e in capitale culturale.

Il rischio non riguarderebbe direttamente la diversità linguistica, ma il territorio linguistico delle persone che parlano una lingua *minorizzata*. Senza idealizzare quindi il mondo delle lingue indigene, associando ad esso un'estetica che lo renderebbe quasi una parata carnevalesca, quello che rivendica Aguilar Gil è la difesa del diritto al servizio di traduzione, alla presenza di interpreti nelle strutture di assistenza, negli ospedali, nei tribunali, nei luoghi di formazione e di diffusione culturale. In questo senso il governo messicano non potrebbe più solo estrarre e accumulare una ricchezza culturale che può a suo piacimento usare come attrazione turistica, ma dovrebbe investire in quello che ad oggi sembra solo uno dei tanti *prodotti tipici* dello Stato.

La diffusione e la difesa delle lingue *minorizzate* e *folklorizzate* diventano parte della difesa dei diritti indigeni (un aggettivo che adesso si mostra come qualcosa che non ha essenza e non è culturale) della difesa dell'ambiente (parte della connessione con il qui ed ora) e della difesa di uno sguardo ch'ixi per uscire dall'omogeneità e dalla pressione delle genealogie. Accanto, e non sovrapposto, allo sguardo ch'ixi si affianca lo sguardo queer per coniugare il lato *rainbow* del termine ch'ixi con il lato *gender fluid* del queer. La definizione di ch'ixi che propone Rivera Cusicanqui parte infatti da una citazione di un artista aymara, Víctor Capana, che descrive le creature ch'ixi come “animales poderosos [...] las entidades ch'ixis son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez”⁴⁷.

In questo modo, lo sguardo queer e lo sguardo ch'ixi si alleano per mantenere viva l'attenzione verso ciò che non è determinato o definito, come un antidoto alla separazione che causano le etichette. Citando Rivera Cusicanqui⁴⁸, ciò che è ch'ixi servirà per radicarci ancora di più nei nostri luoghi, ma allo stesso tempo ci renderà capaci di svolgere compiti in modo solidale.

⁴⁷ S. Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, cit., p. 177.

⁴⁸ Cfr. Ivi,

Conclusioni

Il rischio di attribuire un'essenza al luogo, alla lingua, alla appartenenza è enorme. In questo saggio si è cercato di smuovere le fondamenta delle istituzioni governative che hanno a che fare con la diversità attraversando i territori nordamericani e andini per cercare di evidenziare che un genere *degenerato*, agitato e inquietato può restituire più tutela di quanto non lo faccia una visione imbrigliata in uno schema patriarcale, rigidamente binario e coloniale. Sul bordo di questo sentiero che si muove nello stretto spazio lasciato dai privilegi alle iridescenti creature ch'ixi oscillano i diritti. Per gli spazi delle *comunalità* l'accesso alle sorgenti, ad esempio, non è dovuto a un privilegio derivante dal possesso che entra in conflitto con la privatizzazione e l'estrattivismo delle multinazionali, ma è un diritto, il diritto a mantenere e recuperare rispettosamente la sufficiente quantità di acqua per la sopravvivenza delle persone.

Privare di essenza l'*Ortschaft*⁴⁹, l'indigeno, ma restituire singolarità a chi forma uno spazio democratico, o uno spazio *comunale*, permette di veder convergere in un punto, in un qui ed ora, come se fossero i due fili di una spada, il diritto alla diversità da un lato e lo sguardo ch'ixi dall'altro. Nel punto in cui la punta dell'arma a doppio filo tocca la terra, quel punto non sarà indivisibile ma sarà inalienabile perché, come si chiede Derrida in *Geschlecht III*⁵⁰ non si può sapere a quale lato del doppio filo della spada appartiene la sua punta.

⁴⁹ J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, cit., pp. 39-43.

⁵⁰ Ivi, pp. 46-50.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILAR GIL Y. E., *Á á: manifiestos sobre diversidad lingüística*, Almadía, Madrid 2023.
- , *Un nosotrxs sin estado*, OnA ediciones, Valencia - Chiapas 2022.
- ANZALDÚA G., *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1987.
- , “La Prieta”, in *This Bridge Called my Back. Writings of Radical Women of Color*, Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (a cura di), Kitchen Table: women of Color Press, New York 1983.
- BAUDOT G., “Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal”, in *La Malinche sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (a cura di), Taurus, Messico 2013, pp. 55-110.
- CRENSHAW K., “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, in «The University of Chicago Legal Forum», 1989 (139), pp. 139-67.
- DERRIDA J., *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Éditions du Seuil, Paris 2018.
- , *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, Parigi 1996.
- , *Politiques de l'amié suivi de l'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994.
- DÍAZ GÓMEZ F., “Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas”, in «La Jornada Semanal», Messico, 11 Marzo 2001.
- GLANTZ M., “Doña Marina y el Capitán Malinche”, in *La Malinche sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (a cura di), Taurus, Messico 1994, pp. 145-172.
- , “La Malinche: la lengua en la mano”, in *La Malinche sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (a cura di), Taurus, Messico 1994, pp. 121-132.
- LUGONES M., “Purity, Impurity, and Separation”, in «Signs», 19 (2), pp. 458-479.
- MORINO A., *La donna Marina*, Sellerio, Palermo 1984.
- NAVA SÁNCHEZ A., “Doña Marina: las virtudes de una conquistadora”, in *La Malinche sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (a cura di), Taurus, Messico 1994, p. 111-120.
- PAZ O., *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona 1982.
- RIVERA CUSICANQUI S., *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la*

- historia andina*, Tinta Limón, Buenos Aires 2018.
- , *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires 2018.
- SEGATO R. L., *Contro-pedagogías de la crueldad*, Prometeo, Buenos Aires 2018.