



Improvviso



Moju Manuli

'Ausèntzia'

Ilustración de portada y texto

Pro custu progetu sa proposta de Brigitte fiat de traballare a inghèriu de s'idea de farta, de ausèntzia, e pro custu apo chircadu de pònnere paris cosas chi la marcarent e chi a su matessi tempus si acapiarent a sa chirca sua in contu de diàspora massajina.

Su sentidu chi custu traballu si nche giughet in fatu mi movet in intro medas cosas e, in s'interi chi chircaia, in antis de bi traballare, mi nde so falada dae sos prantos. In sa parte frontale apo torrada a interpretare unu disignu chi aia fatu in antis chi si nche morreret mammai.

Sa mola de su caffè est un'atretzu de mudamentu, su coro non b'est prus, est ispèrdidu, ma benit mudadu e si torrat a ingendrare cun forma noa - s'istampu in petorras e sos corigheddos bolende sunt ispirados dae sos traballos de duxs illustradorxs chi m'agradant meda, McPherson e Mascarenhas. Sas fardetas e s'issallu sunt un'acàpiu a sos bestires traditzionales fitianos, cun sa profundidade e su lutu eternu issoro, sardos ma fintzas de su Meridione italianu e, pro su chi isco deo, finamentas de sas diferentes regiones in intro de s'istadu ispagnolu. In dae in segus, sa pitzinna acucunada tenet in conca una valigia comente in una de sas fotografias de su disterru sardu in ue bido milli caminos: unas cantas persones sunt caminende in una banchina de unu portu, si bidet sa nave a unu chirru, giughent sas valigias in manos e intre issos una fèmina bestida de costùmene nde tenet una in conca comente sa chi apo disignadu, comente podiat giùghere, in un'àtera occasione, una canistedda o una broca de abba, una vida intrea. Bi l'agatamus peri in s'immaginàriu illustradu e de sos murales sardos, mi apo pensadu de agiùghere sas paràulas pintadas in unu muru de s'artista Buesca, chi mi ànimant e ferint onni borta, ma mi pariat chi esseret giai tropu cosa. Su fundu cun sos colores grogu ocra e ruju e sos sìmbulos geomètricos sunt sos matessi de sos tessingios nostros, sos matessi sinnos sunt universales, e s'agatant in medas iconografias de Abya Yala, de su Mediterràneu e de s'Àfrica Sub Sahariana; in prus su ruju chi agatamus in sos tapetes afundat sas raighinas in sas pinturas de sas tumbas ipogèicas, sas domus de janas, un'àteru collegamentu a sos barigados infinidos de vida morte e rigeneratzione.





Roberto Herrero García

1. APUNTES PARA UNA POESÍA EN COREANO

Quiero hablaros de un insulto. Un insulto olvidado, pero que tiene mucho que ver con otros términos de la injuria, como paleta, pailán, maketo o charnego. Hoy quiero hablaros de la palabra *coreanos*, el sambenito de vergüenza y desmemoria que enmudeció la voz de nuestras gargantas, el sambenito que nos dejó sin lengua materna.

Coreanos eran nuestros abuelos y nuestras abuelas, nuestras madres y nuestros padres; eras tú y era yo. *Coreanos* eran todas esas personas que abandonaron sus casas entre 1950 y 1980. Seis millones de hombres y mujeres, según aseguran las estadísticas. *Coreano* era todo aquel que venía del campo, de un campo que hoy ya no existe. También eran los últimos restos de un mundo que se había resistido a las lógicas del progreso. Porque los que éramos llamados *coreanos* no fuimos los protagonistas de un simple viaje, no nos limitamos a ir de un pueblo de Extremadura a un barrio del sur de Madrid. *Coreanos* fuimos todas esas personas que renunciaron al mundo labriego para adentrarse en la realidad del consumo, del capital. Fuimos la generación de ruptura, la que vivió un acto de eliminación histórica. Podemos llamarlo de muchas formas: el fin del neolítico, la mutación antropológica, la extinción de las luciérnagas, la desaparición del futuro.

Como tantas veces suele suceder, nadie sabe del todo cuál era el significado de la palabra coreanos, ni tampoco cuál era su origen. Hay quien defiende que este insulto era la descripción de una patología típica entre los emigrantes rurales: los espasmos del mal de la corea, el baile de San Vito. Pero su uso popular tenía más que ver con la incompreensión lingüística. La palabra coreanos se burlaba de la forma de hablar que tenían los antiguos campesinos y campesinas. Sus idiomas, sus dialectos y su uso plástico y libre del lenguaje, del que se sentían dueños y señores gracias a su tradición oral, les hacía sonar tan incomprensibles como los habitantes de la lejana Corea. Para los madrileños de toda la vida, los sonidos de Oriente comenzaban a oírse ya en las chabolas de Vallecas.

¿Qué sigue con vida de esas jergas ricas de invenciones poéticas, capaces de tejer mundos solo con el uso de la voz? ¿Qué nos queda de ese señorío de la palabra? Nada. No nos queda apenas nada. Marcados y marcadas por la lengua que impuso la clase dominante, hemos perdido nuestra capacidad oral. Como coreanos que quisimos dejar de serlo, vivimos en un infierno de silencio. Vivimos en la pura afasia.

Hoy, hermanas y hermanos coreanos, quiero tratar de reactivar ese uso perdido de la palabra con un himno de la tradición oral campesina. Me refiero a “Il canto popolare”, un poema compuesto por el escritor y cineasta Pier Paolo Pasolini entre 1952 y 1953. En sintonía con su defensa de las hablas y dialectos rurales, he decidido adaptar este poema al extremeño, una de las lenguas vernáculas más denostadas durante la diáspora labriega. Mejor dicho, lo he cantado, porque canteal es el verbo que se usa en extremeño para referirse al acto de traducir. Esto se debe a que el extremeño es un habla que precisa de una entonación melódica, casi musical. Se trata de un idioma que no se habla, sino que se canta. Quizá por eso sea una de las formas más apropiadas con las que releer el himno de Pasolini.

2. EL CANTI POPULAR

D'improvisu el mil novicientus
setenta i ochu passa porcima d'Estremaúra:
namás qu'el puebru tiene d'él un sentimientu
verdaeru: i jamás fuera'l tiempu, no s'espasma
colas modernecis, manque siempri el más
modernu sea él, el puebru, esparciu
n'aldeas, en callis con joventúes
siempri nuevas — nuevas al canti vieju —
a repetil tontinas aquellu que ya passó.

