



Memoria e riconciliazione

Femminismo e postcolonialismo

Fanon sulla psichiatria

India in Italia

 il Mulino

## Tra «agency» e differenze Percorsi del femminismo postcoloniale

di *Stefania De Pittis*

Lei e, in altre parole, questa altra (o stessa) mappatura che oscilla continuamente tra almeno due posizioni: quella di affermare (o sono come te) mentre persiste nella propria differenza, e quella di ricordare (o sono diversa) mentre sovrappone ogni definizione consolidata di alterità (Franh T. Minh-ha)<sup>1</sup>

Womanist (sto) feminist as purple (sto) lavender  
(Alice Walker)

Parlare di femminismo postcoloniale significa collocare il proprio discorso lungo un versante doppiamente ambiguo, attraversato dal rischio di una duplice semplificazione. Significa, infatti, dare per scontata una qualche definizione univoca di quel «postcolonialismo» che costituisce, invece, un termine conteso e problematico<sup>2</sup>; e significa, parallelamente, imporre un'omogeneità corale a un insieme di prospettive «feministe» (ma anche qui sarebbe necessario specificare ulteriormente...) che non si lasciano ridurre a un'unica definizione e che imporranno – secondo un uso sempre più frequente nei dibattiti contemporanei – di parlare di femminismi al plurale. In particolare, risulta problematica l'assimilazione di prospettive affatto diverse – quali il femminismo afro-americano, chicano e indiano per esempio, cui faremo riferimento più avanti – nell'unica categoria di pensiero «postcoloniale». Tale semplificazione può rimandare evidentemente a un vizio eurocentrico di fondo della riflessione – anche critica – occidentale, quello di accomunare in un generico «altro da sé» tutto ciò cui si attribuisce una (problematica) posizione di «subaltermità». Proveremo ad aggirare questo scoglio teorico cercando di rintracciare analiticamente alcuni possibili percorsi comuni

<sup>1</sup> Desidero rinvolvere un ringraziamento particolare a Simona Lazzarola per l'invito a contribuire e a preziosi commenti che ha riservato al mio lavoro. Nelle pagine che seguono, la traduzione delle citazioni in lingua straniera è a cura di chi scrive.

<sup>2</sup> Per un' introduzione, si vedano Young (2001) e Grosz (1998). Tra le molte analisi critiche della categoria «postcolonialismo» si vedano i due «Lessons» articoli di Appiah (1991), e Parke (1993). Ma si veda anche Mbembe (1992).

che ci permettano di tracciare un quadro il più possibile coerente, per quanto selettivamente definito, e di rendere al contempo giustizia della ricchezza di prospettive di cui si è detto. Il nostro filo di Arianna sarà costituito allora da due dimensioni che rappresentino altrettanti nodi fondamentali intorno ai quali articolare una possibile lettura critica del nostro tempo postcoloniale: la questione dell'*agency* e il discorso sulle differenze.

La dimensione dell'*agency* rappresenta, com'è evidente, un tema centrale per una grande varietà di discipline accademiche e di prospettive teoriche, e ha goduto recentemente di una rinnovata centralità all'interno del campo dei *cultural studies* e degli studi postcoloniali. La riscoperta della specifica *agency* delle classi subalterne rappresenta infatti un argomento ricorrente nelle riflessioni interne ai due campi teorici – nonché al progetto storiografico dei *subaltern studies*, che con questi intrattiene rapporti significativi. La rivalutazione dell'autonomia capacità di azione dei soggetti storici si propone qui come superamento del rigido strutturalismo di alcune versioni del dettato marxista<sup>3</sup>, collocandosi problematicamente all'interno del campo di tensione esistente tra i due poli del determinismo e del volontarismo: tra una prospettiva, cioè, che vede il predominio della struttura sulla libertà d'azione del/la singolo/a, e un'altra che al contrario enfatizza le possibilità di azione, di risignificazione e di resistenza all'interno della propria cultura. La dimensione dell'*agency*, però, pur rimandando a questa seconda dimensione, ci sembra possa scongiurare alcune derive volontaristiche, nella misura in cui venga disgiunta da un'impostazione ultra-soggettivista e posta analiticamente in relazione con le componenti strutturali che dell'azione sono vincolo e prodotto; *agency*, infatti, si potrebbe tradurre indicativamente come «capacità di azione all'interno di precisi vincoli strutturali»<sup>4</sup>. Nella prospettiva del femminismo postcoloniale, allora, la dimensione dell'*agency* acquista un senso particolare se connessa a un'altra dimensione (di cui parleremo in seguito), e cioè la *location*: *agency* significa allora capacità di azione e di risignificazione, ma anche capacità di costruire relazioni e alleanze politiche a partire dai vincoli

<sup>3</sup> In merito all'importanza di queste due dimensioni per una genealogia del nostro presente, rimando all'articolo di Mezzadra e Rahola (2003). L'*agency* del soggetto colonizzato, in particolare all'interno delle lotte anticoloniali, diventa qui un elemento costitutivo del dispiegarsi globale di una storia universale: una storia attraversata cioè da una tensione interna e un'eccedenza soggettiva che ne rimanda continuamente le pretese di totalità e di «storificazione» (su questo punto torneremo in chiusura). La dimensione delle differenze, d'altra parte, rimanda non solo alla loro formulazione originaria in un contesto segnato dalla violenza coloniale, ma soprattutto alla loro possibile traduzione in pratiche di sovversione politica ed epistemologica.

<sup>4</sup> La stessa categoria di «subalterno», di derivazione gramsciana, risponde all'interno dei *Subaltern Studies* alla necessità di riformulare il soggetto rivoluzionario marxiano in un contesto di «dominio senza egemonia» (si prenda ancora Gramsci) e di interruzione della dialettica hegeliana (Fanon): si veda Guha e Spivak (2002), in particolare la *Presentazione* di Sandro Mezzadra, (*Ibidem*, pp. 7-18).

<sup>5</sup> È in questo senso che Giddens ha rielaborato, nella sua teoria della strutturazione, il difficile rapporto tra struttura sociale e *agency* umana, rinfanzando i modi complessi in cui le due dimensioni interagiscono e si costituiscono reciprocamente. Si vedano Giddens (1984) e Archer (1995).

posti dalla propria collocazione all'interno dei molteplici assi di differenziazione che «strutturano» l'identità soggettiva (i consueti genere, razza, classe, ma la lista potrebbe essere estesa). È con questa precisazione che pensiamo si possa leggere analiticamente (e provvisoriamente) il femminismo postcoloniale come una riflessione sull'*agency* femminile (non limitata, peraltro, alle donne del «terzo mondo»).

La seconda dimensione cui accennavamo è quella delle differenze. La periodizzazione classica della riflessione femminista vede il susseguirsi di tre ondate (Restaino e Cavareto, 1999): una prima fase, con l'emancipazionismo ottocentesco (di matrice prevalentemente anglosassone), caratterizzata dalla richiesta di un'«eguale» cittadinanza (parità di accesso all'istruzione, ai diritti politici, etc.); un secondo momento, intorno agli anni Settanta del secolo scorso, segnato dalla rivendicazione della differenza femminile (espressa, soprattutto in Italia e in Francia, nel linguaggio della differenza sessuale; un discorso in parte analogo può valere anche per gli studi di genere in area anglosassone); e un'ultima fase, infine, caratterizzata dalla proliferazione delle differenze, ovvero da una rinnovata attenzione per le ulteriori differenziazioni che influenzano la formazione dell'identità soggettiva: la sessualità, anzitutto, come asse ulteriore e non necessariamente coerente con le dimensioni del sesso e del genere costruite intorno alla norma eterosessuale (femminismo *postgender*); e ovviamente la «razza» (femminismo nero, postcoloniale). Benché questa descrizione schematica contenga ovviamente un fondamento di verità, vorremmo suggerire preliminarmente qualche elemento di complicazione della sua apparente linearità.

Anzitutto, vorremmo smentire l'impressione che questa «terza fase» rappresenti in qualche modo una semplice sintesi delle fasi precedenti, o un loro «controcanto». Non costituisce la sintesi di un percorso lineare e progressivo, perché il discorso sulle differenze ha accompagnato in modo carico l'intero sviluppo della riflessione femminile e femminista. Il fatto che queste voci altre si possano sentire solo a fatica nelle «fasi precedenti» dell'uguaglianza e della differenza sessuale costituisce l'esito di una narrazione *mainstream* che non ha riconosciuto l'apporto degli «altri femminismi», nello sviluppo del discorso prevalente sull'uguaglianza di diritti o sulla differenza sessuale. Nei lavori di Angela Davis, per esempio, scopriamo come le donne nere fossero presenti e attive già nelle prime campagne «emancipazioniste» in America, per quanto spesso attivamente ostracizzate dalle donne bianche e *middle-class* che tenevano le fila del movimento suffragista; e lo stesso si potrebbe dire a proposito del cosiddetto femminismo di seconda ondata, che poté ugualmente beneficiare dell'apporto di correnti e prospettive molto più eterogenee di quanto la nostra schematizzazione lasci pensare (Davis, 1983; Roth, 2004). È questa «fase» non rappresenta, d'altra parte, un semplice controcanto dialettico rispetto alla narrazione del femminismo bianco e occidentale, nella misura in cui non ha portato alla definizione di una femminilità «uguale e contraria», per così dire,

rispetto a quella dominante, ma ha proposto (come vedremo) forme di soggettività complesse, ibride e metice. Se, cioè, il femminismo bianco può essere interpretato come una forma di pensiero totalmente interna al paradigma moderno (in quanto portatore di un'immagine forte e unitaria del Sé femminile; cfr. Bulbeck, 1998), il femminismo postcoloniale si propone di decostruire quella forma di soggettività, insistendo come detto sugli aspetti liminali, contraddittori e «di confine» della sua costruzione, e avvicinandosi in alcune sue versioni al paradigma postmoderno.

## 1. Lo sguardo dell'Occidente

Se quindi il quadro al cui interno si colloca il dialogo tra i vari femminismi non è affatto lineare, pure è vero che a partire dagli anni '80 alcune riflessioni femministe hanno espresso una critica piuttosto coerente e organizzata alle categorie con cui il femminismo occidentale *mainstream* ha descritto se stesso e il proprio campo di azione, introducendo importanti novità sul versante delle proposte politiche come su quello più propriamente epistemologico. Una delle prime e fondamentali formulazioni di questo ripensamento è nel celebre articolo di Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes*. La critica fondamentale che Mohanty rivolge al femminismo bianco è quella di aver creato, nei discorsi e nelle pratiche, una «average Third World Woman», ovvero un'immagine della donna del terzo mondo «media», incapace di cogliere la complessità della sua esperienza e la molteplicità dei discorsi di potere che si proiettano sul suo corpo. La «average third world woman».

Condurre un'esistenza essenzialmente troncata in base al suo essere di genere femminile (leggi: sessualmente oppressa) e il suo essere del terzo mondo (leggi: ignorante, povera, incolta, tradizionalista, legata alla domesticità e alla famiglia, vittimizzata, etc.). Questo, a mio parere, è in contrasto con l'implicita) auto-rappresentazione delle donne occidentali come donne istruite, moderne, dotate del controllo sulla propria vita e la propria sessualità e della libertà di prendere decisioni autonome (Mohanty, 1984, p. 22).

