



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in FILOSOFIA DELLA SOCIETÀ,
DELL'ARTE E DELLA COMUNICAZIONE

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

IL BLACK FEMINISM
UN RIPENSAMENTO FEMMINISTA ED
INTERSEZIONALE DEI RAPPORTI DI
POTERE

Relatore

Prof. PIETRO BASSO

Correlatrice

Prof.ssa FRANCESCA COIN

Laureanda

ERICA ARMANI
Matricola 845512

Anno Accademico

2013 / 2014

Desidero ringraziare:

*la mia mamma e il mio papà, che mi hanno
educata nel rispetto e nella libertà;*

*Sorella Tania e Fratello Igor, perché sono
cresciuta con loro, sono stati il mio confronto e
mi hanno aperto la via;*

*Ale, perché condivide il mio cuore e il mio
sorriso;*

*Appo e Juliet, perché, anche da lontano, mi sono
sempre vicini.*

A Juri e Gaia, il futuro.

INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
CAPITOLO 1	
Sulla nozione di “intersezionalità”, alternativa al pensiero duale donna vs uomo	p. 4
1.1. Il concetto di “intersezionalità” e le categorie “razza”, “genere” e “classe”	p. 5
1.2. Implicazioni del pensiero intersezionale nel ri-pensamento delle oppressioni	p. 14
1.3. Critica del femminismo occidentale nei suoi rapporti con le donne colorate e lavoratrici	p. 22
CAPITOLO 2	
Il “Black Feminism”: un'analisi femminista basata sull'esperienza dell'intersezionalità	p. 39
2.1. Una panoramica sul “Black Feminism”	p. 40
2.2. La categoria “classe”: il posto occupato dal lavoro nell'esperienza delle donne nere	p. 51
<i>Le donne nere nel sistema schiavista statunitense</i>	p. 51
<i>Le donne nere e il lavoro libero: modalità del loro inserimento nel mercato del lavoro</i>	p. 56
2.3. La categoria “sesso” e la categoria “razza”: l'esperienza delle donne nere come sintesi indissolubile di queste due dimensioni	p. 63
<i>Lo stupro sistematico delle donne nere: una pratica sessista volta al mantenimento del dominio razziale</i>	p. 66
<i>La costruzione ideologica della sessualità maschile nera: il mito dello stupratore nero</i>	p. 72
<i>Il mito del matriarcato nero, mistificatorio dell'esperienza femminile nera della casa come luogo di resistenza</i>	p. 77
2.4. Il sessismo interno della comunità nera	p. 83

CAPITOLO 3

Analisi delle prime espressioni organizzative del “Black Feminism” e loro costruzione teorica p. 93

3.1. The Third World Women's Alliance p. 94

The Black Women's Manifesto p. 99

3.2. The National Black Feminist Organization p. 112

3.3. The Combahee River Collective p. 118

The Combahee River Collective Statement: una dichiarazione di intenti di Femministe Nere p. 121

CONCLUSIONI

Superare la “norma”: verso teorie femministe differenziate e storicamente situate p. 131

BIBLIOGRAFIA p. 146

INTRODUZIONE

Il presente lavoro affonda le proprie radici in una necessità esistenziale e filosofica che sento premere sempre più sulla mia persona e che mi spinge a cercare di dare un'adeguata lettura filosofica delle cose del mondo, delle sue discrepanze. Soprattutto in questo momento storico di grande confusione e degenerazione dei sistemi economici e di dominio conclamati, in cui assistiamo ad una sempre maggiore caratterizzazione di classe, di razza e di genere capace solamente di inasprire le presunte differenze fra le persone, sostengo la necessità di affrontare di petto i temi di rilevanza sociale; e lo voglio fare in quanto essere umano, dal punto di vista di una donna occidentale che ha scelto di dedicarsi alla filosofia. Ritengo sia questo quello che oggi il mondo, la storia, la mia testa e il mio corpo mi chiedono di fare. Una filosofia situata, un pensiero sulle disuguaglianze, sui soprusi, sullo sfruttamento che trovano nella nostra contemporaneità giustificazioni sempre maggiori e che è nostro dovere di esseri umani, prima, e di filosofi, poi, tentare di decostruire.

Ci si è proposto, quindi, di riflettere sulle oppressioni, l'emarginazione e i rapporti di dominio che una larga maggioranza della popolazione mondiale esperisce quotidianamente, assumendo una prospettiva femminista e postcoloniale.