Abrea el primer solecino güeno del'añu
porcima delos portalones delas ciais pequeñinas
de provincia, porcima delos puebrus qu'entovía
saben a nievi, porcima delos rebañus
de Tormantus: enos escaparates delas capitales
los nuevos colores delos tejiinos, las nuevas
vestimentas comu en lumbres bien repolías
dicen cuántu múa aramesmu
el mundu, qué distintos gozus desfoga...
vestimentas comu en lumbres bien repolías

dicen cuántu múa aramesmu
el mundu, qué distintus gozus desfoga...

Hai, nusotrus! Que tenemus vivíu nuna
quinta, namás, ca generación
vivida eiquí, n'estas, las nuestras tierras ogañu
umillás, no tenemus sabienda
verdaera de quién participa ena istoria
namás que pola nuestra oral vivencia mágica;
i vivi puru, no mu lejos dela memoria
dela quinta ena que su presencia
dela vida es tamién la su vida aginaora.

Ena vida qu'es vida ya assumía
ena nuestra razón i construía
pal nostru passu — i qu'alcanza ara a sel
otra, del nostru intesu
defendimientu — espera — cantandu atumbau,
aposau ena nuestra vecindá
pa él desconocía, i apreparau
desde las más fresquinas i mansas eras —
el puebru: muda n'él l'ombri el su sinu.

I si nus dirigimus paquel passau
qu'es el nuestro privilegiu, otras riás
del puebru veleí qu'están a cantal: recobrau
s'encuentra el nuestro rebullil desde los cristianus
origis, peru se queda patrás, imobi
de lus, i no parecen los alreois
aquei canticininu. Repitiendu siempri lo mesmu.
Enas nochis no ai más candiles sino grobinus
de lus, i no parecen los alreois
distintus, ni distintus los nuevus mozus...

Entre los güertus sobríus, nel solecinu perezosu
¡Hola hao! ¡Hala ho!, los zagalis
del Piornal están a grital, i polos finos vallis
del Xerti, conos gaspullíus delas andorinas:
prega a Dios que así cantemos. La santa
violencia enos brutus coraçonis copian
los curas más brutus qu'n arau, i lus endilga una niñés
ferós nel su cortiju provincial l'Imperiu
por Dios mesmu impuestu: i el puebru canta.

Un concierto grandi de guvias
allá padentru la catreal, embaxu la serra Santa Bárbara,
al lau delos comunes branqueaus polos cerezus,
se canta, despuntandu el coro tan detallainu
nel terrenu nuevu andi s'apaeci
l'Ombri: i el peón *¡oh, qué cánticas*
perbetas! dici tol ratu cola su alma esparramá
nel góticu mundu andi vivi. El mundu escravitú
quea pal puebru. I el puebru canta.

Deprendi el burgués qu'está a nacel el *Ça ira!*
i ansiosus nel vientu napoleónicu,
l'Inu del'Arvú dela Libertá,
rehilan los nuevus colores delas nacionis.
Mas, chucho hambrientu, defiende'l jornaleru
a los sus amus, canta su fiereza,
¡oh, cuánta gente malina! en manás
ferosis. La libertá no tieni vos
pal perru puebru. I el puebru canta.

El puebru canta.

Mozu del puebru qu'estás a cantal
paquí por Prasencia ena su pobri orilla
del su Xerti el nuevu canticinu, cantandu,
es assina, realças, la vieja, la festejá
simpleza delos d'abaju. Peru,
qué dura certeza alevantas
de pronta salvación, nel mediu d'inorantis
morierus i rascacielus, simienti alegri
nel coraçón d'esse mohinu mundu popular?

Ena tu inoracia está el sabel
que pa ti l'istoria quieri, esta istoria
andi l'Ombri no tié namás que la violencia
delas memorias, que no la su libre memoria...
I ya, lo mesmu, no ai más salía
que dal ala su ansia de justicia
la huerça dela tu felicidadá,
i ala lus dun tiempu qu'está a prencipial
la lus de quien es lo que no entiendi.

1952-2024





Alba García Fijo

TXARNEGAS. PERSPECTIVAS SUBVERSIVAS FRENTE A LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD NACIONAL..

TFM Univeristat Jaume I

Máster Universitario en Investigación aplicada en estudios feministas, de género y ciudadanía.

(...) aquí soy, ante todo, una voz txarnega que se narra a sí misma. Es mi derecho a réplica tras un silencio histórico soportando las representaciones inexactas y prejuiciosas elaboradas por terceros, las sistemáticas omisiones de información relevante, la invisibilización de nuestras genealogías, la deslegitimización de nuestras voces y los escupitajos en forma de estereotipos lanzados por ignorantes que dicen saber quiénes somos.

Este derecho a replicar, a autorepresentarme a mí y a la memoria de la que formo parte es, simple y llanamente, una exigencia de ser escuchada y una okupación del espacio intelectual vetado. Los «relatos nacionales» nunca deberán darse por ciertos mientras no incluyan el legítimo testimonio de todas las perspectivas que han sido invisibilizadas.

(...) Entonces, más allá de mis propias preocupaciones identitarias, ¿Por qué es interesante escribir un trabajo sobre la cuestión txarrega?

Las txarregas nos cuestionamos porque hemos sido cuestionadas y, más allá de si alguien decide legitimarlo o invisibilizarlo, lo innegable es, que la palabra (t)txarrega existe y su historia también. Es un hecho irrefutable que ratifica la posibilidad de investigar la cuestión. Avtar Brah, recuerda la primera vez que alguien la llamó paki. Más allá de la ofensa que le pudo causar, entendió que, esa palabra pre-existente a ella misma le había sido asignada y, por lo tanto, formaba parte inevitablemente de su realidad, de su corporalidad. Esa palabra le informaba de cómo era leída por parte de la sociedad en la que habitaba, pero también, de que el colectivo al que hacía referencia era encarnado a través de ella. Lo cierto es que mi condición de primera generación de catalanes viviendo en la ciudad de Barcelona, proveniente de una familia de clase trabajadora, emigrantes de una zona rural de Andalucía, ha venido asociada a una serie de significados y conceptos que me han sido atribuidos por el contexto en el que he crecido. Por eso, a pesar de que esos significados forman ya parte de mi realidad, hablan más de la sociedad que me los ha asignado que de mí misma. Y es eso precisamente lo que me interesa averiguar: ¿cómo es esa sociedad? Y, ¿por qué y para qué han sido creados esos significados?