La donna del terzo mondo costituirebbe la figura monolitica di un ritardo storico rispetto alle «magnifiche sorti e progressive» dell'emancipazione occidentale, un'immagine unidimensionale ritagliata sul ruolo di *vittima* – della violenza maschile, della famiglia patriarcale, del tradizionalismo culturale, del fondamentalismo religioso (secondo una caratterizzazione che ci è sempre più familiare). E tuttavia, la realtà della sua condizione sarebbe perfettamente nota alle donne occidentali in quanto frutto di una comune oppressione al patriarcato, diversa per intensità ma non per natura: su questa base paternalistica e infantilizzante riposa la possibilità di postulare l'esistenza di un legame globale di sorellanza, in cui

spetterebbe alle sorelle «maggiori» guidare le altre sulla via dell'emancipazione già percorsa con parziale successo. Le donne occidentali acquisterebbero, cioè, credito come «auto-proclamata avanguardia della femminilità liberata» (Ang, 1995, p. 195).

Dietro questa rappresentazione benevola si cela, secondo Mohanty, un grave disconoscimento dell'esperienza delle «Third World Women»: un disconoscimento che opera, diremmo, proprio sui due livelli cui accennavamo: la dimensione dell'*agency* e il discorso sulle differenze. Questa immagine confonderebbe le donne del terzo mondo in una condizione di sostanziale passività, nell'incapacità di opporre forme di resistenza autonome, di operare come soggetti attivi della propria storia; quelle donne dovrebbero in un certo senso essere «salvate da se stesse» e dall'arretratezza culturale e politica di cui sarebbero vittime. Dall'altra parte, il discorso femminista dominante trascurerebbe colpevolmente gli ulteriori assi di differenziazione lungo i quali si articola la concreta esperienza storica di quelle donne, primo fra tutti quello razziale, le differenze tra donne (di classe, di appartenenza etnica, di collocazione geografica, e in generale di posizionamento rispetto alle coordinate del potere globale) rimarrebbero offuscate dietro l'ideologia della comune oppressione, della sorellanza universale. Esaminiamo separatamente i due aspetti.

### 1.1 L'«agency» negata

Recentemente in Francia la battaglia sul diritto o meno delle ragazze islamiche di indossare *l'hijab* nelle aule scolastiche ha riportato in primo piano nel dibattito pubblico la questione dell'*agency* delle donne subalterne. Non si tratta, in questa sede, di optare risolutivamente per una delle due posizioni intorno alle quali si è polarizzato il dibattito – proibizionista o permissiva, per intenderci – bensì di provare a leggere le contraddizioni sollevate dal caso alla luce di alcune riflessioni avanzate dal femminismo postcoloniale. Certamente la lotta contro l'*hijab* di indossare il velo ha costituito un passaggio decisivo nella presa di parola politica di molte donne impegnate contro il fondamentalismo religioso<sup>3</sup>, d'altro canto, alcune studioso hanno ricordato come il velo abbia costituito storicamente anche un simbolo potente di identificazione femminile e di resistenza alla dominazione coloniale, e come esso possa quindi rientrare in un consapevole progetto identitario, e divenire oggetto di riappropriazione e risignificazione da parte delle donne musulmane.

Già nel 1959 Frantz Fanon, ne *L'algerie se dévoile*, aveva descritto l'uso del velo da parte delle donne algerine come travestimento per passare inosservate

<sup>3</sup> Si vedano, ad esempio, i contributi raccolti in Sgrana (1995).

<sup>4</sup> Fanon (1959), su questo si veda anche il film di Gillo Pontecorvo, *La battaglia di Algeri*.

e servire la causa della lotta anti-coloniale; mentre, specularmente, il governo coloniale francese organizzava - con il sostegno di organizzazioni caritatevoli di donne francesi - cerimonie pubbliche di «svelamento» come conferma propagandistica del ruolo civilizzatore svolto dalla presenza francese in Algeria. Tornando ai nostri giorni, allora, la scelta di indossare il velo (come quella di non farlo) non può essere disgiunta da una considerazione delle complesse dinamiche di appartenenza e identificazione culturale cui è soggetto il numero crescente di immigrate che vive in Europa, né può, d'altra parte, essere avulsa da una lettura attenta del ruolo che lo spauracchio islamico sta svolgendo rispetto alla definizione dell'identità comune europea. Uno spauracchio che ancora una volta trova la propria manifestazione più evidente nel corpo delle donne velate, portatrici di un'alterità assoluta e di una minaccia silenziosa alle nostre libertà; e per le quali la decisione di indossare il velo (spesso in contrasto con la volontà della propria famiglia di origine) può assumere ancora una volta un problematico significato di resistenza agli obblighi dell'integrazione.

Se tutto questo può oggi apparire quasi scontato (nel senso che i recenti dibattiti in materia hanno visto un peso crescente di questo tipo di argomentazione, nonché della voce delle dirette interessate, su entrambi i fronti), possiamo esercitarci a pensare al tipo di contraddizione che questo pone al femminismo occidentale spostando il discorso su pratiche ancora più controverse, come la questione del *burqa* (che, come sappiamo, ha fornito una potente giustificazione ideologica all'aggressione americana in Afghanistan) o delle mutilazioni genitali femminili (ascese agli onori della cronaca due anni fa in seguito alla proposta da parte di un ginecologo italiano di praticare forme *sofi* di mutilazione genitale - una puntura sulla clitoride - alle immigrate che ne avessero fatto richiesta per le proprie figlie). Anche in questi casi, allora: dove collocare il confine oltre il quale è lecito intervenire a tutela, o anche in vece di? Chi ha diritto a farlo? O bisogna rinunciare a tracciarlo, in un paralizzante ultra-relativismo? Le ambiguità di un discorso che si vuole (spesso, genuinamente) liberatore nei confronti dei/le suoi/e Altri/e - e che proprio per questo si riconferma giudice assoluto della loro «alterità» - trovano un significativo precedente storico in una pratica ampiamente discussa nella letteratura femminista postcoloniale: il *sati*.

Il *sati* era una pratica tradizionale indu che prevedeva che la vedova si immolasse sulla pira funebre del marito; essa fu oggetto delle attenzioni del governo coloniale britannico che giunse prima a regolamentarla (prescrivendo giuridicamente l'elemento della «volontarietà», nel 1813) per poi abolirla definitivamente nel 1829. Questo esempio lontano ci illustra alcuni degli aspetti principali di quella che abbiamo definito negazione dell'*agency* e ruolo dell'Altra nella costruzione del Sé occidentale; esso qualifica chiaramente la missione civilizzatrice europea come esempio di «white men seeking to save brown women from brown men», secondo la celebre definizione coniata da Spivak

(1998a, p. 101). E del resto, sin dai tempi delle prime descrizioni orientaliste e dei primi resoconti di viaggio, la condizione della donna nelle società «altre» ha rappresentato un elemento decisivo nella costruzione della «barbarie» dei popoli extra-europei, e di una realtà che spetava all'Occidente civilizzato eliminare (il «fardello dell'uomo bianco», secondo la nota espressione di Kipling) per sostituirla con immagini più consoni del rapporto tra i sessi. Si tratta di quella trasformazione che Indrapal Grewal ha definito, in riferimento alla colonizzazione delle popolazioni islamiche, il passaggio «dall'harem alla casa»:

Per gli indiani, quello che il discorso coloniale chiamava l'harem, uno spazio di opacità, divenne la casa, uno spazio vittoriano ricostruito e trasparente nella sua chiara manifestazione delle virtù indiane simboleggiate dalle donne indiane di classe media (Grewal, 1996, p. 25).

L'imposizione del governo coloniale passò cioè anche attraverso una definizione dei modelli di femminilità (e, ovviamente, di mascolinità) vigenti, strutturati intorno a un complicato intreccio di prescrizioni relative alla razza, alla classe, al genere<sup>7</sup>; e si tratta di un passaggio tanto più paradossale, se pensiamo che la «buona moglie» (*sati* significa questo) rappresenta in realtà un'estremizzazione di quelle stesse doti di dedizione assoluta che la morale vittoriana prescriveva alle donne della madrepatria: che dai primi resoconti della pratica del *sati* da parte dei colonizzatori traspare questo miscuglio di fascinazione e errore<sup>8</sup>, e che il discorso sulla liberazione delle donne dalle violenze della tradizione doveva molto al linguaggio formulato in quegli stessi anni dalle prime organizzazioni femministe britanniche - e destinato, ovviamente, a incontrare in patria una strenua resistenza. Come già nel caso del velo in Algeria durante le lotte anticoloniali, inoltre, anche in India la regolamentazione e poi la proibizione del *sati* portarono a un aumento vertiginoso del numero di immolazioni: la conflittualità coloniale si giocò infatti ancora una volta intorno a due opposte definizioni della «vera» femminilità indiana, e il modello tradizionale (qualcosa di simile al recente acuitizzarsi e diffondersi delle versioni più integraliste del dettato islamico in Afghanistan e in Iraq in seguito all'intervento militare

<sup>7</sup> Su questo si veda anche il lavoro di Roy (2005), recensito in questo numero della rivista.

<sup>8</sup> Nel 1866 lo scrittore inglese Richard Hurd scriveva, in *The English Rogue*: «Da parte mia, mi augurerei che un simile costume (*sati*) fosse imposto a tutte le donne inglesi sposate (per l'amore che nutro nei confronti del mio Paese) perché credo che impedirebbe la distruzione di migliaia di Cristiani ben intenzionati che vedono terminare la carriera della propria vita perché il loro corpo viene corrotto da qualche medicamento velenoso amministrato dalla mano di qualche presuntuo dottore [...].] convinto dalla buona opinione che ha della cura e dell'amore di sua moglie per lui. Altrimenti il suo corpo è avvelenato dall'aver succhiato o respirato fumi contagiosi che provengono dal corpo contaminato di lei a causa dei molteplici arcani che impiega per la soddisfazione della sua bassura, e quindi muore della nuova malattia», cit. in Loomha (1998, p. 159).

americano, che hanno assunto anche in questo caso una veste di paradossale e perversa resistenza all'invasore straniero).

In entrambi i discorsi, tanto quello coloniale (la donna è costretta a morire) quanto quello nazionalista (la donna vuole morire), ciò che sembra andare perduto è la voce delle dirette interessate, ridotte a mera posta in gioco di una lotta che le sovrasta – rese cioè ancora una volta, e anzi doppiamente, vittime (Loomba, 1993). Intrappolata in questa alternativa, e critica rispetto alla nozione forte di «coscienza» invocata a suo parere da certa storia subalterna, Spivak conclude «non c'è nessun luogo da cui il soggetto sessuato subalterno può parlare» (Spivak, 1988a, p. 103). Nel tentativo di correggere il pessimismo di questa posizione, Lata Mani propone una riformulazione della posizione di Spivak più attenta alla variabilità del contesto:

La domanda «Possono i subalterni parlare?», quindi, può essere meglio posta come una serie di domande: Quali gruppi costituiscono i subalterni in ogni specifico testo? Quali sono le loro relazioni, reciproche? Com'è possibile sentire la loro voce, o meno, in un insieme dato di materiali? Con quali conseguenze? Riformulare la domanda in questo modo ci permette di tenere ferma l'innuazione di Spivak rispetto al posizionamento delle donne nel discorso coloniale senza concedere al discorso coloniale ciò che esso, di fatto, non è riuscito a ottenere – la completa cancellazione delle donne (Mani, 1992, p. 403).