Attraverso l'adozione della teoria dell'intersezionalità, per cui è necessario ri-pensare ai rapporti di potere secondo un'analisi che riesca a comprendere come le questioni razziali, economiche e sessuali spesso si intreccino tra di loro nel sostenere l'oppressione, si andrà a mostrare l'utilità di un discorso sulle discriminazioni e sulle oppressioni fondato sulla particolare esperienza dell'individuo situato nel mondo.

Con questa chiave di lettura, caratteristica del pensiero postcoloniale, si sottoporranno a critica alcune metodologie analitiche del pensiero egemone – occidentale – fondate su un'impostazione teorica dicotomica ed universalizzante, definita da un procedere oppositivo di un universale positivo ad uno negativo (inteso come negazione del positivo). Il superamento di questo pensiero dicotomico, che definisce “l'Altro” come negazione dell'Io Occidentale, si fonda sull'assunzione di uno sguardo di colui che ci è culturalmente estraneo, sulla comprensione della particolarità della sua esperienza che, essendo situata nel mondo, si rivela inevitabilmente diversa dalla mia.

Nella prima parte della tesi si procederà alla presentazione della teoria dell'intersezionalità fra le categorie di razza, sesso e classe. Si rifletterà, quindi, sulle similitudini che si possono riscontrare nel razzismo, nel classismo e nel sessismo, sulla loro ragion d'essere, e sugli effetti che questi possono avere sulle coscienze di coloro che si trovano ad essere simultaneamente colorati, poveri e donne. Questa prima fase si concluderà con una critica all'universalismo che caratterizza il discorso

femminista *mainstream* – occidentale, bianco e di classe media – troppo spesso cieco nei confronti delle donne colorate, ex-colonizzate, povere o lavoratrici estranee alla norma bianca e borghese che viene da esso postulata, e che si è dimostrato (e continua a dimostrarsi) incapace di cogliere l'intreccio dei fattori che, insieme, concorrono nell'oppressione, preferendo concentrarsi unicamente sulla questione di genere, ergendolo ad una sorta di categoria metafisica, trascendentale alla storia e agli avvenimenti del mondo.

In alternativa a questo discorso *mainstream* occidentale e al suo universalismo, nella seconda parte del lavoro sarà presentato il cosiddetto *Black Feminism*, una corrente di pensiero decisamente più particolarista sorta nei tardi anni '60 del Novecento e che – attraverso organizzazioni quali la *Third World Women's Alliance*, la *National Black Feminist Organization* e il *Combahee River Collective* – riuscì a portare la voce delle donne nere statunitensi nelle lotte per l'emancipazione scatenatesi in quegli anni, dalle quali le loro particolari esperienze di donne, di nere e di sfruttate, erano state escluse sia dalle femministe bianche che dai loro fratelli neri. Presentando la particolarità dell'esperienza storica delle donne nere a partire dal loro passato di schiavitù fino ad arrivare al sorgere delle prime organizzazioni femministe nere degli anni '70, si illustreranno alcune delle modalità che, nell'esperienza di queste donne, ha assunto l'intrecciarsi delle diverse fonti di oppressione (razziali, sessuali e di classe) molto spesso fuse l'una nell'altra. Le teorie da loro sviluppate e la resistenza che da queste prese forza, saranno qui presentate come una risposta ad un'esigenza esistenziale e filosofica, sorta in relazione ad una cultura che tendeva ad escludere dalle proprie considerazioni le particolari esperienze di queste donne e, quindi, i loro bisogni, le loro necessità ma anche la loro lotta. Da questa esigenza sorgerà un apparato teorico indissolubilmente connesso alla prassi, che verrà definito come una “pratica filosofica dell'esperienza del corpo”.

Lo sviluppo e la costruzione di questo apparato teorico saranno il fulcro attorno al quale verterà il discorso della terza ed ultima parte dello scritto, dove saranno presentate le prime tre espressioni organizzative del Black Feminism statunitense e le sue prime formulazioni teoriche, ricorrendo agli scritti delle sue protagoniste. Saranno così prese in esame, in ordine cronologico e attraverso i rispettivi manifesti, statuti e personaggi, la *Third World Women's Alliance* (TWWA), fondata a New York nel 1970, la *National Black Feminist Organization* (NBFO), nata sempre a New York nel 1973, e il *Combahee River Collective*, probabilmente la più conosciuta e radicale espressione del Black Feminism, sorto a Boston nel 1974 come sezione della NBFO e poi resosi un collettivo indipendente di femministe e lesbiche nere.