Mis intenciones al hablar de lo txarrego son claras. Por un lado, quiero justicia histórica. Por el otro, quiero fomentar una lucha identitaria txarrega desde una perspectiva transnacional que se oponga a una manera de entender y construir las identidades culturales desde la exclusión y el chovinismo jerarquizante. Estamos hartas de este fuego cruzado de identidades, estamos hartas de su instrumentalización en nombre de la cultura.

Lo txarrego es interesante como estrategia contra la desmemoria. Lo txarrego es interesante como punto de partida para pensar las identidades esencialistas y destruirlas. Lo txarrego es interesante en cuanto que destapa las estructuras

violentas y excluyentes que sostienen la esencia eurocéntrica y colonial. Lo txarneo es interesante porque pone al descubierto las disfuncionalidades de un estado fronterizo que sigue encontrando problemas en reconocerse como país. Lo txarneo es una oportunidad para problematizar el pensamiento binario y comprender la complejidad interseccional. Lo txarneo es un método y una perspectiva. Lo txarneo sirve para alinearse con relatos más globales, para poder mirar más allá de nosotras. Lo txarneo supone una excusa perfecta para empatizar y trazar alianzas de resistencia.

¡Contra la xenofobia txarneguismo!

¡Contra el chovinismo txarneguismo!

¡Contra el fascismo txarneguismo!

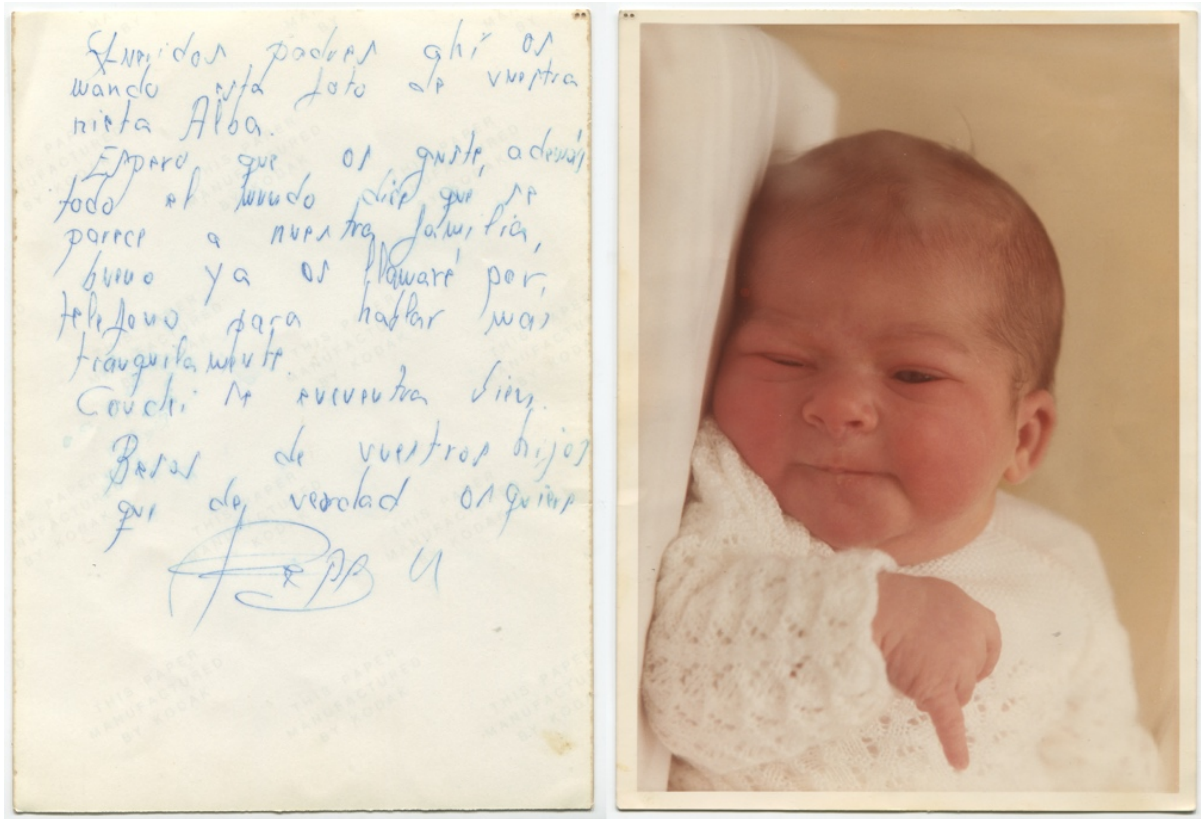
Vivimos en un mundo en el que el trasvase de desplazamientos humanos es constante. Personas de todo el globo emigran, se cruzan y se asientan en territorios nuevos. Nuestras sociedades son, cada vez más, lugares diversos, no solo en procedencias sino en posibilidades infinitas de hibridaciones e identidades. Ante esa realidad innegable e imparable, no podemos aspirar a una sociedad inclusiva y genuinamente diversa si no deconstruimos todos y cada uno de los paradigmas dominantes que existen como incuestionables, que nos son transmitidos a través de una forma de cultura que encapsula una idea de «nosotros» y «ellos».

¡Larga vida a la hibridez, al mestizaje y a la impureza, a lo inconcreto, lo fluido y lo impreciso! ¡Larga vida a la cultura txarnea!

Brah, Avtar. 1996. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*.

Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.







Carmine Conelli

Addò 'o viento s'abbraccia 'o mare
Troppi so' 'e penziere
E chi cresce c'o pane amaro
È n'italiano straniero
Si 'a giustizia se lava 'e mane
Songo bianche 'e bandiere
E chi maie po' penzà a dimane
Nasce priggiuniero

Nino D'Angelo e Maria Nazionale,
Jamme ja



Negli anni '50 del Novecento i meridionali che arrivavano a frotte nelle città industriali del nord Italia erano chiamati dispregiativamente *terroni*. Legati alla terra per le loro origini contadine, erano considerati incivili, arretrati, rozzi e ignoranti di fronte all'evoluta civiltà industriale che li ospitava. Parlavano lingue e dialetti incomprensibili per i settentrionali, abitavano in case fatiscenti ai margini delle città. Lavoravano in condizioni di sfruttamento e discriminazione, percependo salari bassi. I *terroni* subivano il peso della loro provenienza nelle relazioni interpersonali e nella ricerca di un alloggio. Sulla loro pelle è stato letteralmente edificato il miracolo economico italiano.