Si tratta, ancora una volta, di *agency*.

## 1.2 La differenza della schiavitù

Veniamo ora al secondo aspetto individuato dalla riflessione di Mohanty, ovvero l'elisione del discorso femminista di tutte quelle differenze «ulteriori» in grado di complicare l'immagine di un'universale e omogenea oppressione sessuale, e di enfatizzare piuttosto i differenziali di potere tra donne. Gran parte della riflessione femminista postcoloniale invita a riconoscere la parzialità del progetto femminista per come è stato definito dal discorso occidentale *mainstream*, e a rimettere in discussione le categorie eurocentriche con le quali il femminismo ha descritto se stesso e i propri soggetti. Ma, come dicevamo, non si tratta unicamente di aggiungere alla dimensione del genere la considerazione di ulteriori variabili, «razza» in primis, bensì di cogliere come queste stesse variabili si interscchino e si definiscano reciprocamente. Sostituire al «sesso» il *racialized gender* come categoria centrale di riflessione e di intervento politico, significa porre al centro della propria analisi una considerazione di come la dimensione razziale sia stata costituiva nella definizione dell'identità femminile, e come viceversa disuguaglianze di genere abbiano strutturato l'organizzazione gerarchica delle «razze».

Il nocciolo della critica postcoloniale risiede qui nell'idea che l'incontro e il confronto con la donna «altra» abbiano giocato un ruolo fondamentale – e ampiamente disconosciuto – nella definizione del sé femminile/femminista occidentale. Così, ad esempio, per rimanere entro i confini dell'Impero britannico, la mobilitazione in favore delle donne indiane, per la liberazione dai vincoli della tradizione patriarcale, l'accesso all'istruzione e così via, fu decisiva nella definizione della specifica *agency* politica delle donne britanniche: il periodo imperiale e le prime fasi di sviluppo di una riflessione femminista in Inghilterra coincidono in un modo che secondo Antoinette Burton, una delle principali studiosse dei rapporti tra imperialismo e movimento delle donne in Gran Bretagna, è tutt'altro che casuale<sup>9</sup>. Ma il contesto storico in cui questo confronto diseguale si diede forse nel modo più visibile, traducendosi in forme dirette di contatto e convivenza, fu senz'altro l'esperienza della schiavitù. Schematizzando, vorrei suggerire l'ipotesi che l'esperienza della schiavitù abbia permeato la costruzione del sé femminile occidentale, e nordamericano in particolare, su (almeno) tre livelli: quello dell'organizzazione politica o della mobilitazione nella sfera pubblica, quello dell'esperienza quotidiana o della vita privata, e infine quello più propriamente simbolico<sup>10</sup>.

Abbiamo già accennato prima, seguendo Angela Davis, all'ostracismo attivo che alcune donne bianche e *middle-class* impegnate nel *Women's Rights Movement* americano della metà dell'Ottocento opposero alla partecipazione delle donne di colore. Commentando la mobilitazione attiva di quelle prime femministe all'interno della causa abolizionista, e quindi l'apparente contraddizione del loro pregiudizio razziale, Davis definisce quell'impegno come una sorta di «palestra politica» che pose le condizioni per la nascita del movimento emancipazionista organizzato, fornendo alle donne bianche e *middle-class* quella specifica *agency* che avrebbe poi trovato una compiuta espressione nelle battaglie per il diritto di voto:

Il movimento abolizionista offrì alle donne di classe media l'opportunità di provare il loro valore in base a standard non legati al loro ruolo di mogli e madri [...]. Il loro impegno politico nella lotta contro la schiavitù ha potuto mostrarsi così intenso, appassionato e totale perché esse stavano sperimentando un'eccitante alternativa alle loro vite domestiche [...]. Le donne bianche sarebbero state chiamate a difendere feramente i propri diritti in quanto donne al fine di combattere per l'emancipazione del popolo nero (Davis, 1983, p. 39).

Lucretia Mott ed Elizabeth Cady Stanton, che avrebbero organizzato nel 1848 quella Convenzione di Seneca Falls cui si fa risalire convenzionalmente la

<sup>9</sup> Burton parla in proposito, parafrasando Kipling, di *white women's burden*: cfr. Burton (1990).

<sup>10</sup> Perché l'istituto della schiavitù abbia caratterizzato in forme diverse l'esperienza coloniale nel suo complesso, ci riferiremo qui soprattutto al caso afro-americano.

nascita del movimento femminista americano, si incontrarono nel 1840 proprio in occasione di una convention abolizionista; da quel momento in poi, secondo Davis, la causa femminista si sarebbe gradualmente spostata (pur con differenze tra le singole rappresentanti del movimento) in direzione della priorità del diritto di voto per le donne piuttosto che per i neri, tingeggiandosi progressivamente di toni apertamente razzisti. Se questo giudizio può apparire eccessivamente franchi, esso trova forse giustificazione nella lettera che il 26 dicembre 1865 Cady Stanton scrisse al «New York Standard», nella quale la massima esponente del movimento emancipazionista esprimeva la propria opposizione alla proposta repubblicana di estendere il voto ai neri; una proposta che, al termine della guerra civile, doveva coronare i propositi nordisti di trasformazione della forza lavoro nera in manodopera salariata da includere nel mercato del lavoro capitalistico:

L'uomo nero è ancora, da un punto di vista politico, molto al di sotto della donna bianca istruita del paese. Le donne rappresentative della nazione hanno fatto del proprio meglio negli ultimi trent'anni per garantire la libertà al negro, e finché egli occupava il gradino più basso della scala dell'essere, abbiamo volentieri sostenuto le sue rivendicazioni: ma ora che la porta celeste verso i diritti civili inizia lentamente a muoversi sui propri cardini, occorre seriamente chiedersi se dovremmo farci da parte e vedere «Santo» entrare per primo nel regno [...] «*This is the Negro's Hour*». Siamo sicure che, una volta trincerato dietro i suoi inalienabili diritti, non avrà un maggior potere per tenerci in soggezione? [...] Infatti, è meglio essere la schiava di un istruito uomo bianco che di un degradato e ignorante uomo nero (cit. in Davis, 1983, p. 70).

Non a caso, la controversia sulla priorità del diritto di voto finì per portare alla scissione della Equal Rights Association in due formazioni distinte, allorché nel 1870 con la ratifica del XV emendamento il voto fu concesso agli uomini neri (nel 1868, intanto, con il XIV emendamento era stata introdotta nel dettato costituzionale la parola male a determinare inequivocabilmente l'unico sesso del cittadino), mentre le donne dovettero aspettare fino al 1920<sup>11</sup>.

Nei roboanti dibattiti dell'epoca, un silenzio si fa prepotentemente sentire: in quei discorsi la questione femminile, cioè la rivendicazione dei diritti della «donna», si riferiva naturalmente alla donna bianca; mentre per la retorica abo-

<sup>11</sup> Oltre alla già citata Davis, per una ricostruzione delle principali questioni sollevate dal movimento suffragista si vedano Rossi-Doria (1990), e Barnton (a cura di) (2001). Vale la pena di ricordare, per inciso, che il principio formale secondo il quale il diritto di voto non potrà essere negato né limitato dagli Stati Uniti, né da alcuno Stato, per ragioni di razza o di pre-esistente condizione servile (XV emendamento) non implicò affatto un effettivo enfranchisement degli ex-schiavi: vari Stati del Sud introdussero una serie di discriminatori test di alfabetizzazione, tasse di registrazione etc., per non dire delle numerose violenze e intimidazioni, tra cui l'assassinio di alcuni attivisti in Mississippi che impedirono di fatto l'accesso alle urne alla stragrande maggioranza degli uomini neri, e che verranno proibite solo con il Voting Act del 1965.

lizionista il «nero- era invariabilmente di sesso maschile. La figura che sembra non trovare spazio in questa rappresentazione conflittuale è sempre la donna nera; in questo senso, acquista un significato dirompente lo straordinario discorso pronunciato dall'ex-schiava Sojourner Truth nel 1851, in occasione di una Women's Convention nell'Ohio, tramandato con il titolo Am' I La Woman?

Gli uomini qui presenti dicono che una donna ha bisogno di essere aiutata a trasportare pesi, sollevata dallo scavar fossi, ed avere il miglior posto ovunque. Nessuno mi ha mai aiutata a trasportare pesi o a scavar fossi o mi ha lasciato il posto migliore... E non sono forse una donna? Guardatemi. Guardate le mie braccia! Ho arato e seminato e raccolto nei granai e nessun uomo poteva tenermi testa... E non sono una donna? Posso lavorare tanto quanto un uomo e mangiare quanto un uomo - quando posso - e sopportare le frustate come lui, e non sono una donna? Ho partorito 13 figli e visto la maggior parte di loro venduta in schiavitù, e quando ho levato al cielo il mio grido di madre nessuno tranne Gesù mi ha ascoltato... E non sono una donna? Questi ornati vestiti di nero qui dicono che una donna non può avere gli stessi diritti di un uomo perché Cristo non era una donna. Ma da dove viene il vostro Cristo? Da Dio e una donna! L'uomo non ha avuto niente a che fare con lui! Se la prima donna che Dio ha creato era abbastanza forte per capovolgere il mondo sottosopra, tuttora da sola, le donne insieme devono essere capaci di girarlo nuovamente dal verso giusto. E ora che stanno chiedendo di farlo, è bene che gli uomini le lascino fare. Grazie per avermi ascoltata; ora la vecchia Sojourner non ha altro da dire!<sup>12</sup>

Se quindi per le donne middle-class del Nord degli Stati Uniti lo schiavismo (e la battaglia contro di esso) poté costituire un canale di ascesa e di visibilità politica, contemporaneamente esso strutturò profondamente l'esistenza di altre donne (prevalentemente del Sud), dove il confronto tra padrona e schiava si dava nell'immediatezza dell'esperienza domestica e familiare, come terreno quotidiano di scontro e di misconoscimento. In quel contesto le donne bianche si resero concretamente complici (con gradi variabili di effetezza) dello sfruttamento schiavistico e della disumanizzazione a esso legata, e furono testimoni silenziose (come molte slave narratives ci raccontano; si veda ad esempio Jacobs, 1861) della pratica sistematica di stupro di cui i padroni bianchi si rendevano responsabili ai danni delle loro «proprietà». E soprattutto, come ci ricorda bell hooks, attraverso la schiavitù le donne guadagnarono potere e visibilità non solo nella sfera pubblica (come abbiamo appena visto), ma anche in quella privata, acquisendo un potere diretto sulle schiave nere - che spesso dipendevano direttamente dalla padrona di casa - e quindi una certa dose di autorità e di controllo nella gestione della vita domestica. bell hooks conclude che:

<sup>12</sup> <http://www.feminist.com/resources/arspeech/getwoman/sojour.htm> (2/5/2005).

Alcune se furono gli uomini bianchi a istituzionalizzare la schiavitù, le donne bianche ne furono le più dirette *beneficarie*. La schiavitù non alterò in alcun modo lo status sociale gerarchico dell'uomo bianco, ma creò un nuovo status per la donna bianca (hooks, 1981, p. 153; corsivo nostro).