In conclusione, attraverso una panoramica su alcune teorie femministe postcoloniali portatrici di un'analisi intersezionale, si cercherà di proporre una teoria femminista differenziata e storicamente situata, con l'obiettivo di superare il dualismo negativo attraverso cui si è costruito l'Altro-da-Sé e

riuscire finalmente ad assumere sulle proprie persone le esperienze degli altri per resistere efficacemente alle oppressioni. Saranno d'aiuto, a tal fine, le analisi di tre femministe originali e provenienti da retroterra culturali "violentati" dal colonialismo occidentale, la scrittrice ispanico-americana Gloria Anzaldù, la sociologa marocchina Fatema Mernissi e la filosofa indiana Gayatri Chakravorty Spivak, che mostreranno, ciascuna a proprio modo, come delle teorie femministe situate siano non solo possibili ma anche e soprattutto necessarie per generare uno sguardo nuovo ed originale sulla realtà.

CAPITOLO 1

SULLA NOZIONE DI INTERSEZIONALITÀ, ALTERNATIVA AL PENSIERO DUALE DONNA vs UOMO

«Chiedo scusa, ma vorrei che coloro che si impegnano nel descrivere la colonizzazione si ricordassero di una cosa: è utopistico ricercare come un comportamento disumano si differenzia da un altro comportamento disumano. [...] In verità, c'è una differenza fra un razzismo e l'altro? Non ritroviamo forse in tutte le forme di razzismo la stessa caduta, lo stesso fallimento dell'uomo?»¹

Frantz Fanon, *Il negro e l'Altro*.

Ogni individuo è situato in un contesto particolare ed è determinato dalle situazioni specifiche in cui si trova a vivere. Nella fattispecie io sono una donna bianca, accidentalmente nata nella fetta “fortunata” del mondo da una famiglia di classe proletaria. Nello sviluppo del mio pensiero e nella costruzione della mia vita non posso prescindere dalla mia condizione specifica. Io sono situata ed ognuno di noi lo è, per questo non è possibile credere che la nostra personale condizione possa essere universalizzata, che il mio vissuto di donna bianca occidentale sia intrinsecamente lo stesso di quello di una donna colorata del Terzo mondo solamente perché abbiamo in comune la categoria di “donna”. Questo è stato e continua ad essere il grande errore del femminismo (borghese) occidentale. Questo è l'errore che si è cercato di correggere istituendo e teorizzando il concetto di intersezionalità di cui il presente capitolo tratterà; concetto che permette di travalicare una concezione universalizzante ed essenzialistica delle donne in favore di un'analisi *storicamente situata*, che tenga conto delle diverse condizioni di classe e di razza rispetto al discorso dominante, che inevitabilmente portano a diversi bisogni e desideri.

L'obiettivo della mia esposizione è quello di proporre uno sguardo alternativo rispetto a quello attraverso cui siamo abituati a vedere le cose del mondo e i rapporti che vi compaiono.

Gettare luce sulle oppressioni, superare il pensiero che interpreta il loro procedere secondo una concezione dicotomica-oppositiva, eredità del manicheismo della tradizione occidentale, ritengo possa essere utile e fecondo per tutti coloro che non accettano una spiegazione essenzialistica e naturalistica delle disuguaglianze e dei soprusi che ogni giorno noi tutti possiamo esperire.

¹ F. Fanon, *Il negro e l'Altro*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 111.

Per questo cercherò di mostrare, attraverso il concetto di intersezionalità come un altro approccio teorico sia possibile. Ricorrerò al pensiero di alcune pensatrici e studiose donne - e di pochi pensatori uomini - di provenienza e vissuti diversi, che, a partire dalle loro esperienze e situazioni (intendendo il termine come “essere-situato”) sono state capaci di rispondere ai sistemi di dominio che le volevano passive, con l'affermazione della loro soggettività agente. In quanto donne “marginalizzate” hanno de-costruito il centro, dando vita a teorie contro-egemoniche dotate di un'incredibile forza propulsiva e rivoluzionaria.

La loro critica al sistema imperialista e capitalista occidentale - al “patriarcato suprematista bianco” come, vedremo poi, lo definirà l'afroamericana bell hooks - dovrebbe far riflettere tutti noi, portandoci a sottoporre a rigorosa critica (nel senso kantiano del termine) il nostro modo di pensare, le nostre categorie analitiche e le nostre costruzioni culturali. Solo dopo aver de-colonizzato la nostra mente occidentale dai costrutti che vi sono radicati potremo aprirci ad una resistenza efficace, che tenga conto delle specificità storiche che ognuno di noi si trova a vivere.

Questo sarà ciò di cui tratterà questo primo capitolo: il ri-pensamento delle oppressioni, soprattutto quella di genere, svolto attraverso l'adozione della teoria dell'intersezionalità e la critica a specifiche costruzioni analitiche che possiamo trovare nella maggior parte dei movimenti femministi occidentali, costruzioni che, paradossalmente, tendono ad escludere i bisogni, le specificità e le resistenze della maggioranza delle donne del mondo.