Settant'anni dopo, nel momento in cui la frattura nord/sud sembra essersi ricomposta nel segno dell'odio comune per le persone migranti, resta ancora rilevante nella penisola la percezione che qualche italiano (del nord) sia più civile, più progredito, più sviluppato, più europeo dell'altro (del sud).

Questa gradazione di civiltà è influenzata da fattori geografici e culturali, dipende ovvero dalla regione di appartenenza o provenienza o dall'accento e/o dialetto con cui ci si esprime.

Nell'inconscio nazionale italiano la cultura e l'economia meridionale evocano immagini di arretratezza, criminalità ed esotismo, soprattutto quando queste vengono paragonate al freddo, efficiente e produttivo nord Italia. Si tratta di un dualismo che è possibile

far risalire almeno al momento della costruzione dello stato-nazione italiano, e che ha portato numerosi intellettuali, politici e scienziati sociali a interrogarsi.

Questa gradazione di civiltà è influenzata da fattori geografici e culturali, dipende ovvero dalla regione di appartenenza o provenienza o dall'accento e/o dialetto con cui ci si esprime.

Nell'inconscio nazionale italiano la cultura e l'economia meridionale evocano immagini di arretratezza, criminalità ed esotismo, soprattutto quando queste vengono paragonate al freddo, efficiente e produttivo nord Italia. Si tratta di un dualismo che è possibile far risalire almeno al momento della costruzione dello stato-nazione italiano, e che ha portato numerosi intellettuali, politici e scienziati sociali a interrogarsi nel corso dei decenni successivi sulle soluzioni da intraprendere per risolvere l'annosa *questione meridionale*. Cosa fare con l'arretratezza sociale, culturale ed economica del sud? Come riportarlo agli standard di produttività economica, all'efficienza delle istituzioni, al senso civico espressi dalla società settentrionale e nord-europea? Da numerosi punti di vista, spesso molto diversi se non diametralmente opposti tra loro, il sud ha assunto sin dall'unificazione la dimensione omogenea di una questione aperta nel paese, uno spauracchio da agitare e da far sparire di volta in volta nell'agenda politica italiana.

Nel Meridione questo ruolo di «parte cattiva dell'Italia» è stato vissuto con un profondo senso di ingiustizia. In anni recenti, infatti, in reazione all'idea di stampo positivista che i fallimenti della società meridionale siano esclusivamente imputabili alle attitudini e alle caratteristiche dei propri abitanti, è diventato senso comune nell'opinione pubblica meridionale l'idea che l'arretratezza del Mezzogiorno dipenda unicamente dallo sfruttamento coloniale perpetrato dall'avidio nord, che l'avrebbe soggiogato al momento dell'unificazione italiana, interrompendo la florida epopea del regno borbonico, la cui magnificenza viene mitizzata ed alimentata ancora oggi per le sue ricchezze e i suoi primati.

Secondo questa narrazione, queste sarebbero le cause del destino del Mezzogiorno, fatto di emigrazione e sofferenza: un destino rimasto intatto fino al presente.

Eppure, si potrebbero comprendere meglio le narrazioni prodotte sul Mezzogiorno nell'ultimo secolo e mezzo, se ci interrogassimo rispetto al suo rapporto con la modernità, spostando il focus di questo dibattito su coordinate globali. Ragionando sul legame indissolubile tra modernità e colonialismo che esiste sin dagli albori dello sviluppo capitalistico, gli studi postcoloniali e decoloniali

hanno smentito il mito ben radicato nella cultura e nella filosofia europea della presunta superiorità del vecchio continente nei confronti del resto del mondo. Sottolineando le relazioni di potere instaurate dalla conquista coloniale delle Americhe, il sociologo peruviano Aníbal Quijano ha avuto il merito di distinguere tra l'evento storico del colonialismo (ormai concluso, almeno nelle sue forme tradizionali), e la logica culturale che lo sottintende, denominata *colonialità*. Quest'ultima, nutrendosi dei rapporti diseguali prodotti dal colonialismo, ha alimentato un modello di conoscenza eurocentrico, strutturando il mondo in base a un modello di potere profondamente gerarchico forgiato sulle discriminazioni di razza e genere. È proprio come conseguenza del confronto con le popolazioni di volta in volta colonizzate, sostiene Quijano, che quelle europee hanno potuto autodefinirsi come società moderne, razionali e civili, relegando le altre nel campo della barbarie, della superstizione dell'arretratezza. Non esistono, in altre parole, popolazioni moderne ed altre "naturalmente" arretrate, ma rapporti di forza prodotti dalla logica coloniale, che sopravvive intatta, nonostante le trasformazioni storiche, fino ai nostri giorni.

Cosa c'entra questo ragionamento con il Mezzogiorno italiano? La colonialità attraversa storicamente lo sguardo sul Mezzogiorno poiché c'è stato un momento preciso della storia in cui il modello di conoscenza che ha ribadito la superiorità europea non si è nutrito soltanto della differenza coloniale, ma anche del confronto tra l'Europa occidentale e le sue periferie interne. Si pensi a *las Indias de por acá*, l'espressione con cui i gesuiti impegnati nell'evangelizzazione delle Americhe nel '500 chiamavano i territori meridionali, sottolineando così l'analogia strutturale tra la "barbarie" del sud e quella coloniale. È in questi processi, autenticamente moderni, che il sud emerge come l'"altro interno" indesiderato, anche se non colonizzato. Processi che diventarono più evidenti nel 19° secolo, investendo in generale l'intero Mediterraneo. L'Europa che definiva le categorie di modernità politica attraverso la Rivoluzione francese alla fine del '700 e che dava vita alla rivoluzione industriale agli albori dell'800 mettendo a frutto il vantaggio competitivo tecnologico ottenuto attraverso due secoli di dominazione dell'Atlantico, cominciò a collocare i paesi del Mediterraneo nel passato. L'Europa moderna identificava nella civiltà greca e latina del Mediterraneo le sue origini, ma a differenza dei territori intorno al Mediterraneo una volta abitati dalle popolazioni di queste civiltà nell'epoca antica, ne rappresentava ora il suo sviluppo più compiuto. Queste erano le categorie che influenzavano anche la visione delle élites napoletane e italiane coinvolte nel Risorgimento e nel processo di unificazione nazionale: il sud andava riportato sulla strada del "progresso".