Senza proporre paragoni indebiti, ci sembra che alcuni echi di questa argomentazione possano risuonare all'interno del dibattito contemporaneo sul lavoro domestico migrante: sull'idea cioè che si stia delineando oggi nelle nostre società avanzate una nuova divisione globale del lavoro, che vede le donne straniere accollarsi quel lavoro di riproduzione che le donne occidentali non vogliono o non possono più fare, a causa del loro coinvolgimento nel mercato del lavoro salariale. Il sospetto è che, ancora una volta, spetti a queste donne pagare il prezzo della nostra emancipazione, chiamando nuovamente in causa dinamiche complesse e contraddittorie relative al rapporto tra migranti e native, all'educazione dei figli, ecc<sup>13</sup>

Ma, in senso più lato, l'esperienza della schiavitù fu decisiva anche sul piano propriamente simbolico, laddove il corpo della donna nera ha rappresentato storicamente lo specchio sul quale si rifletteva, inventiva, l'immagine della donna bianca. La costruzione dell'ideale femminile occidentale ruotava in quegli anni intorno all'immagine vittoriana della donna casta e della madre virtuosa, costruita attraverso l'espunzione della sfera della sessualità e l'esaltazione del ruolo materno (un modello che fu fatto proprio anche dalle prime femministe attraverso il cosiddetto principio della maternità repubblicana: l'idea, cioè, che le donne dovessero ricevere un'educazione e godere pienamente dei diritti civili e politici al fine di allontanarsi dalla sciocca sensualità che le incatenava al ruolo e di vestire i panni della madre della nazione e della genitrice di cittadini consapevoli: una posizione espressa con particolare chiarezza da Mary Wollstonecraft). Ora, possiamo avanzare l'ipotesi che entrambi i poli della dicotomia sessualità/maternità siano stati definiti attraverso un confronto speculare con il modo in cui essi erano costruiti (si badi bene: non «si davano») in riferimento alla donna «altra». Anzitutto, ovviamente, la sessualità e sfrenata sensualità delle donne nere, occidentali e popoli «selvaggi», l'ipotetica e sfrenata sensualità delle donne nere, la loro iper-sessualizzazione, la loro disponibilità al contatto con lo straniero (che mascherava ovviamente una realtà ben più drammatica di stupri e violenze) hanno risvegliato il desiderio dell'esploratore e alimentato un gioco immaginario, erotico (si pensi alle numerose «cartoline coloniali»). Questa immagine costituì l'esatto contraltare di quei valori di castità, pudicizia e moderazione che andavano definendo l'immagine della donna rispettabile della metropoli, e, per inciso, un discorso analogo potrebbe essere fatto rispetto alla costruzione

<sup>13</sup> Questo punto non può purtroppo essere approfondito in questa sede; per un'utile panoramica, rimandiamo al lavoro di Plietreich e Hochschild (2002).

del maschio nero come essere iper-sessualizzato dal cui istinto predatorio proteggere le rispettabili donne bianche — un'argomentazione dall'elevato potere non solo ideologico, dato che essa costituì una diffusa legittimazione della pratica dei lingiaggi.

Ma lo stesso meccanismo è all'opera anche sull'altro versante della dicotomia proposta, quello della maternità, ove all'ideale della maternità repubblicana fanno da contrappunto una serie di immagini che incarnano storicamente l'esatto opposto della madre virtuosa e devota. Durante la schiavitù lo *slave-breeding*, ovvero l'accoppiamento forzato della schiava con gli schiavi fisicamente più prestanti, rappresentava una strategia assolutamente «normale» di incremento della forza-lavoro. Ma una volta nato, al bambino non era concesso alcun legame con la madre naturale: quest'ultima doveva tornare ai ritmi di lavoro precedenti — ammesso che fossero stati attenuati — e il bambino diventava di proprietà del padrone, pronto per essere a sua volta sfruttato o venduto. Ma anche laddove la negazione del ruolo materno si è data in forme meno apertamente violente e disumanizzanti, essa ha influenzato durevolmente la definizione di alcune figure «classiche» della femminilità nera all'interno dell'immaginario occidentale. Dorothy Roberts (1997), in un accurato lavoro di indagine sui rapporti tra «razza» e politiche sociali statunitensi, descrive tre di queste figure: la mammy, la marianca, e la welfare queen (o crack mother).

La mammy è la schiava perfetta, quella «figura materna» che nelle parole di bell hooks

dava tutto senza aspettarsi nulla in cambio, che non solo riconosceva la propria inferiorità ai bianchi ma li amava (hooks, 1981, pp. 84-85).

Figura vezzeggiata dalla cultura — non solo cinematografica — americana (si pensi al classico *Vita col vento*), è la schiava mansueta e ignorante, interamente dedita al benessere dei padroni. Senza poter mai ambire a essere una «madre» per i figli dei suoi padroni (benché molte rappresentazioni culturali esaltino la profonda componente affettiva del rapporto tra queste donne e le loro padrone — spesso poco più che bambine), non può al contempo essere una madre per i propri figli, essendo costretta ad abbandonarli per prestare servizio nelle case dei padroni. La mammy è insomma una figura liminale, «non più» madre dei propri figli e «non ancora» madre di quelli delle altre (paratrasando Fanon), eppure inchiodata a quell'identità debole e passiva attraverso il suo stesso epiteto — mammy, appunto. Vedremo in seguito, con bell hooks, quale specifica forma di agency queste donne abbiano saputo esprimere nel contesto disumanizzante della schiavitù: un'agency che poteva assumere talvolta aspetti paradossali, come ci insegna la storia di Margaret Garner — una schiava che tagliò la gola alla propria figlia pur di non vederla ridotta in catene — immortalata nel capolavoro di Toni Morrison, *Amatissima*.

La matriarca è in parte l'opposto di questa figura: è la donna forte e volitiva, la capofamiglia capace di provvedere a se stessa e al benessere dei propri cari, la madre «castrice» secondo lo stereotipo psicanalitico. Essa trova spazio in una delle classiche opere sociologiche dedicate allo studio della famiglia nera, The Negro Family in the United States: il sociologo nero Frazier (1939) vedeva in questa figura la causa della perdurante svalutazione della mascolinità nera e un'indebita prosecuzione della de-virilizzazione operata dalla schiavitù. La soluzione risiedeva, secondo l'autore, nell'adesione della famiglia nera al classico modello patriarcale bianco: un'aspirazione che fu fatta propria da parte del Black Liberation Movement, rivelando secondo hooks uno dei numerosi punti di contatto tra interessi patriarcali bianchi e neri.

La Welfare Queen, infine, è una figura tipicamente contemporanea parzialmente diffusa nell'immaginario statunitense (parallelamente all'effettiva presenza, nei ghetti delle metropoli americane, di un numero crescente di *single mothers* con figli a carico). Si tratta qui del prototipo della madre irresponsabile, incapace di accudire i propri figli e spesso dipendente dal crack, che vive del sussidio statale, educando i propri figli alla cultura della dipendenza e alla violenza della strada. Questa figura ha, secondo Roberts, pesantemente condizionato le politiche sociali e riproduttive negli Stati Uniti, introducendo una serie di misure più o meno draconiane volte a scoraggiare – o imbrire – la capacità riproduttiva delle donne appartenenti alle fasce più marginali della popolazione<sup>11</sup>.

## 2. Parzialità del progetto femminista

L'eterogeneità delle esperienze storiche e del posizionamento delle donne rispetto alle principali coordinate di gestione del potere fin qui ricordate non vuole sancire una definitiva inconciliabilità del progetto femminista occidentale con i bisogni e i desideri emergenti in contesti diversi, né suggerire un'ipostizzazione (uguale e contraria) dell'identità delle donne «altre». Piuttosto, essa ci invita a considerare la parzialità di quel progetto per come è stato definito nella sua corrente mainstream, e la sua problematica «esportabilità» in contesti diversi da quello di formazione. Anche in questo caso, infatti, la critica postcoloniale si applica non solo alla decostruzione del discorso egemonico occidentale, ma anche e soprattutto alla rimessa in discussione delle categorie che hanno plasmato la stessa riflessione critica rispetto a quel paradigma di dominio, e

<sup>11</sup> Tra i molti esempi citati da Roberts a proposito della «criminalizzazione della maternità nera», ricordiamo qui la «Norplant condition», ovvero un dispositivo giuridico accolto in alcune sentenze degli anni '90 che prevedeva l'impianto di un dispositivo inamovibile a rilascio graduale di ormoni contraccettivi – restato negli anni '80 in Brasile, India e Bangladesh – come condizione per la libertà vigilata: Roberts (1987, spec. capp. 3 e 4).

orientato pratiche politiche di resistenza e di lotta. Parlare di parzialità del progetto femminista, allora, non significa negare l'importanza delle questioni che il femminismo occidentale ha sollevato e la rilevanza dei successi conseguiti, ma solo collocarsi nel punto cieco delle distinzioni da esso operate e interrogare le tentazioni egemoniche di una prospettiva che voglia porsi come titolare dell'unica verità sulla condizione femminile.

Un esempio forte e coerente di questa diversità di accenti in una pratica che si vorrebbe monocolore può essere rintracciato proprio nel campo delle politiche riproduttive cui accennavamo poc'anzi: com'è noto, la battaglia per l'autodeterminazione delle donne in materia di sessualità e procreazione è stata centrale all'interno dell'elaborazione femminista occidentale – si pensi alle battaglie degli anni '70 per il diritto all'aborto, o a quelle attuali sulla procreazione medicalmente assistita. Ma se è vero che la maternità è stata oggetto di rappresentazioni disomogenee, nonché di differenti regolamentazioni in contesti diversi, possiamo capire perché alcune autrici manifestino una sorta di diffidenza per una piattaforma politica in cui «ciò che era rivendicato come un "diritto" per le privilegiate finì per essere interpretato come un "dovere" per le povere» (Davis, 1983, p. 210). Molinsky scrive:

Nel campo dei diritti riproduttivi, a causa delle fondamenta razziali e di classe della storia del controllo della popolazione e degli abusi della sterilizzazione, le donne di colore hanno chiaramente una relazione ambivalente con la piattaforma per il diritto all'aborto. Per le donne povere di colore, la nozione del diritto della donna a scegliere di condurre una gravidanza è sempre stato mediato da uno stato coercitivo e razzista. Quindi, il diritto all'aborto inteso come il diritto di una donna contrapposto al controllo dell'uomo in famiglia non può essere l'unica base per un'alleanza femminista in grado di attraversare le divisioni razziali e di classe (Molinsky, 2003, p. 54).

L'idea, detta lapidariamente, è che mentre alcune donne avrebbero dovuto lottare per avere il diritto di non far nascere bambini cui la società riconosce un elevato valore, altre avrebbero dovuto lottare contro pratiche di sterilizzazione volte a evitare che potessero partorire figli «indesiderabili» – perché di razze inferiori, o povere, o portatrici di disturbi fisici, etc. Può essere interessante notare come il dibattito sul controllo delle nascite abbia suscitato prese di posizione diverse all'interno della stessa comunità nera, laddove alcune frange del movimento di liberazione consideravano l'aumento numerico della popolazione di colore un'arma fondamentale nella lotta contro la supremazia bianca, e al contrario le pratiche di controllo demografico come una forma di «suicidio della razza». Per limitarci alle posizioni espresse da due leader particolarmente significativi, la *Universal Negro Improvement Association* guidata da Marcus Garvey passò nel 1934 una risoluzione che condannava il controllo delle nascite in quanto opposto ai disegni della natura e di Dio; mentre il grande intellettuale

afro-americano W.E.B. Du Bois prese posizione a favore di una maggiore diffusione delle pratiche contraccettive, considerandola uno strumento per contrastare l'elevato tasso di mortalità infantile presso la popolazione afro-americana<sup>15</sup>.