1.1. Il concetto di “intersezionalità” e le categorie “razza”, “genere” e “classe”

Il termine “intersezionalità” compare per la prima volta negli anni Ottanta, negli scritti della giurista statunitense Kimberlé Crenshaw, ma affonda le proprie radici nell'epistemologia dei movimenti delle donne di colore sorti negli Stati Uniti già dagli anni Sessanta e fioriti nel corso degli anni Settanta. La questione delle diverse forme di oppressione cui le donne nere erano esposte si rivelava, infatti, problematica per uno sguardo femminista occidentale che era abituato a considerare il genere come unica dimensione della discriminazione della donna. Il femminismo occidentale non si rivelava adeguato a dare delle risposte e delle valide letture delle loro specifiche esperienze.

A rigor di cronaca, già nel XIX secolo possiamo trovare una pioniera della teoria dell'intersezionalità, incarnata nella figura della ex schiava afroamericana Sojourner Truth. Il contesto in cui vediamo emergere questa donna coraggiosa è quello della *Women's Convention* svoltasi ad Akron, in Ohio, nel 1851. Quando, infatti, le fu finalmente concesso di parlare, essa

presentò la propria condizione specifica, di donna colorata e schiavizzata, chiedendo di poter essere riconosciuta - e di essere messa in grado di potersi riconoscere – proprio in virtù di queste sue esperienze. Il suo discorso passerà alla storia con il titolo di *Ain't I a Woman?*, riprendendo la domanda retorica che vi ricorre. Riporto qui il passo più rilevante:

«Well, children, where there is so much racket there must be something out of kilter. I think that 'twixt the negroes of the South and the women at the North, all talking about rights, the white men will be in a fix pretty soon. But what's all this here talking about?

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man - when I could get it - and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen them most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?»²

Fissare lo sfondo esperenziale in cui ci si muove è fondamentale per comprendere cosa si intenda con il concetto di intersezionalità. Con questo termine, infatti, la Crenshaw intende descrivere il modo attraverso cui le diverse oppressioni vengono percepite da chi le vive. Attraverso un'analogia con gli incroci stradali la giurista introduce questa nuova nozione:

«Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in an intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination. [...] But it is not always easy to reconstruct an accident: sometimes the skid marks and the injuries simply indicate that they occurred simultaneously, frustrating

2 S. Truth, *Ain't I a Woman*, il testo qui riportato è preso dal sito <http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>.

efforts to determinate which driver caused the harm».³

Le donne colorate, dunque, non sono sempre e solo discriminate o per il loro genere o per la loro razza o per la loro classe, ma possono essere oppresse a causa di *tutte* queste condizioni *simultaneamente*, in combinazione tra loro. La definizione della giurista viene poi riportata sul piano fattuale, che permette di definire e circoscrivere il concetto in questione ad uno specifico ambito esperenziale. Leggiamo, infatti, poco oltre nel suo lavoro:

«To bring this back to a non-metaphorical level, I am suggesting that Black women can experience discrimination in ways that are both similar to and different from those experienced by white women and Black men. Black women sometimes experience discrimination in ways similar to white women's experiences; sometimes they share very similar experiences with Black men. Yet often they experience double discrimination[...]. And sometimes, they experience discrimination as Black women – not the sum of race and sex discrimination, but as Black women».⁴

Mi preme sottolineare come l'intreccio tra le varie sfere di oppressione, nonostante risulti infinitamente più evidente qualora si consideri la condizione delle donne di colore, non sia una prerogativa dei cosiddetti mondi “sottosviluppati”. Il fatto che il femminismo occidentale abbia trascurato un'analisi comprensiva in favore di una oppositiva, volta a definire il soggetto donna (vittima) in opposizione al suo soggetto antagonista (e dominatore) uomo, non si deve al fatto che in Occidente non si diano rapporti di oppressione fra loro intrecciati.

Ritengo più corretto affermare che il discorso femminista dominante - bianco, occidentale e di classe medio/alta - si possa ritenere esso stesso appartenente ad un sistema di relazioni di potere determinate, quello a cui appartengono anche i discorsi razzisti e classisti. Nel tentativo di universalizzare la condizione della donna e la lotta per la sua liberazione, si assume come postulato teorico che le donne di tutto il mondo, indipendentemente dalla loro condizione di vita, dai loro rapporti economici e dai loro rapporti sociali, siano assimilabili in un unico gruppo in quanto “donne”, definite unicamente sulla base della loro appartenenza al medesimo genere, quindi sulla base della loro relazione con l'Altro-da-sè, l'uomo. Tuttavia, se si considerano attraverso uno sguardo critico le differenze sociali presenti nel mondo e i diversi sistemi di dominio a cui si è