Il confronto tra la modernità del nord e l'arretratezza del sud è ancora oggi il paradigma maggiormente utilizzato nei confronti del Meridione per imporre le operazioni del capitalismo e giustificare le disuguaglianze sociali e geografiche che ne derivano. La società meridionale, a sua volta, è rimasta intrappolata dentro questa dinamica binaria, raccontandosi come colonizzata e finendo per rifugiarsi in un passato in cui ha finito per assumere il ruolo eterno della vittima. Intrappolata nella nostalgia per un passato

glorioso, la narrazione della questione meridionale perde qualsiasi sfumatura o complessità, tutto è bianco o nero: il sud vittima del colonialismo del nord rispecchia e ribalta semplicemente il paradigma egemone nella società italiana di un Mezzogiorno omogeneamente arretrato, celando gli sforzi e i tentativi che dalle regioni meridionali sono stati fatti per immaginare una società priva di disuguaglianze. Spezzare questa dicotomia, dunque, è l'unico modo affinché i *terroni* possano tornare protagonisti del proprio futuro.





Filo Sottile

Pacchianeria

[da *Senza titolo di viaggio. Storie e canzoni dal margine dei generi*, Alegre, 2021. Appare qui in versione rimaneggiata per gentile concessione dell'editore]

Oggi è il 7 di settembre 2018. Ieri sera ho portato in scena per la seconda volta *La punk spiegata alla nonna*. C'è una sola battuta che fa riferimento all'identità di genere, non è uno spettacolo a tematica frocia, ma è senza dubbio uno spettacolo queer: storto, sghembo. Inneggia all'irregolarità, fa il tifo per la vita promiscua, interrelata. A tratti mi vengono in mente passaggi dell'esibizione e commenti del pubblico e sorrido fra me e me.

Adesso sono in auto con mio padre, ci muoviamo verso la Val Sangone. Nonostante sia andato in pensione, continua a fare quelli che in siciliano chiamiamo *ratteddhri*, lavoretti: piccoli mobili, riparazioni, modifiche. L'intervento di oggi è una faccenda rognosa, meglio essere in due, e mi ha chiesto una mano.

Oggi sono passati ventidue giorni dal mio coming out in famiglia. Questa è la prima occasione in cui siamo ambedue nello stesso spazio, senza altre persone intorno. Dopo qualche minuto mio padre inizia a esplicitare i suoi timori, le sue

perplessità, e a chiedere spiegazioni su ciò che non capisce. I sorrisi si spengono, il compiacimento per la performance di poche ore prime si dissolve.

Sono tesa e tengo la pazienza con tutte e due le mani. Da un lato mi sembra in qualche modo comprensibile che mi chieda e provo a empatizzare con il suo stato d'ansia, dall'altro le parole che sceglie e i sottintesi che celano mi feriscono profondamente. Mi avvisa che non sarà facile vivere da persona trans dichiarata (grazie dell'incoraggiamento, padre), mi chiede se non ci sia il rischio che mi «tolgano la bambina» e se il fatto che io sia trans significa che mi piacciono gli uomini. Io provo a rispondere pazientemente. Faccio appello agli strumenti della ragione e della razionalità: dico che se continuo a contribuire moralmente ed economicamente alla crescita di Miriam non c'è ragione che chicchessia intervenga per impedirmelo, spiego che non c'è nessun rapporto causale fra identità di genere e orientamento sessuale. Tenere la barra dritta, evitare di sbroccare, mi costa molta fatica. Inoltre sento fortissimo che la razionalità qui serve a ben poco. La partita si gioca tutta su un altro piano. Poi mi chiede ancora una volta se farò degli interventi, se prenderò ormoni, se mi vestirò da femmina, se davvero dovrà chiamarmi Filomena e usare il femminile per rivolgersi a me.

Qui, ora, su questo sedile lato passeggero, sono in abiti da lavoro, sbarbata, sì, ma ho cancellato le tracce di matita, ombretto, mascara e rossetto che ieri sera sul palco orgogliosamente sfoggiavo. Eppure forse c'è qualcosa che traspare perché dopo un lungo silenzio, mentre lasciamo l'abitato di Giaveno e puntiamo su Coazze, mi dà questo consiglio: «Per il tuo bene, non andare in giro pacchiana».

Se fossi stata un personaggio dei cartoni animati a questo punto si sarebbe visto il mio cervello esplodere dal cranio, una cosa a mezza via fra un fungo atomico e un vulcano in eruzione. Tutto il resto della giornata, mentre cambio le cerniere a un'anta, sagomo uno zoccolo, fisso a muro delle mensole, lo passo a ragionare su questa parola: «pacchiana».

La versione web del dizionario Treccani dice che, in funzione aggettivale, pacchiano significa: «privo di buon gusto e di stile, vistoso, grossolano». È un uso esteso del sostantivo. «Pacchiano», al maschile, indica il villano, il vistosi. Mi viene da

pensare a una parola che svolge la stessa funzione: «pagano/pagana». Originariamente sanziona la provenienza dal *pagus*, villaggio secondo alcune lezioni, pinnacolo inaccessibile secondo altre, e successivamente la credenza in culti non accettati nella civiltà, nell'urbe, nel centro dell'impero.

Allo stesso modo «pacchiano» – forse dal greco *pachys*, grande – sanziona come immondo, grezzo, rozzo, fuori norma, il gusto e il senso estetico delle periferie. Per chi sta protetto entro i confini dell'impero «pagano» è chi si dà alla superstizione e/o venera divinità eterodosse, «pacchiano» è chi senza averne la capacità e il diritto prova a darsi lustro, a farsi bella o bello, ma con risultati grotteschi, pervertendo l'ortodossia del gusto.

Entrambi i termini stanno a indicare minacce che vengono da fuori, dalla montagna, dalla campagna, dal contado. Luoghi in cui l'antropizzazione non è completa, permeabili al selvatico e/o non in grado di addomesticarlo completamente. Tra le righe appare la dicotomia fra civilizzato e selvaggio, fra giardino e bosco, fra coltivato e incolto, fra ciò che è normato e ciò che è abnorme, anormale, sregolato.

Leggo il consiglio di mio padre dunque come un invito a rimanere dentro il confine di ciò che è accettabile in questa particolare società. «Pacchiano» si dice anche di un modo di apparire eccessivamente vistoso. Ma chi dà la misura di quell'avverbio, chi è in possesso del regolo che da un certo punto in avanti segna «eccessivo»? Come si corre il rischio di risultare «troppo appariscente»? Faccio coming out, me ne vergogno tantissimo: nei tempi più remoti della mia clandestinità è capitato anche a me di dire che «ognuno a casa sua è libero di fare quello che vuole, ma che l'ostentazione contadina; «pacchiana», al femminile, la contadina acconciata in abiti dei pride è eccessiva e disturbante». Somiglia alle esternazioni dei sindaci che rifiutano il patrocinio ai pride che si svolgono nei loro comuni. Il sottotesto di tali proposizioni è questo: «all'interno del confine dell'impero sappiamo esserci dissidenze, possiamo persino tollerarle, ma devono restare nascoste, nel limite del si fa ma non si dice».