Secondo Roberts, queste pratiche svolgono una funzione ideologica ancor prima che pratica: identificando nell'elevato tasso di natalità la causa della condizione di vita della popolazione nera, esse devierebbero l'attenzione dalle forze economiche, politiche e sociali che strutturano la gerarchia razziale americana. Un discorso analogo può essere fatto a proposito dell'elevata natalità dei Paesi del terzo mondo: senza negare le molte responsabilità del *cattolico* sull'impiego dei mezzi di contracccezione, anche in questo caso l'insistenza umanitaria sul controllo delle nascite rischia *talvolta* di offuscare la diseguale distribuzione del potere globale, nonché le ripercussioni dell'esperienza coloniale, che sono all'origine delle condizioni di vita della maggioranza della popolazione nelle aree più povere del mondo.

Il campo dei diritti riproduttivi non è ovviamente l'unico nel quale trova espressione questa molteplicità di prospettive e di esigenze potenzialmente correnti: ciò che sembra essere in gioco nel campo della regolamentazione della sessualità e della maternità è infatti una più ampia questione relativa alla configurazione della distinzione pubblico/privato nei diversi contesti. Com'è noto, uno degli slogan principali del femminismo occidentale «di seconda ondata» recitava «il personale è politico»: con esso il movimento delle donne rivendicava il carattere eminentemente politico dell'esperienza personale femminile (in riferimento anzitutto alle questioni sessuali e familiari) e criticava la distinzione operata dal liberalismo classico tra una dimensione pubblica (e maschile) governata dalle relazioni contrattuali e politiche e una dimensione privata (e femminile) sottratta alla sfera del potere e organizzate in base a criteri espressivi. Ciò su cui il movimento femminista voleva richiamare l'attenzione era cioè la pervasività dei rapporti di potere anche all'interno della sfera privata, e in primis nel rapporto tra i sessi, portando alla luce nella sfera pubblica quelle relazioni che essa aveva espunto dal proprio orizzonte. Nelle parole di Aida Hurtado (1989, p. 849), tuttavia:

Le donne di colore non hanno goduto del privilegio economico che la distinzione pubblico/privato sostiene. Piuttosto, la coscienza politica delle donne di colore deriva dalla consapevolezza che il pubblico è *personalmente* politico. I programmi e le politiche di welfare hanno ostacolato la vita familiare, i programmi di sterilizzazione hanno limitato i diritti riproduttivi [...]. Non esiste una cosa paragonabile alla sfera privata per la gente di colore, eccetto quella che essa cerca di creare e proteggere in un ambiente ostile.

<sup>15</sup> Dubois (1932). Per complicare l'apparente manichismo del quadro fin qui tracciato, può forse valere la pena ricordare come anche nella «civilissima» Svezia la pratica della sterilizzazione forzata di donne indigenti o sessualmente devianti sia andata avanti dal 1935 al 1975 (per un totale di 63000 interventi, praticati nel 90% dei casi su donne). L'eliminazione di costi «indescrivibili» è stata in questo senso un elemento fondamentale nello sviluppo di un efficiente stato sociale, a danno di donne ancora una volta «marginali» (per quanto di «carnagione assolutamente chiara»).

Fondamentalmente, cioè, se alcune donne privilegiate hanno dovuto lottare perché le loro rivendicazioni uscissero dalla sfera privata e domestica e ottenessero risonanza politica, le donne di colore avrebbero dovuto lottare per sottrarre la propria sfera privata e domestica alle ingerenze al controllo e alle violenze del potere pubblico. La centralità assunta nel dibattito femminista *middle-class* dalla questione personale/politico costituirebbe così una pericolosa deriva spolticizzante: l'enfasi sulla dimensione personale dell'esistenza avrebbe cioè svitato molte donne dalla considerazione dei più ampi rapporti di potere che attraversano lo spazio sociale (ancora una volta, non solo lungo l'asse di genere), e trasformato il femminismo in una sorta di ripiegamento compiaciuto su se stesse, in uno «stile di vita» piuttosto che un impegno politico (hooks, 2000, spec. cap. 2).

Del resto, la stessa esperienza storica delle donne «di colore» (procedendo ancora per ampie generalizzazioni) sembra essersi strutturata in modo affatto peculiare intorno alle dimensioni che hanno rappresentato le incarnazioni classiche dei due poli della distinzione pubblico/privato nell'esperienza femminile: rispettivamente, il lavoro e la casa. Sin dai suoi esordi, il femminismo bianco *middle-class* ha contestato la relegazione delle donne all'interno della sfera domestica ed enfatizzato, come detto, le relazioni di potere sessuale esistenti al suo interno; uno dei canali fondamentali di accesso alla sfera pubblica e di conquista di un'autonomia capacità di azione è stato quindi l'ingresso nel mondo del lavoro e il raggiungimento dell'indipendenza economica. Ma se torniamo all'esempio della schiavitù, vediamo come questo rapporto fosse affatto rovesciato: come il lavoro – e un lavoro letteralmente massacrante – fosse un'esperienza costitutiva della vita delle donne nere e della valenza tutt'altro che liberatoria: come la casa bianca dei padroni fosse esattamente il luogo nel quale si dispiegavano rapporti di potere razziale, anche tra donne; e come al contrario il focolare domestico, la propria famiglia, costituisse per queste donne un mondo di affetti al quale tornare, nel quale trovare rifugio rispetto alle discriminazioni e le violenze subite all'esterno. È in questo senso che bell hooks parla della casa non come luogo privilegiato dell'oppressione patriarcale, ma al contrario come un sito di resistenza, la cui costruzione rappresenta un gesto politico radicalmente sovversivo:

storicamente, le donne nere hanno resistito al dominio suprematista bianco impegnandosi nella costruzione di un focolare domestico. Non importa che il sessismo avesse assegnato loro proprio quel ruolo. È più importante che esse abbiano preso questo ruolo convenzionale e lo abbiano ampliato sino a includervi l'accudimento reciproco, la cura dei figli, degli uomini, in modi che hanno tenuto alto il nostro spirito, che ci hanno difesi dalla disperazione, che hanno insegnato ad alcuni di noi ad essere dei rivoluzionari capaci di combattere per la libertà (hooks, 1998, pp. 28-29).

Non si tratta qui di celebrare il lavoro domestico e di cura come luogo «naturale» dell'esperienza femminile, ma al contrario di riconoscere l'attività di quante hanno saputo sfuggire alla trappola della vittimizzazione e sottrarsi alle logiche stringenti dell'oppressione patriarcale volgendole a proprio vantaggio, trasformandole in qualcosa di diverso, esprimendo anche qui una propria *agency*, che la rappresentazione stereotipata del focolare borghese non permetterebbe di cogliere. Restituire davvero valore politico a quel «personale» significa allora riconoscere come anche dall'interno di quei vincoli le donne abbiano saputo esprimere forme di resistenza, trasformando la propria casa da luogo di attività private, appunto, a centri di formazione politica, luoghi di riparo dall'oppressione esterna, ma anche luoghi dai quali la lotta contro quell'oppressione poteva trarre nuova forza, disconoscere il valore di queste pratiche sarebbe esattamente complementare a quella invisibilizzazione del lavoro domestico riproduttivo che le femministe occidentali hanno così duramente contestato.

In un recente articolo, Stephen Legg (2003) analizza il ruolo svolto dal silenzioso operare domestico delle donne all'interno delle lotte anticoloniali indiane. Com'è noto, una delle principali ambiguità del pensiero gandhiano risiedeva nel ruolo attribuito alle donne, nell'insistenza da parte del Mahatma su una divisione dei ruoli piuttosto tradizionale. Al di là del messaggio gandhiano in sé, anche qui ciò che è interessante notare è come le donne in questione abbiano trasformato il proprio compito in qualcosa di radicalmente diverso, lavorando sotterraneamente, intessendo relazioni, facendo circolare idee e materiali. L'obiettivo polemico dell'articolo di Legg è la tesi di quanti/ e ritengono che la voce delle donne fosse invariabilmente ridotta al silenzio tanto dal discorso coloniale quanto da quello nazionalista delle lotte che ad esso si opponevano (una posizione che ricorda quella di Spivak).

Il rapporto tra donne e nazionalismo è un tema straordinariamente complesso e contraddittorio, come sostiene Kandiyoti (2000), esso oscilla continuamente tra due grossi poli di attrazione – tra una prospettiva che vede le donne come *rappresentanti* della nazione (e quindi coerentemente con molta iconografia nazionalista e con l'immagine del nucleo domestico borghese come base morale dell'ordine sociale) o al contrario come *partecipanti* ad essa. Anche nel caso delle lotte indiane, allora, si può forse ritenere che la proposta di Gandhi si avvicinasse più alla prima opzione, ovvero alla costruzione di una nuova normatività nel rapporto tra i sessi che potesse guidare l'esperienza postcoloniale; ma ci si può anche chiedere se le donne non abbiano saputo volgere quello stesso discorso in direzione della seconda possibilità, *performato* il proprio ruolo tradizionale in direzione di una partecipazione attiva alla resistenza e alla lotta<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Prendiamo il concetto di *performance* come possibilità di una ripetizione imperfetta e di un *displacement* del senso originario dai lavori di Judith Butler (1990, 1993).

### 3. La casa come «location»

Ma ci sembra che il concetto di casa acquisì ulteriore rilievo nel dialogo tra gli studi femministi occidentali e quelli cosiddetti «postcoloniali»: laddove tale concetto venga esteso dal suo referente materiale al significato metaforico di «casa» come luogo in cui ci si sente a proprio agio («a casa», appunto), come luogo in cui la propria identità può essere in qualche modo data per scontata, come spazio infine in cui si ha «diritto di stare».

Torniamo brevemente su uno dei testi classici e più citati del femminismo occidentale di seconda ondata, *Le tre ghinee* di Virginia Woolf (1937). Il testo è la risposta dell'autrice alla richiesta, da parte del segretario di un'organizzazione antifascista, di un contributo in denaro per sostenere le attività dell'associazione. Virginia Woolf risponderà riprendendo le tre ghinee a sua disposizione, destinando una alla ricostruzione di un college femminile, un'altra a un'associazione di sostegno all'ingresso delle donne nelle libere professioni, e infine solo l'ultima all'associazione in questione – rifiutandosi però di firmare il documento che essa proponeva di sottoscrivere. Il motivo di questa presa di distanza risiede per Woolf nella teorizzazione esplicita di una «società delle estranee», nell'idea cioè che le donne siano estranee alle logiche di confitto e di potere che permeano il discorso patriottico così come quello della resistenza armata al fascismo. Da un'«estranietà imposta, quindi, a una liberamente scelta e rivendicata»: è per questo che il libro in questione ha rappresentato un caposaldo del pensiero della differenza sessuale<sup>17</sup>. Scrive Virginia Woolf:

«L'estranca si troverà in possesso di ottime ragioni per assumere un atteggiamento di *indifferenza*. Scoprirà di non avere, per contro, alcuna ragione per chiedere al fratello di combattere per lei in difesa della «nostra patria». La «nostra patria», dirà, «durante tutta la Storia mi ha tratta da schiava, mi ha negato l'istruzione e qualunque partecipazione alle sue ricchezze [...] Perciò, se tu insisti nel voler combattere per proteggere me o la «nostra patria, mettiamo bene in chiaro, a tu per tu, lucidamente e razionalmente, che tu stai combattendo per gratificare un istinto sessuale che io non condivido; per conquistare vantaggi che io non ho mai condiviso e probabilmente mai dividerò; e non per gratificare i miei istinti o per proteggere la mia persona o la mia patria. Perché», dirà l'estranca, «io in quanto donna non ho patria. In quanto donna, la mia patria è il mondo intero» (Woolf, 1937, p. 147; corsivi nostri).