3 K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, 1989, p. 149.

4 *Ibidem*.

sottoposti, l'assunto del femminismo occidentale che pone l'accento *unicamente* sul genere non può che apparire superficiale e facilmente contestabile; come racconta la famosa attivista ed intellettuale afroamericana bell hooks:

«Ricordo vividamente quel che dicevano le bianche dei miei primi *Women's Studies*: quando nasce un bambino, la prima cosa che si nota è il suo genere. E io dico che non è vero: se sei nero, la prima cosa che noti quando il bambino esce dalla vagina materna è il suo colore! Dalla sfumatura della sua pelle, dal fatto che sia più o meno scuro, dipendono le possibilità che avrà nella vita. E il colore lo si vede prima dei genitali, prima di sapere se si tratta di un maschio o di una femmina».⁵

E il fatto che sia femmina pregiudicherà ancor di più le chance che la vita gli offrirà, aggiungo io. *Il genere, la razza e la classe sono concetti sempre in relazione tra loro*. Se “donne si diventa”, come sostiene Simone de Beauvoir, non è per la sola appartenenza ad un genere, non è solamente perché si è femmina. Questo significherebbe che in quanto donne noi siamo scisse dalla nostra condizione razziale, di classe e nazionale. Essere donne diverrebbe una sorta di categoria metafisica, ma ciò non è storicamente vero e non è realisticamente sostenibile perché noi siamo situate e determinate dall'intreccio di diverse categorie. Femminilità, classe e razza concorrono a determinare la posizione che occupiamo nel contesto sociale.

Quanto detto è un motivo centrale del pensiero di Chandra Talpade Mohanty, indiana di Mumbai che vive a Ithaca, negli Stati Uniti, e docente di *Women's and Gender Studies* alla Syracuse University, di cui nel 2012 sono stati tradotti in italiano alcuni saggi (pietre miliari del pensiero femminista delle donne colorate) raccolti in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*⁶. Secondo la pensatrice indiana

«la maggior differenza analitica negli scritti sulla nascita del femminismo liberale bianco, occidentale e di classe media e la politica femminista delle donne di colore negli Stati Uniti ha a che vedere con il conflitto tra il singolo accento posto sul genere, come base dei diritti sessuali, e l'accento sul genere in relazione alla razza e/o alla classe, come parte di una lotta di liberazione più ampia».⁷

5 M. Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, La Tartaruga, Milano, 1998, pp. 94-95, il corsivo è dell'autrice.

6 C.T. Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, ombre corte, Verona, 2012.

7 C. T. Mohanty, *Cartografie della lotta*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 76.

Il contesto della lotta delle femministe bianche, però, non è molto diverso da quello delle femministe di colore, come abbiamo già accennato poco sopra. Il loro concentrarsi esclusivamente sul genere, tralasciando il nesso con le altre lotte di liberazione, cui il loro pensiero è legato è solamente un modo in cui un femminismo cieco si può declinare.

Il pensiero binario che viene ad opporre le categorie donna – uomo, e a definire la prima sulla base di questa opposizione, altro non fa che alimentare il sistema di potere egemonico che da secoli domina la scena mondiale.

Allargando lo sguardo, si può comprendere come non sia solamente vero che nella loro condizione le donne siano determinate simultaneamente dalle categorie di razza, classe e genere, ma come queste categorie siano definite attraverso il medesimo processo. Non credo sia azzardato affermare che razzismo, sessismo e classismo siano sistemi di dominio e di oppressione operanti e costituiti sulla base di un minimo comun denominatore. La comprensione del fatto che questi sistemi non siano nell'ordine delle cose naturali come, di fatto, noi, figli del pensiero imperialista occidentale, siamo abituati a pensare, bensì siano il frutto di un un preciso modello di sviluppo capitalista, colonialista ed imperialista, permette di analizzare, comprendere e cercare di superare il radicarsi di questi apparati di dominio.

Tutti i sistemi di oppressione - e le teorie che li supportano - operano attraverso un sistema oppositivo binario. L'io potente, naturalmente superiore, il positivo, si determina sempre attraverso l'opposizione con l'Altro-da-sé, il negativo.

Nel procedere binario e oppositivo si pone l'accento sulle singole lotte. Proponendo le donne come gruppo oppresso dagli uomini esclusivamente a causa del proprio genere, le forze spese nel tentativo di liberarsi dal dominio saranno concentrate esclusivamente su questo fronte, tralasciando gli altri sistemi di dominio che, invece, concorrono all'oppressione. Lo stesso discorso è valido anche per le lotte contro il dominio razzista e quelle di classe. Solamente comprendendo gli stretti legami che intercorrono fra le ideologie di dominazione e il motivo della loro comparsa si può dare adito ad una vera, significativa ed efficace reazione alla dominazione.