Ciò che è selvatico, pagano, pacchiano, queer deve rimanere fuori, ai margini. Bisogna impedire che contaminino il recinto dell'accettabile. All'interno dei confini può agire, parlare, mostrarsi apertamente solo chi è civilizzato, credente ortodosso, rispettoso del gusto stabilito, straight, retto, giusto. La "vita così com'è" è nient'altro che una semplificazione del reale, una riduzione a una norma stabilita, l'eliminazione del molteplice. Le persone e le esperienze che non possono e/o non vogliono assoggettarsi a questa cernita vengono confinate ad altri spazi, altri mondi, altri universi.

Mentre cerco una punta da sei millimetri per forare il muro, rido fra me. Avrei potuto intitolarlo *La pacchiana spiegata alla nonna*, avrebbe funzionato lo stesso. Il mio spettacolo canta proprio di questi spazi fisici ed esistenziali: fuori dal confine, al di là della giurisdizione, dove fiorisce la biodiversità e fa il nido la molteplicità. Questi luoghi vanno difesi con le unghie e con i denti perché gli spazi non sono spazi, sono relazioni, incontri, collaborazioni, scambi di informazioni e di saperi.

Sto venendo allo scoperto come persona trans, la civiltà, questa società neoliberista ed eterocispatriarcale, già da un po' ha iniziato a declassarmi, ad allontanarmi. Se non voglio essere espulsa, se voglio provare a rimanere nei confini, mi chiede di mimetizzarmi, camuffarmi, come dice mio padre – con l'intento di proteggermi, probabilmente – non mostrarmi pacchiana, non far vedere che vengo da fuori.

Eppure è riconoscendo la mia appartenenza a questi spazi altri, intrecciando relazioni con le persone che vi ho trovato, che ho potuto immaginare per me una possibilità di vita, di prosperità.





Raquel

AS PENAS...

-Hai que sacar as ovellas!

A Clara, pequeniña, máis pequena que o can co que pastoreaba, o Sirano; estaba preparada para unha nova xornada alá no alto dos Lombos, aquel anaco de terra que era de todos e de ninguén en concreto, no que a veces seu pai e o tío Serafín facían unha seara para sementar o pan co que alimentar á familia e ó gando, entón a cousa complicábase, había que arrebarer da seara da casa, da dos Penís e da do Clemente e por riba gardar do lobo, toda unha odisea para unha nena tan pequena.

Cerca, en Acevedo, o Pepe tamén ía ca res e as vacas roer a Pena Redonda aqueles días cortos de inverno no que o sol estaba comido polos ratos. Alí no alto xuntábase co resto de rapaces e mentras o gando comía eles tunaban alleos á realidade do monte que pisaban, o Monte Veciñal de Acevedo, aquel monte común ó que daba dereito a permanencia e unha cheminea botando fume, para eles sólo era o “comunal” o que era de todos, ó que todos tiñan dereito, a mellor finca da aldea.

En Outeiro o monte veciñal estaba repartido entre os veciños por eso cada un tiña a súa seara pero tamén había un anaco “libre” para que todos puidesen levar as súas reses. En Acevedo sempre foi todo “libre” por iso cando un veciño quería ir rozar toxo ou uces, facía catorce ou quince gabelas e esa era a “marca” para que ninguén rozara naquel anaco, o que conlevaba ademáis un uso de respecto.

Na pena da Lagarta xuntábanse os rapaces de Outeiro e Acevedo e na época das moras, moíanas contra a pedra e comíanas a veces lambendo...cantos o farían e cantos subirían á pena da Sta. Engracia que delimita o noso monte co de Casteloais, ou a da Pataca, ou a do Corredor que impoñentes lideran o conxunto pétreo que lle da nome ó paraxe da Pena Redonda.

Xa daquelas a Clara e o Pepe eran amigos porque tamén o eran as familias e trascurridos os anos e algunhas aventuras, casaron. A Clara deixou os Lombos polo Cepo da Lama e logo cheguei eu, para escoitar os contos de nenos, a abrazar os picos que xunto co David fixo meu pai. Cheguei para aprender a historia da Sta. Engracia, para coñecer os usos e as costumes, para empaparme desa sabiduría humilde que está en todo: a forma de prantar unha horta, a forma de afiar a gadaña, o xeito de deluvar a roupa contra a pedra do lavadeiro, trenzar os allos, xunguir as vacas...ata que un día atopeime sinalando cun bastón o lugar no que nos queren sementar de aeroxeneradores, explicándolle a un grupo de xente o por qué o noso monte contribuíu a mellorar a vida dos veciños, como ese monte é parte da nosa idiosincrasia como comunidade e mentras o explicaba, comprendín definitivamente o significado de tódolos recordos, de tódalas aprendizaxes e a importancia que os nosos Montes Veciñais tiveron nas nosas vidas. Unha explosión de amor xurdiu dende as raíces, esas que nos agarran á terra que nos viu nacer, da que recoñecemos os aromas e os sons, esa que se convirte no lugar do mundo no que somos máis libres e máis nós.





Alba Solà García

El que segueix passant-nos, encara

La majoria de les persones que llegim aquest fanzine des d'Espanya som filles, netes i besnetes de camperoles. Romanents de l'èxode rural més gran de la seva història. La diàspora rural del segle XX espanyol va afectar les vides de milions de persones, i afecta sens dubte també la nostra. Tanmateix, gairebé no hi ha relat, col·lectiu o individual, sobre aquesta experiència comuna.

Mi vida no tiene ningún aliciente para contarla, porque es una vida sencilla como la de cualquier persona de allá, de Castilla, o como la de muchos. Nadie va a querer escuchar nuestras historias.

Tota possibilitat de relat va quedar enterrada sota vàries capes d'imaginari, estigmes i paraules concretes que van marcar els cossos que la van viure, i que van sedimentar-se convertint-se en una massa sòlida, quasi impermeable, que ens separa del passat. Aquesta massa sòlida és la història, amb H majúscula: la que ens diu que el que va passar va passar d'una manera, i només d'una manera. També ens diu que mai hauria pogut succeir diferent: aquest impuls, dins de l'escriptura de la història, l'esperona l'imaginari del progrés capitalista (cal posar nom i cognom a totes les coses: no oblidar mai els llinatges). Dins del progrés, els fets del passat s'organitzen en una única línia que avança indefectiblement, deixant enrere aquells cossos i formes de pensar, de sentir i de fer món que el contradiuen: tot allò improductiu, residual. Allò brut, ignorant, bàrbar. Allò que alenteix l'esdevenir imparabile del que hem de ser –que sempre està a l'horitzó: mai acompanyant-nos, i sobre tot mai, mai, enrere.