In un celebre articolo del 1984 Adrienne Rich prende le parole di Virginia Woolf e le reinterpretava radicalmente:

<sup>17</sup> Si veda per esempio Muraro (1994).

In quanto donna io ho una patria: in quanto donna non posso sbarazzarmi di questa patria semplicemente condannando il suo governo o ripetendo tre volte «In quanto donna la mia patria è il mondo intero» (Rich, 1984, p. 30).

Si tratta del fondamento della cosiddetta *politics of location* o, ancora nelle parole di Rich, della consapevolezza che «un posto sulla mappa è un posto nella storia». La consapevolezza della molteplicità delle proprie collocazioni, della convergenza su ogni corpo di vari assi di differenziazione e di potere (ancora una volta: sesso, razza, classe, orientamento sessuale, etc.) rende instabile lo stesso soggetto conoscente, opinabile ogni sua prospettiva sulla realtà, non-innocente ogni sua presa di parola, e rende impossibile professare un atteggiamento di estraneità o di indifferenza. L'opportunità di abbandonare definitivamente l'arroganza di uno sguardo che pretende di vedere e sapere tutto si traduce nel più modesto obiettivo di assumere la responsabilità della propria collocazione e la contingenza del proprio punto di vista. La *politics of location* (o strategia del posizionamento) invita ad abbandonare la pretesa egemonica di poter essere ovunque «a casa propria», l'assunto essenzialista che farebbe automaticamente le donne «cittadine del mondo», annullando le reciproche differenze e le complicità con determinati sistemi di dominio. Nelle parole di Virginia Woolf risuonerebbe la classica attitudine del femminismo occidentale a colonizzare lo spazio esterno attraverso la proiezione del proprio ego: il «mondo intero» altro non sarebbe, allora, che un'estensione planetaria di quella «stanza tutta per sé» che sempre Virginia Woolf, nel saggio omonimo, sperava che le donne istruite potessero un giorno conquistare (Kaplan, 1994). La possibilità di sentirsi «a casa» sarebbe insomma un privilegio non accessibile a quelle hanno vissuto la propria esistenza in condizioni di stradicamento, di marginalità o di esclusione.

Su questa stessa vena, Anzaldúa scrive: «in quanto *mestiza* io non ho patria; ma aggiunge:

ANZALDÚA La mia patria mi ha cacciata: e tuttavia tutti i paesi mi appartengono perché sono la potenziale sorella o amante di ogni donna (Anzaldúa, 1990, p. 380)

Se può sembrare formalmente simile all'affermazione di Virginia Woolf, se ne discosta in due aspetti importanti: primo, la *mestiza*<sup>18</sup> non ha casa perché dalla sua patria è stata cacciata (un'estraneità violentemente subita, quindi), secondo, tutti i paesi diventano suoi attraverso l'attivazione di un legame (di sorellanza, di amore) con le altre donne. L'asse si sposta, insomma, dall'essere a proprio agio nel mondo intero, dal sentirsi ovunque «a casa propria» (atteggiamento potenzialmente egemonico del femminismo occidentale) al non essere al pro-

<sup>18</sup> Vedi paragrafo successivo.

prio posto in nessun luogo specifico, perché non c'è un'unica identità forte che possa riconoscersi pienamente in una qualche definizione di sé. La questione non è, allora, rinchiudersi in una nuova identità data per acquisita, semplicemente denunciandone le imperfezioni; ma riconoscere la propria identità come intimamente multipla e mobile, come un processo, mantenuto sempre aperto dal legame con altre infinite locations. Il concetto di «casa» diventa quello di uno spazio politico attivato dalla consapevolezza del legame con altre forme di marginalità e dalla comune volontà di trasformazione:

[c]asa intesa non come uno spazio confortevole, stabile e familiare ma piuttosto come uno spazio immaginativo e politicamente carico in cui la familiarità e il senso di affetto e di responsabilità riposa su un'analisi collettiva e condivisa dell'ingiustizia sociale, e in una visione di trasformazione radicale (Mohanty, 2003, p. 128).

L'idea di comunità tra donne trasnigra dalle sue basi essenzialiste, dal sogno occidentale di una «sorellanza globale», a quelle radicalmente politiche delle «comunità di resistenza» dai confini eterogenei e fluidi.

#### 4. Quale «agency», quali differenze

Con la proposta epistemologica e politica della *location* entriamo per così dire nella *pars construens* del nostro discorso sui rapporti tra pensiero femminista e studi postcoloniali: ovvero, una volta accettata la parzialità del progetto femminista per come si è dato nella sua narrazione *mainstream*, ne consegue un depotenziamento del progetto femminista in quanto tale o piuttosto una sua necessaria riformulazione? Ancora una volta, possiamo percorrere questa seconda opzione seguendo le nostre due linee-guida, l'*agency* e il discorso sulle differenze (al plurale). Vorremmo proporre, cioè, l'ipotesi che il discorso sulla rivalutazione dell'*agency* femminile porti alla sostituzione del paradigma della sorellanza con quello della solidarietà; e che la consapevolezza delle complessità del discorso sulle differenze conduca dal paradigma essenzialista alla definizione di un'identità ibrida e meticcia.

Se infatti l'idea di un'oppressione universale, che si applicherebbe con semplici differenze di grado alle donne di tutto il pianeta, rende possibile immaginare una sorellanza che semplicemente «si dà» nella materialità delle comuni condizioni di esistenza, la rivalutazione dell'*agency* femminile anche nelle condizioni apparentemente di maggiore subordinazione invita a riconsiderare i modi complessi in cui quei legami vengono immaginati e attivamente costruiti (per dirla con una formula, l'oppressione sta alla sorellanza come l'*Agency* sta alla solidarietà). Lo esplicita ancora una volta Mohanty:

Piuttosto che assumere una comunanza forzata nell'oppressione, la pratica della solidarietà mette in primo piano comunità di persone che hanno scelto di lavorare e lottare insieme [...] La solidarietà è sempre una conquista, il risultato di una lotta attiva per costruire l'universale sulla base del particolare e delle differenze (*ibidem*, p. 7).

Riprendendo la celebre definizione di Benedict Anderson (1991) della nazione come «comunità immaginata», Mohanty la estende alle comunità operative costruite dalle lotte delle «Third World Women» attraverso l'attivazione di legami di solidarietà:

Il concetto di comunità immaginata è utile perché ci allontana dalle concezioni essenzialiste delle lotte femministe del Terzo mondo, suggerendo basi politiche, piuttosto che biologiche o culturali, per la costruzione di alleanze. Non è il colore o il sesso a costituire la base di queste lotte. Piuttosto, è il modo in cui pensiamo la razza, la classe e il genere [...] «Comunità di esistenza», come «comunità immaginate», è una definizione politica, non una definizione essenzialista (*ibidem*, pp. 46-47).

La proposta di Mohanty è allora quella di una «pratica femminista anticapitalista, transnazionale» che sappia coniugare interessi comuni e bisogni diversi; che sappia cioè costruire una base comune di lotta e delineare un terreno di incontro, ma che al contempo riconosca la singolarità delle situazioni concrete e la specificità dei bisogni e dei desideri delle donne che vivono e resistono nei diversi contesti. Il che non significa adottare un'ottica relativistica che si limiti a tradurre un unico programma in linguaggi diversi, o ad addizionare alle coordinate di una soggettività politica unitaria una lista più o meno interminabile di attributi ulteriori (razza, classe, etc.). Il fulcro di questa proposta risiede piuttosto (e siamo al nostro secondo punto) nella possibilità di considerare ogni identità come costruttivamente mobile, fluida e contraddittoria: un approccio che ricorda quello tipicamente postmoderno, ma costituisce anche un utile integrazione e una parziale correzione ad alcune possibili derive di quest'ultimo. Laddove esso, infatti, celebra più o meno entusiasticamente le fluttuazioni del senso del Sé, la possibilità di infinite sperimentazioni, la parzialità di ogni incarnazione, le nostre autrici ricordano come tale stradicamento non rappresenti solo un'apertura di infinite possibilità, ma anche la concreta esperienza storica di quante e quanti hanno vissuto sulla propria pelle una negazione violenta della propria identità, l'impossibilità di pervenire alla chiara definizione di un Sé autonomo.

Nel classico *Pelle nera maschere bianche* Frantz Fanon (1952) descrive la profonda violenza psicologica – oltre che materiale – esercitata dal colonialismo, attraverso la negazione di ogni possibilità per il colonizzato di elaborare un compiuto senso del sé. L'incontro coloniale rappresenta per Fanon il punto di interruzione della dialettica hegeliana servo/padrone, il luogo dove il riconoscimento è definitivamente negato. La soggettivazione del nero non è possibile

(in questo senso «il Negro non esiste»), quest'ultimo resta sospeso nella trappola del «non più... non ancora», nel suo essere cioè «non ancora bianco, non più del tutto nero», nell'intenzio tra una pelle nera che non è più sufficiente a elaborare un senso soggettivo e una maschera bianca che non può mai aderire perfettamente al volto. Non siamo lontani qui, dal concetto di «doppia coscienza» elaborato da Du Bois e ripreso da Gilroy: ma questo significa non poter mai trovare un approdo e rassegnarsi a una soggettività «debole» e incompiuta? Ovviamente la risposta è, già negli autori appena citati, negativa. La soluzione di questo dilemma, allora, risiede non in un ritorno all'essenzialismo ingenuo, né nell'abbandono a una logica volontaristica che celebri il carattere molteplice delle identità rimuovendo dal discorso la considerazione delle circostanze storiche e politiche della loro formazione. È in questo senso che Gilroy (1993) parla nel suo *Atlantico nero* di una prospettiva anti-anti-essenzialista, che sappia evitare sia le tentazioni ontologizzanti di un'identità nera debitrice dell'umanesimo cartesiano, sia le seche di un discorso che mina alle fondamenta la possibilità di costruire forme di comunità e di alleanza politica. In Gilroy, è allora la comune esperienza della diaspora a rendere possibile l'edificazione di una cultura transnazionale e l'attivazione di legami di resistenza. Analogamente, bell hooks scrive che:

vi è una differenza radicale tra il ripudiare l'idea che esista un'«essenza» nera e il riconoscere il modo specchio in cui l'identità nera si è andata costituendo nell'esperienza dell'esilio e della lotta (hooks, 1998, p. 21).