Dobbiamo a bell hooks la fortunata formula politica del *white supremacist capitalist patriarchy*, patriarcato suprematista bianco. Nel suo tentativo di descrivere la genesi di quest'espressione, hooks afferma:

«Volevo dire in modo inequivocabile che la materia del femminismo non è l'antagonismo nei confronti degli uomini, che si tratta di due sistemi correlati e intrecciati. Quando abbiamo portato in primo piano la questione della razza, per le

bianche è stato molto difficile capire che il genere non è il solo elemento che determina la nostra realtà. [...] Ero disperatamente alla ricerca di un modo per far vedere a tutti ciò che a me sembrava così ovvio: che le nostre vite sono determinate dall'intersecarsi di questi sistemi, che se si pensa in termini o di solo razzismo o di solo sessismo dal quadro alcuni aspetti non possono che risultare mancanti».⁸

Intendo servirmi di quest'espressione della hooks per delineare quella che Pietro Basso nel suo *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, indica come «la razza sociale eletta per natura (e volere divino)», quella dei proprietari di capitali e di terre bianchi, opposta alle «razze sociali schiave per natura (e per volere divino, così si è detto per secoli)» dei colorati, dei proletari e delle donne⁹. È questa opposizione che l'autore indica come il «dogma fondamentale della dottrina e della prassi razzista»¹⁰. Il nesso, dunque, fra le tre razze oppresse “per natura” e fra i tre specifici rapporti di dominazione è da rintracciare nel loro rapporto con il patriarcato suprematista bianco, così facendo è più semplice capire in che modo i sistemi di dominio sfumino l'uno nei confini dell'altro.

Attraverso l'opera di Basso intendo dimostrare come i razzismi nei confronti dei colorati, della classe proletaria e delle donne operino attraverso le medesime categorie e i medesimi processi. Sono i colorati a salire sul gradino più alto del podio fra le razze schiave per natura. All'origine del dogma razzista, infatti, si trova il processo di schiavizzazione violenta dei popoli di colore, avvenuta durante il primo colonialismo europeo - in cui affondano le radici dell'accumulazione originaria del capitale¹¹ - e continuata fino ai giorni nostri attraverso il neo-imperialismo finanziario. La giustificazione della spoliazione degli indigeni è stata costruita attraverso la loro bestializzazione:

«Tale *bestializzazione* è stata tridimensionale: fisica, psichica, morale-religiosa. E poiché l'una dimensione sconfinava nell'altra e tutte hanno il segno negativo, l'immagine che ne risulta non può che essere orripilante. Brutti, sgraziati, rozzi, somiglianti alle bestie. Brutali, feroci, cattivi. Privi di ragione, bambini, incivili,

8 M. Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, cit., pp. 73-74

9 P. Basso, *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, FrancoAngeli, Milano, 2000, p. 61.

10 *Ibidem*.

11 «Nella storia effettiva, come ben si sa, la conquista, la tirannia, l'assassinio, il depredamento rappresentano sempre la parte più importante [nel processo di accumulazione del capitale]. Nella pacifica economia politica s'è vissuto sempre in un clima idilliaco. Diritto e “lavoro” sono stati in ogni epoca gli unici mezzi per arricchirsi, eccezion fatta, è evidente, volta per volta, per “questo anno”. In realtà i metodi dell'accumulazione originaria sono tutto fuorché idilliaci» (K. Marx, *Il Capitale, I*, Newton Compton, Roma, 2012, p. 515; i corsivi sono dell'autore).

ignoranti, superstiziosi, folli. [...] Insomma: schiavi nati alla ricerca dei propri padroni [...]».¹²

Emerge da questa affermazione l'essenzialismo pregnante del razzismo e, vedremo, degli altri sistemi di dominio. L'inferiorità dei colorati, dei colonizzati, sta nella loro essenza, è nella loro natura. Il suprematista bianco non può fare nulla, se non prendere su di sé la responsabilità della vita di questo “nato schiavo per natura” ed aiutarlo a compiere la missione che Dio gli ha affidato, facendogli, anche e non da ultimo, comprendere la propria condizione di subalternità. Eccola la giustificazione morale e naturale (se mai ce ne fosse bisogno) del colonialismo e dei razzismi. Il colonialismo e, va da sé, il capitalismo non potrebbero esistere senza la morale razzista, «se egli [il colonialista] la deponesse, farebbe il proprio danno, minerebbe la solidità del rapporto coloniale di dominazione. E minerebbe l'intero processo di accumulazione capitalistica, di cui il colonialismo è parte integrante ed essenziale»¹³.