Però la història és dels morts i la memòria pertany al món dels vius, deia Maurice Halbwachs. Aquí hem vingut a fer memòria. No hem vingut a imposar una única visió del que va passar: hem vingut a pensar entre moltes (algunes ja no hi són, d'altres ens acompanyen encara) què és el que segueix passant-nos, encara, perquè van passar una sèrie de coses, fa temps.

Decía el padre de la Angelita: hay que tener amigos hasta en el infierno.

A la primera fotografia, la calva brillant d'Eisenhower contrasta amb la gorra de plat de Franco. Somriuen i s'abracen efusivament davant de més de 500 periodistes espanyols i estrangers que han vingut a presenciar l'aliança entre les democràcies "lliures" del bloc capitalista occidental i la que seria la única dictadura que formaria part de les Nacions Unides. La fotografia està presa el 21 de desembre de 1959 a la inauguració de la base militar de Torrejón: la dictadura abandonava l'autarquia econòmica de la postguerra per abraçar, també efusivament, la pau que havia de portar la modernització industrial capitalista. Tot i la seva naturalesa feixista i el recolzament actiu a les potències de l'Eix durant la segona guerra mundial; tot i les més de 114.000 persones desaparegudes en fosses i la repressió política i ideològica interna; tot i les execucions sistemàtiques de l'"enemic intern" (fins, almenys, 1945), els assassinats i les violacions dels drets humans, a Espanya interessava mantenir-la tal i com estava –l'autodefinició del règim com a "democràcia orgànica" no és menys cínica que el no intervencionisme dels "aliats"–: estava massa ben posicionada geopolíticament en el context d'una guerra freda aleshores candent, i el seu historial polític recent marcava maneres massa rojes.

Si la fam de la postguerra va ser un negoci que va enriquir uns pocs assassinant-ne molts d'altres, els préstecs i acords econòmics internacionals inauguren l'etapa daurada de la seva lògica: el milagro español porta Espanya, en pocs anys, a un desenvolupament econòmic sense precedents. El desarrollismo dels 60 liberalitza paulatinament l'economia, i les importacions de maquinària i noves energies, com el petroli, catapulten la producció de les indústries bàsiques i de consum. L'efecte visible "modernitzador" (el turisme a les platges, les ciutats inundades de 600) van generar una il·lusió col·lectiva de progrés que el règim s'encarregaria d'adjudicar a les seves polítiques per presentar-se, davant del món, com un país renovat, funcional i modern que havia deixat enrere, per fi, les obscures anomalies del passat.

Com que nosaltres vam haver de marxar, com molts veïns del poble, aquí les terres se les van quedar els quatre que podien pagar-les. Tots vam haver de vendre, i ara són totes d'ells. Dels seus fills, i dels seus néts.

La segona fotografia la pren Miserachs el 1962 a l'Estació de França, on el Sevillano i el Shangai arribaven carregats d'immigrants rurals que havien deixat els seus pobles per provar sort a una ciutat que era, aleshores, promesa de riquesa. Dos homes i una dona carreguen maletes, bosses i abrics, i miren a càmera, esgotades i desafiants. No sabem els seus noms, i possiblement mai els sabrem. Així és la història, amb H majúscula.

Al camp, els nens treballàvem com adults, i els adults com bèsties.

Entre 1955 i 1975 més de sis milions de persones abandonen les seves llars per instal·lar-se als centres industrials del país, que demanen mà d'obra no qualificada i barata. La diàspora rural del franquisme va ser del tot menys espontània: Espanya no està buida, sinó que va ser buidada. El fer món de l'habitant rural no entrava dins del nou esquema de progrés industrial, capitalista i urbà del règim, que el va condemnar a l'extinció. Diversos plans d'estabilització i desenvolupament monetaritzen i mecanitzen l'agricultura, implementant-hi les exigències productives i la racionalitat de mercat, forçant a l'economia camperola tradicional a desaparèixer, i als seus habitants a emigrar. El desarrollismo franquista va ser l'estocada final d'un procés de desmantellament del món rural que portava segles succeint: va ser, això sí, definitiu. I va ser esborrat de la memòria: la col·lectiva, però també la individual. Va perdre l'estatut d'allò digne de ser recordat. De ser narrat.

El milagro español no té res de miraculós: es va dur a terme a costa d'una desposseïció planificada de les economies camperoles tradicionals i de la implementació d'un imaginari urbanocèntric, capitalista i industrial.

El milagro español no és original: la desaparició del món camperol tradicional és, possiblement, el fenomen social i cultural més important del segle XX europeu, i forma part de l'expansió colonial del capital global de tot règim capitalista, sigui dictatorial o democràtic.

El milagro español no té res de celebratori: es va sostenir sobre el sacrifici de milions de vides explotades i precaritzades dins d'una orquestrada desigualtat funcional, invisibilitzada per la retòrica triomfal de la modernització i del progrés. D'aquest món que ha d'esdevenir.

Una retòrica que mai vam acabar de creure del tot: entre totes, encara busquem paraules per anomenar les coses que ens van passar, i ens passen.

*Dicen que antes podía ir un pájaro de árbol en árbol sin tocar el suelo,
de Andalucía hasta Cantabria. Pero ahora son todo carreteras, autopistas,
rotondas, urbanizaciones... Quién lo habría dicho, que perderíamos tanto árbol.
Y esto es una guerra global, estamos haciendo lo mismo en todas partes.**

* Les veus que m'acompanyen en aquest text són la de la meva àvia materna, Agripina García Alcalde, i la de la seva germana, Eugenia García Alcalde, que van emigrar d'un poblet de Sòria el 1956. A elles, i a totes les persones que van viure la diàspora rural, se'ls dedica aquest text, que vol seguir nomenant i posant paraules allà on encara no n'hi ha.





Giusi Palomba

Terricci, talee e un bagaglio rotto

Il camion di Vincenzo passa nel vicolo il martedì e il venerdì. Tre fermate. All'inizio, a metà, alla fine del vicolo. Mia madre scende le scale, «a 'mpicciosa», raggiunge Vincenzo e controlla le buste che ha preparato per lei. È sempre roba buona, mia madre non si sbilancia, ma lo apprezza.