Come dicevamo prima con Anzaldúa e Mohanty, quindi, non è un qualche fattore biologico a determinare la formazione delle comunità di resistenza, bensì il modo in cui tali fattori vengono attivamente agiti dai soggetti e tradotti in relazione politica.

Il carattere interstiziale dell'identità, la sua irriducibilità allo schema dialettico Sé/Altro e la sua incompiutezza indicano la necessità di mantenere aperti i confini, di non temere gli attraversamenti, i *displacements*, i continui divergere. L'immagine più potente di questo posizionamento ci viene ancora una volta da bell hooks, quando racconta della sua infanzia in una piccola città del Kentucky dove i binari della ferrovia separavano i quartieri bianchi cui i neri potevano accedere per lavorare, ma mai fermarsi a vivere, dalla periferia nera dove tornare ogni sera. In questo continuo attraversamento, in questa impossibilità di sentirsi davvero «a casa» su nessuna delle due sponde delle rotaie, hooks vede l'origine di un particolare sguardo sulla realtà, uno sguardo «transitivo» capace di trascendere i limiti del pensiero binario: la marginalità non è più solo luogo di esclusione e di confine, ma anche luogo di resistenza e di immaginazione politica.

I margini, intesi come il luogo di implosione della distinzione centro/periferia, interno/esterno, indicano la possibilità di un'autonomia presa di parola

che non risponda né alla prospettiva egemonica del centro, né alla morbosa fascinazione per le piccole narrative autentiche dell'oppressione. I margini garantiscono al soggetto di fluttuare senza perdere un saldo ancoraggio al terreno; da qui provengono voci e pratiche di resistenza originali, espressione dei desideri e della creatività di chi vi abita. La soggettività marginale rappresenta anche, per il pensiero femminista, il definitivo superamento di una sterile opposizione tra uguaglianza e differenza: perché essa non può essere «uguale» a qualcosa o qualcuno – l'imitazione è sempre imperfetta, la maschera non aderisce mai perfettamente – né essere semplicemente differente – perché nessuna definizione dell'Alterità può racchiuderla. I margini – è bene ricordarlo – non sono la «periferia» o l'esterno del pensiero dominante; essi rappresentano, piuttosto, il segno *che li divide*, il punto cieco – che però in questo caso vede benissimo! – della distinzione stessa. La «consciousness of the Borderlands» di cui parla Anzaldúa è la coscienza politica che nasce da questa specifica posizione e che permette di demistificare le opposizioni tra Sé e Altro, Soggetto e Oggetto: le *borderlands*, distinte dai *borders*, sono queste terre di mezzo (di nessuno?) in cui

*let* la *mestizaje* imparata a confondere le culture. Ha una personalità plurale e opera in modo pluralistico - niente è burrato via, il buono, il brutto e il cattivo, niente rifiutato, niente abbandonato. Non solo sostiene le contraddizioni, ma trasforma l'ambivalenza in qualcosa di diverso [...] la *mestizaje* crea una nuova coscienza (Anzaldúa, 1990, p. 379).

La figura della *mestizaje* (o della *traductora/traditora*<sup>19</sup>), com'è evidente, mantiene rapporti tutt'altro che casuali con altre forme di soggettività ibride che popolano lo scenario immaginario postmoderno – con le nomadi di Rosi Braidotti o le *queer* di Judith Butler, ovvero con altre forme di identità innaminate che si producono negli scarti del discorso dominante, come eccedenza rispetto alle distinzioni che lo strutturano. Se allora una certa tentazione estetizzante sembra essere ancora in agguato, essa può forse essere scongiurata attraverso un forte ancoraggio alla dimensione concreta della *locación* di cui parlavamo prima. Non si tratta, in altre parole, del Soggetto unitario della tradizione occidentale *glie*, sotto le spinte della globalizzazione capitalistica, dell'edonismo consumistico, dell'aumento dei flussi di merci e informazioni, e della confusione delle coordinate spazio-temporali, si dedica a forme di sperimentazione dell'alterità, a fantasie di contaminazione o di trasgressione dei confini. Si tratta, al contrario, delle molte soggettività che in quella rappresentazione non hanno mai trovato posto, né nelle forme del Sé (ovviamente), né in quelle dell'Alterità dialetticamente definita.

<sup>19</sup> Il tema della traduzione – e del tradimento – di culture in quanto luogo di spiazzamento e sovversione del discorso dominante rappresenta uno snodo fondamentale nel dibattito femminista e postcoloniale: su questo si veda Demaria, 2003, spec. cap. 3.

La questione politica fondamentale diventa, allora, quella del passaggio da questa posizione «a margine» – nel senso indicato sopra – all'espressione di una *soggettività capace di resistenza*: un passaggio che non può, evidentemente, essere dato per scontato (a meno di una discutibile romanticizzazione della «subalternità») e che chiama in causa un processo affatto concreto di *soggettivazione politica*. È quanto suggerisce Spivak:

Quando si indagano i modelli di resistenza esistenti tra queste «perenni disperse», le problematiche relative all'*eterogenea costituzione della soggettività* delle figure femminili subalterne acquistano una certa rilevanza (Spivak, 1988b, p. 137; corsivo nostro).

Nello scarto tra produzione di soggetti – anche, e soprattutto, attraverso l'ingunzione alla differenza, come abbiamo visto – e concrete pratiche di costituzione della soggettività si delineano inedite possibilità di liberazione. Non si tratta in nessun modo di un automatismo: tra i due estremi della paralisi politica indotta dall'ultra-relativismo postmoderno da una parte, e il sogno umanista di una presa di coscienza «forte» nella comune oppressione dall'altra, si collocano le incognite – e le infinite potenzialità – del processo di soggettivazione e di presa di parola politica.

## 5. Differenze non innocenti

Nel concludere questa breve rassegna di alcuni snodi centrali del dibattito femminista postcoloniale, vorremmo avanzare qualche sospetto relativo alla celebrazione delle differenze che permea attualmente il discorso accademico così come gli stili di vita delle società a capitalismo avanzato: una tendenza che ha trovato compiuta espressione in alcune varianti del paradigma postmoderno ma caratterizza in parte lo stesso campo di studi di cui ci siamo finora occupati.

Il discorso che si incarica di «dare la parola» agli «Altri» della modernità, a quanti cioè non hanno trovato posto nella narrazione egemonica occidentale, non sembra estraneo alla loro stessa produzione. Come ricorda ironicamente Bauman (1997), «oggi siamo tutti multiculturalisti»: il discorso dominante, cioè, non si incaricherebbe più di tacitare e sopprimere le differenze, di «disciplinarle», ma al contrario di produrle e controllarle (Foucault, 1975; 1976), di «organizzarle» (Hamner, 1992). La questione è stata affrontata con molta verve da alcune pensatrici femministe, che ci hanno ammonito sugli effetti indesiderati dell'enfasi sulla «morte» del Soggetto e sul trionfo di soggettività deboli e marginali. Braidotti (1994, p. 12) scrive che «la cosiddetta "morte" del soggetto è certo meno importante della cerimonia funebre che ne fa un evento teorico centrale»: lungi dal proporre una reale rinuncia alla propria arroganza teorica,

la «nuova» filosofia manifesterebbe nel discorso sulla crisi la propria volontà di continuare a detenere il monopolio della parola e del diritto di «darla». Arrabbiatamente Nancy Harstock (1990, p. 163) si chiede:

«Come mai proprio nel momento in cui molti di noi precedentemente ridotti al silenzio iniziamo a chiedere il diritto di nominare noi stessi, di agire come soggetti piuttosto che come oggetti della storia, come mai proprio allora il concetto di soggettività diventa problematico?»<sup>29</sup>

Questo non significa negare l'importanza di questa «svolta epistemologica», anche perché le varie soggettività «marginali» di cui ci stiamo occupando hanno avuto un ruolo centrale nella decostruzione di quel paradigma egemonico: tale apertura discorsiva non rappresenta, cioè, un mero atto di magnanimità del discorso dominante, ma l'esito teorico di lotte concrete che hanno saputo mettere in discussione l'egemonia del Soggetto conoscente occidentale. E tuttavia, questa attitudine critica e «sospettosa» ci sembra fondamentale in quanto parzialmente estendibile anche ai campi di studio – compreso quello di cui ci occupiamo direttamente – che proprio dal rinnovato interesse per le differenze traggono la propria vitalità: il sospetto è, in questo caso, che l'Oriente continui a essere una «cartiera», come aveva sagacemente scritto Said (1978) nel suo *Orientalismo*.

Una delle più agguerrite critiche di questa rinnovata forma di «canibalismo metafisico» (Braidotti) di cui si nutre l'accademia è senza dubbio Nirmal Puwar. A proposito dell'ingresso delle donne sud-asiatiche nell'accademia (come oggetti, ma anche soggetti di studio), scrive:

Il corpo della donna subalterna [...] è il testo sul quale si iscrive un'intera schiera di fantasie e di ansie accademiche. La carità benevolente, la missione salvifica, il senso di colpa per i privilegi razziali e di classe, l'eccezione per l'esotico come per l'ibridità metropolitana, il sogno della trasformazione rivoluzionaria e la ricerca di un amore etico, tutto aleggia intorno all'aura di questi oggetti (soggetti?) [...] Le pagine dei loro racconti, autobiografie e opere d'arte rappresentano per gli accademici puzzle complessi e particolarmente agguerriti con cui ammazzare il tempo la domenica pomeriggio e durante gli anni sabbatici?<sup>30</sup>

Il problema non è più, allora, quello della scarsa attenzione riservata in passato dall'accademia occidentale alla differenza etnica e sessuale; ma al contrario, riguarda proprio il sovrainvestimento attuale su figure della subaltermità

<sup>29</sup> Sulla complessità del «diventare soggetto nell'epoca della "morte del soggetto"», e sul primato dell'intersoggettività nel processo di soggettivazione femminile si veda anche Passerini, 2003, in particolare cap. 2.

<sup>30</sup> Puwar (2003a, pp. 22 e 35). L'ingresso dei corpi fuori posto negli spazi riservati alla visibilità della «norma somatica» razziale e sessuale costituisce inoltre l'oggetto dell'ultimo lavoro della studiosa anglo-indiana (Puwar, 2004).

femminile come strategia di autoconservazione dello stesso potere accademico. La proliferazione di esperienze locali, narrazioni specifiche diventa la base empirica su cui la voce della scienza occidentale può riacquistare snello: in questa nuova divisione del lavoro intellettuale, alle studiose delle varie minoranze spetta semplicemente di parlare di sé, di confessare la propria verità. Il sistema di controllo delle differenze non si basa più sulla loro repressione o esclusione, ma al contrario sulla moltiplicazione dei discorsi e la costruzione di nuovi regimi di verità.