La medaglia d'argento delle razze schiave per natura è stata assegnata alla classe dei proletari bianchi. Quel che ci permette di paragonare e porre sullo stesso piano gnoseologico il classismo e il razzismo è il fatto che anche i rapporti sociali caratteristici del sistema sociale capitalistico sono presentati come fissi ed immutabili. Anche per quel che riguarda i proletari e la costruzione del loro ruolo sociale da parte del patriarcato suprematista bianco assistiamo a dei processi di inferiorizzazione, di essenzializzazione e di bestializzazione che richiamano quelli adottati nei confronti del colorato.

Il lavoratore è essenzialmente, intrinsecamente e naturalmente inferiore al capitalista. L'economia politica classica «prende in considerazione l'operaio solo nel modo in cui lo prende in considerazione il capitalista, in quanto forza lavoro, strumento di lavoro animato, appendice della macchina, e *non* nella sua qualità di *essere umano*»¹⁴. Ciò provoca alienazione nella persona dell'operaio, non più proprietario del proprio lavoro e costretto a venderlo “liberamente” al capitalista¹⁵.

Per giustificare questa alienazione e condizione di subalternità, il pensiero egemone la naturalizza, postulando la natura inferiore del proletario e rendendo necessaria la sua bestializzazione:

12 P. Basso, *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, cit., p. 62, il corsivo è dell'autore.

13 *Ivi*, p. 63.

14 *Ivi*, p. 66, il corsivo è dell'autore.

15 «*La proprietà privata fondata sul lavoro personale*, che si basa, per così dire, sulla intima connessione tra la singola e autonoma *individualità lavoratrice e le sue condizioni di lavoro* viene soppiantata dalla *proprietà privata capitalistica*, basata sullo sfruttamento di lavoro che in sostanza è di altri, ma che da un punto di vista formale è libero» (K. Marx, *Il Capitale, I*, cit., p. 515; i corsivi sono dell'autore). Il lavoratore proletario è solamente “formalmente libero” di poter scegliere di poter vendere il proprio lavoro, perché essendo stato spogliato dei mezzi di produzione non ha altra possibilità che quella di vendersi per poter soddisfare i propri bisogni più elementari. Non è obbligato a vendersi necessariamente ad un certo padrone ma è comunque costretto a vendersi.

«Con l'affermarsi della divisione capitalistica del lavoro e dell'industria moderna, compare anche *all'interno* dell'Europa una profonda diseguaglianza tra due “razze” sociali; tra la *classe* libera veri esseri umani, i proprietari capitalisti, e la classe sub-umana, non-libera dei proletari. Una diseguaglianza, una polarizzazione di classe che richiama quella tra civili e incivili, bianchi e colorati, si intreccia con essa, si basa su di essa»¹⁶.

Insomma, la colonizzazione e l'imperialismo capitalista non si riversano esclusivamente sul fronte internazionale, ma si premurano di rendere nota l'inferiorità naturale dei propri lavoratori, polmoni dello stesso capitalismo, offrendo a questa classe di “uomini-animale” il proprio aiuto nel riconoscere la loro (misera) condizione. Il contesto che si delinea presenta dunque «una razza di schiavi (salarati) e una razza di signori, di padroni, con una rappresentazione naturalizzata dell'economia e della società di mercato che ben si può incontrare e combinare con le dottrine razziste sulle genti di colore, il cui raggio di applicazione viene ancor più allargato»¹⁷.

Ecco emersa dunque la connessione fra i primi due sistemi di dominazione capitalistica. Attraverso lo stesso procedimento utilizzato per tracciare l'intreccio tra classismo e razzismo si può introdurre il loro nesso con il sessismo.

Sul gradino più basso del podio delle razze schiave per natura troviamo, infatti, quella delle donne. Molte studiosse femministe si sono adoperate negli ultimi decenni nel cercare di dimostrare come razzismo e sessismo siano, in fondo, la stessa cosa, creandone un amalgama, una giustapposizione, e finendo in alcuni casi, paradossalmente, per invisibilizzare le donne non-bianche, non-borghesi e non-occidentali¹⁸. Questo non è il mio obiettivo e nemmeno il mio pensiero. Non ritengo, infatti, che le discriminazioni di razza e di genere siano il medesimo fenomeno, esse fanno leva su diversi aspetti e si declinano in diversi atteggiamenti. Troviamo profonde discriminazioni di genere all'interno dei più radicali movimenti per la liberazione razziale e, viceversa, troviamo profonde discriminazioni razziali (anche latenti) nella maggior parte dei movimenti femministi occidentali. Ciò che è mia volontà sottolineare sono i processi che sottostanno alla formazione delle forme di discriminazione e di oppressione, della loro sistematizzazione ideologica da parte dei pensatori occidentali e il motivo della loro creazione/alimentazione da parte del patriarcato suprematista bianco.