Ogni tanto Vincenzo abbassa la guardia e ne paga le conseguenze. «A' 'nsalata era peruta arint», «il cocomero sapeva di cucozza», «i 'ppere erano scarmate». Quando è così, quando è «mal'acqua», Vincenzo difficilmente vince, ed è sempre pronto a dire «Signora Rò! Però vuie site troppa 'mpicciosa». Poi aggiunge qualche cosa in più nelle buste o le fa uno sconto.

I conti. Vincenzo li fa a voce alta, mia madre lo segue a mente, poi paga in contanti, il resto in spicci Vincenzo lo tira fuori dalla tasca dei pantaloni. Le voci si mischiano negli sguardi e nei gesti, unica memoria di quella transazione.

Mia madre vorrebbe sempre frutta e verdura dai colori brillanti, fresca di raccolto, non troppo acerba, non troppo matura, per un prezzo giusto o meno di giusto. Quando queste condizioni non si tengono tutte insieme, lei decide se spingere la negoziazione o accettare il compromesso.

In passato mia madre ha seminato, coltivato e raccolto quasi tutto quello che compra da Vincenzo. E sa perfettamente come dovrebbe presentarsi ogni elemento di quello scambio. Se le melanzane sono carnose o solo piene d'acqua, se le zucchine sono «paesane» o importate, se si conserveranno bene o no, se promettono un buon sapore o se probabilmente la deluderanno. Qualche cosa Vincenzo gliela fa assaggiare, per sfrondare i reclami della volta dopo.

In questo quadrato di terra, oggi sotto assedio urbano, ai confini del vicolo dove Vincenzo parcheggia il suo camion, si intravede solo qualche linea di pomodoro e peperoncino d'estate, e gli «odori», le erbe aromatiche che resistono l'inverno. (Sotto il Vesuvio, si ostinano a crescere anche le cose che non vuoi, resistono all'abbandono e agli sradicamenti.) Proprio su quel confine, oggi mia madre coltiva solo piante e fiori ornamentali, quelle che le piace guardare. Un confine di nuovi terricci e talee tra lei e il suo passato.

«Perché mi devo spaccare la schiena? Je pago e ringrazio a Vincenzo.»

Nel profondo nord Europa, io la verdura la compro implasticata e importata dall'altra parte del mondo, in supermercati con la coscienza sporca. Faccio la fantasia di una lente magica che mi confessi il contenuto nutrizionale, gli svariati pesticidi, o almeno le immagini dei mondi di provenienza, proprio mentre la merce mi guarda dagli scaffali, così, senza entusiasmo.

A volte, poche volte, provo a entrare in un negozio che si dice più etico, dove si parla di biologico, organico, di prossimità. Ci trovo cose differenti a seconda degli equilibri geopolitici, l'unica certezza è il prezzo alterato, che nessuno mai negozia. La gente maneggia prodotti come se fossero oggetti pieni di mistero, e rimangono abbandonati a sé stessi finché chi lavora non viene istruito a occuparsene. I dipendenti si avvicinano alle merci con fogli di carta con su scritte previsioni di scadenze, come se si trattasse davvero di monitorare un assortimento

alieno. Non c'è un sapere indipendente su cui contare per capire cosa esporre o ritirare, magari scontare o regalare. Sembra che manchi l'idea originale, lo standard condiviso: in questo modo nessuno può vigilare sui sapori, gli odori, le consistenze, le stagioni o il prezzo. E io mi aggiro per questo spazio con la testa piena di conti che non tornano, e di standard che non si incontrano.

Circa tre anni fa ho deciso di prendermi un diploma di orticoltura. La pandemia imperversava, e si moltiplicavano tutte le fantasie di autosufficienza. Volevo trasferirmi in un paesino della campagna scozzese e coltivare un orto, con l'idea di un progetto sociale. Quando l'ho raccontato a mia madre la sua reazione è stata simile a quella volta in cui le ho parlato degli assorbenti lavabili. Quando mi ostino a rifiutare il progresso, che sia degli assorbenti usa e getta o dei supermercati, mi ride sempre in faccia.

Nonostante questo, ha passato ore al telefono con me a raccontarmi di foglie, fiori, fusti e frutti. La tesi finale degli studi di orticoltura era progettare e poi seguire un quadrato di terra dalla semina al raccolto, ma quell'anno le serre sono rimaste chiuse, i materiali e i macchinari erano interdetti e le lezioni pratiche sono state tutte cancellate. Per mesi non abbiamo fatto altro che digerire teoria vomitata da uno schermo, aspettando che gli esperti buttassero giù procedure per gestire l'emergenza. La fine dell'anno è arrivata, carica di tutta la sua burocrazia, le carte dedicate alla sicurezza, alla chiusura dei programmi, ai voti, agli esami, erano tutte a posto, ma l'unica cosa che ricordavo erano le telefonate con mia madre.

Se il muro tra mia madre e il suo passato è fatto di terriccio e talee, il mio è un bagaglio con le ruote rotte, dove le cose del mondo che si autoregolano, e i suoi traumi travestiti da arroganza, e il mondo delle procedure rigide, che rendono tutto inaccessibile e complicato, devono stare insieme per forza. Non rinuncio a portarmi dietro le idee dei profumi, dei sapori e delle consistenze, ma so che devono stare qui, chiuse dentro questo

bagaglio, strette e soffocate, perché fuori non contano nulla. Dentro il bagaglio con le ruote rotte, che trascino dando fastidio ai passanti, e che non c'è un posto in cui posso lasciare.





A la toda la gente que construye narrativas
que abren mundos.

Por las genealogías txarnegas, terronas y bastardas
del mundo, y por sus gentes campesinas.



Coordinación:
Brigitte Vasallo

Producción:
Franca Bianchini

Creación del fanzine a partir de
y en conversación con los contenidos:

Irene Pe

@_glitterglitch.zines

Proyecto financiado y apoyado por:



150 AÑOS DE INNOVACIÓN
Y CREACIÓN CULTURAL
1873—2023



Este fanzine no puede ser comercializado. Las colaboraciones han sido remuneradas para sostener materialmente a sus autoris y poder liberar el contenido. Si queréis tenerlo en vuestra librería, feria o puesto, estamos agradecidas pero, por favor, cobra sólo los materiales y tu mano de obra al precio que consideres justo para ti y para lo colectivo.