L'esperienza delle «altre» diventa il paradigma e la convalida di ogni ipotesi teorica: la loro presenza nel panorama intellettuale globale è quanto mai necessaria, a patto che si limiti alla testimonianza di una specificità propria e inevitabilmente marchiata dagli attributi di sesso e razza. In questa nuova forma di «imperialismo benevolo» (Spivak), la Third World Woman non deve violare i confini discorsivi che la chiudono nuovamente nella gabbia dell'Alterità – e guardarsi bene dal cimentarsi, ad esempio, in questioni teoriche che esulino dall'immediatezza della propria posizione. Il rispetto dei «comparti etnici» del sapere occidentale – nonché del suo linguaggio e delle sue regole formali – diventa il requisito per ottenere l'accesso alla parola; come scrive efficacemente Spivak,

un centinaio di anni fa era impossibile per me parlare, esattamente per gli stessi motivi che mi rendono sin troppo possibile parlare in certi ambienti oggi (cit. in Puwar, 2003b, pp. 15-16).

Questo resta vero attraverso le varie forme di rappresentazione che il pensiero occidentale ha riservato alle sue «altre»: ripercorrendo quelle che Puwar (2003a) definisce le quattro «*melodrammatic postures*» del discorso accademico – dalle vittime dell'arretratezza patriarcale delle colonie alle prime immigrate in Occidente catturate dal dilemma della doppia cultura, alle eroine sfruttate del mercato capitalistico, fino alle giovani immigrate di seconda generazione che mischiano con disinvoltura *sari* e scarpe da ginnastica – la costante resta la volontà di appropriare e piegare quelle esperienze ai propri fini discorsivi. Non ultima, appunto, proprio la celebrazione entusiastica delle identità diasporiche e metecce tipica di buona parte del dibattito contemporaneo. Nelle parole di bell hooks:

spesso, questo discorso sull'«Altro» annulla, cancella. Non c'è bisogno di sentire la tua voce, quanto fosse parlare di te meglio di quanto possa fare tu. Non c'è bisogno di sentire la tua voce. Raccontami solo del tuo dolore. Voglio sapere la tua storia. Poi te la ri-raccontano in una nuova versione. Ti ri-raccontano la tua storia come se fosse diventata mia, la mia storia. Sono pur sempre autore, autorità. Io sono il colonizzatore, il soggetto parlante, e tu ora sei al centro del mio discorso. [...] Parla, raccontami la tua storia. Unica condizione: non parlare con la voce della resistenza. Parla soltanto da quello spazio al margine, che è segno di privazione, ferita, desiderio insoddisfatto. Racconta solo del tuo dolore (hooks, 1998, pp. 71-72).

A queste *minority histories* intese come narrative incorporate (per semplice-addizione-) nella nostra comprensione del presente e del passato si contrappongono, nella proposta di Dipesh Chakrabarty (2000), i *subaltern pasts*: i passati intrattabili, che resistono alla storicizzazione e testimoniano dell'inevitabile scarto tra Storia e storie, tra le possibilità realizzate nel presente e le infinite potenzialità (altrettanto presenti) annidate nei margini. Riconoscere questa eterotemporalità significa allora non ricondurre le seconde alle prime – come storie di inevitabile mancanza, privazione e dolore – né, d'altra parte, vedere nelle prime il necessario compimento teleologico delle seconde – come immediate contro-narrative di resistenza e rivoluzione. Collocarsi in questo scarto, al contrario, significa (seguendo ancora Chakrabarty) mantenere aperta la possibilità di contaminare il futuro che «sarà» – secondo la logica stringente del progresso storico, nella sua più recente veste della globalizzazione neo-liberista – con i futuri che già «sono» nelle pratiche politiche dei soggetti «marginali». Non si tratta, è bene ripeterlo, di cercare in queste figure la fisnomia di un nuovo Soggetto rivoluzionario, bensì di costruire il margine come «spazio di possibilità e di apertura radicale» (hooks, 1998, p. 72).

## Bibliografia

- Anderson, B.  
1991 *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it. Roma, manifesto-libri, 1996.
- Ang, I.  
1995 *I Am a Feminist but... -Other- Women and Postnational Feminism*, in Lewis, R. e Mills, S. (a cura di), *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003.
- Anzaldúa, G.  
1990 *La conciencia de la mestiza. Toward a New Consciousness*, in Ead. (a cura di), *Making Face, Making Soul. Haciendo carra*, San Francisco, Aunt Lute Foundation Books.
- Appiah, A.  
1991 *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?*, in *Critical Inquiry*, 17.
- Archer, M.  
1995 *La morfogenesi della società*, trad. it. Milano, Franco Angeli, 1997.
- Bariono, R. (a cura di)  
2001 *Il sentimento delle libertà. La Dichiarazione di Seneca Fallé e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino, La Rosa Editrice.
- Bauman, Z.  
1997 *La società dell'incertezza*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1999.
- Brando, R.  
1994 *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, Milano, La Tartaruga.
- Bulbeck, C.  
1998 *Re-orienting Western Feminisms. Women's Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Burton, A.  
1990 *The White Women's Burden. British Feminists and the Indian Women, 1865-1915*, in *Women's Studies International Forum*, 13 (4).
- Butler, J.  
1990 *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, trad. it. Milano, Sansoni, 2004.  
1993 *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «sesso»*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1996.
- Chakrabarty, D.  
2000 *Provincializzare l'Europa*, trad. it. Roma, Meltemi, 2004.
- Davis, A.  
1983 *Women, Race & Class*, New York, Vintage Books.
- Demaria, C.  
2003 *Teorie di genere. Femminismo, critica postcoloniale e semiotica*, Milano, Bompiani.
- Ditlik, A.  
1994 *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, in *Critical Inquiry*, 20.
- DUBOIS, W.E.B.  
1932 *Black folk and Birth Control*, in *Birth Control Review*, 16.
- Ehrenreich, B. e Hochschild, A.R.  
2002 *Donne globali. Tate, colf e badanti*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2004.
- Fanon, F.  
1992 *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*, trad. it. Milano, Marco Tropea Editore, 1996.  
1959 *L'Algerie se dévoile*, in Id., *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2001.
- Foucault, M.  
1975 *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. Torino, Einaudi, 1993.  
1976 *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1988.
- Frazier, E.F.  
1939 *The Negro Family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press.

- Giddens, A.  
1984 *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, trad. it. Milano, Edizioni di Comunità, 1990.
- Gilroy, P.  
1993 *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, trad. it. Roma, Meltemi, 2003.
- Grewal, I.  
1996 *Home and Harem. Nation, Gender, Empire and the Cultures of Travel*, London, Leicester University Press.
- Guba, R. e Spivak, G.C.  
2002 *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, ombre corte.
- Hannerz, U.  
1992 *La complessità culturale*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1998.
- Harstock, N.  
1990 *Fractals on Power*, in Nicholson, L.J. (a cura di), *Feminism/Postmodernism*, New York-London, Routledge.
- hooks, b.  
1981 *Am I a Woman. Black Women and Feminism*, Cambridge (MA), South End Press.  
1998 *Filogo del margine*, Milano, Feltrinelli.  
2000 *Feminist Theory. From Margin to Center*, London, Pluto Press.
- Hurtado, A.  
1989 *Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color*, in *Signs*, 14 (4).
- Jacobs, H.A.  
1981 *Vita di una ragazza schiava*, trad. it. Roma, Donzelli, 2004.
- Kandiyoti, D.  
2000 *Guest Editor's Introduction. The Asuburd Relationship: Gender and Nationalism*, in *Nations and Nationalisms*, 6.
- Kaplan, C.  
1994 *The Politics of Location as a Transnational Feminist Critical Practice*, in Grewal, I. e Kaplan, C. (a cura di), *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Legg, S.  
2003 *Gendered Politics and Nationalised Homes: Women and the Anti-colonial Struggle in Delhi, 1930-47*, in *Gender, Place and Culture*, 10 (1).
- Loomba, A.  
1993 *Dead Women Tell no Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Postcolonial Writings on Widow Immolation in India*, in Lewis, R. e Mills, S. (eds.), *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003.
- 1998 *Colonialismo/postcolonialismo*, trad. it. Roma, Meltemi, 2000.
- Mani, L.  
1992 *Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning*, in Grossberg, L., Nelson, C. e Treichler P.A. (a cura di), *Cultural Studies*, New York-London, Routledge.
- McClintock, A.  
1992 *The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-colonialism'*, in Williams, P. e Chrisman, L. (a cura di), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*, New York, Columbia University Press.
- Mezzadra, S. e Rahola, F.  
2003 *La condizione postcoloniale*, in *DeriveApprodi*, 23.
- Minh-ha, T.T.  
1988 *Not You/like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference*, *Inscriptions*, 3-4, Santa Cruz, Center for Cultural Studies.
- Mohanty, C.T.  
1984 *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in Ead. (2003).  
2003 *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham - London, Duke University Press.
- Morrison, T.  
1987 *Amatissima*, trad. it. Milano, Frassinelli, 1988.
- Murato, L.  
1994 *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Roma, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf.
- Passerini, L.  
2003 *Memoria e utopia. Il primato dell'interoggettività*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Puwar, N.  
2003a *Melodramatic Postures and Constructions*, in Puwar, N. e Raghuram, P. (a cura di), *South Asian Women in the Diaspora*, Oxford, Berg.  
2003b *Parole situate e politica globale*, in *DeriveApprodi*, 23.  
2004 *Space Invaders. Race, Gender and Bodies Out of Place*, Oxford-New York, Berg.
- Restano, F. e Cavareto, A.  
1999 *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia.

- Rich, A.  
1984 *Notes toward a politics of location*, in Lewis, R. e Mills, S. (a cura di), *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003.
- Roberts, J.  
1997 *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*, New York, Vintage Books.
- Rossi-Doria, A.  
1990 *La libertà delle donne. Voce della tradizione politica suffragista*, Torino, Rosenberg&Selver.
- Roth, B.  
2004 *Separate Roads to Feminism. Black, Chicana and White Feminist Movements in America's Second Wave*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Roy, A.  
2005 *Gendered Citizenship. Historical and Conceptual Explorations*, New Delhi, Orient Longman.
- Said, E.W.  
1978 *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2001.
- Sgrana, G.  
1995 *La sbiancatura del velo. Voce di donne contro l'integralismo islamico*, Roma, manifesto-libri.
- Sprak, G.C.  
1988a *Can the Subaltern Speak?*, in Williams, P. e Chrisman, L. (a cura di), *Colonial Discourse and Post colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.  
1988b *Subaltern Studies. deconstructing la storiografia*, trad. it. in Gupta, R. e Spivak, G.C. 120021.
- Walker, A.  
1983 *In Search of Our Mothers' Gardens*, Orlando, Harcourt.
- Woolf, V.  
1937 *Le tre ghinee*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2000.
- Young, R.  
2001 *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell.

2/2005

STUDI  
CULTURALI

SAGGI

Cristina Dearnia, «Yo hay mañana sin ayer». Il riconoscimento del passato e la costruzione di una memoria culturale nelle Commissioni sulla tortura, la verità e la riconciliazione

Paula Benetree, L'autonomia delle donne in India: diritto e realtà

Stefania De Petris, Tra «agency» e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale

CLASSICI

Franz Fanon, *Dinisi 1959*: un esperimento di ospedalizzazione duratura in psichiatria

ISTANTANEA

Antonella Rondinone, *Indiamania*. Mofde e immagini dell'India in Italia

MATERIALI E METODI

Emanuela Fornari, *Subalterrità e dissidio*. Note filosofiche sul «postcoloniale»

Valentina Alce Gambari, *La letteratura di migrazione in Italia*

RECENSIONI



ISSN 1120-3558-7

9 788815 103598