16 P. Basso, *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, cit., p. 67, il corsivo è dell'autore.

17 *Ivi*, p. 71.

18 Si veda in proposito: V. Perilli, *L'analogia imperfetta. Sessismo, razzismo e femminismi tra Italia, Francia e Stati Uniti*, in *Zapruder*, n. 13, 2007, pp. 9-25.

Razzismo e sessismo, dunque, *non* sono la medesima cosa, *ma il loro intreccio esiste*, forte, ed è esperibile sia nel concreto dei quotidiani rapporti sociali sia nel campo astratto delle teorie:

«L'allargamento della visuale non è arbitrario, per due ragioni. La prima ragione è che razzismo e sessismo sono collegati in modo oggettivo da una comune logica naturalizzante, o essenzialista. La seconda è che l'inferiorità naturale della donna declinata in chiave organica, biologica o spirituale-metafisica è un tema fisso, e non marginale, di quasi tutte le tendenze razziste».¹⁹

Le donne, come i colorati e il proletari, vengono accostate ai gorilla, ai selvaggi non-civilizzati e ai bambini. Vengono dunque aristotelicamente presentate come appartenenti alla specie umana, questo sì, ma prive di una propria razionalità, di cui possono partecipare solamente attraverso il loro rapporto con l'uomo (adulto e libero, s'intende), unico detentore della vera razionalità umana²⁰.

Abbiamo visto come la bestializzazione e la inferiorizzazione dei colonizzati e dei proletari servisse al patriarcato suprematista bianco allo scopo preciso di giustificarne e, quindi, prolungarne lo sfruttamento in favore dell'accumulazione di capitale, prima, e di ricchezza, poi. Come possiamo inserire, però, la costruzione di una sottomissione sistematica delle donne in questo contesto di sfruttamento economico? Le donne, di fatto, non sono una classe di natura economica. Ci sono donne colorate e proletarie, questo è vero, ma ce ne sono molte borghesi, che avrebbero tutte le carte in regola per entrare a far parte della "razza dei signori". Questo però non succede. Secondo il patriarcato suprematista bianco, le donne, indipendentemente dal ruolo che rivestono nella società, sono tutte inferiori, sono una razza schiava per natura. La ragione di questa inferiorizzazione sistematica è da cercarsi nel bisogno dei sistemi di dominio di mantenere un ordine costituito, onde evitare che le categorie storicamente rinchiusi nel loro ruolo determinato si possano risvegliare insieme e cercare di rovesciare le cose. L'oppressione della donna, esercitata in primis nella sfera privata, quella domestica, è uno strumento utile (ed efficace) al mantenimento delle gerarchie e delle oppressioni mondiali. Come rileva puntualmente Basso:

¹⁹ P. Basso, *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, cit., p. 72.

²⁰ «Ora gli stessi rapporti [di autorità] esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è *per natura* superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima al corpo o l'uomo dalla bestia [...], costoro sono *per natura schiavi*, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è *schiavo per natura chi può appartenere a un altro* [...] e *chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla*» Aristotele, *Politica, I*, Laterza, Bari, 2011, p. 11; i corsivi sono miei). Da queste righe comprendiamo come la naturalizzazione dei rapporti sociali e il tentativo di mostrarne la fissità e necessità non siano un'invenzione moderna. Il "merito" delle dottrine moderne, figlie del colonialismo, è stato quello di sistematizzarle, giustificandole e alimentandole con un supporto intellettuale mai visto in precedenza, ma, di fatto, non hanno inventato nulla.

«Da Gobineau a Spengler, da Le Bon a Evola, da Nietzsche a Hitler, il “ragionamento” razzista e sessista precipita sempre su questo punto: la difesa e il puntellamento dell'ordine (gerarchico) costituito. L'inferiorità naturale della donna è il cemento della famiglia, di una *data* forma neo-“patriarcale” della famiglia, e questa è a sua volta il cemento della società, e cioè di *dati* legami sociali di oppressione. La donna deve stare al “suo” posto, sottomessa, subordinata, *schiaava domestica*, come l'indio e il proletario debbono restare al loro, affinché la razza signora dei proprietari bianchi (di sesso maschile) possa continuare a inebriarsi nel suo “*Reich* millenario”». ²¹

1.2. Implicazioni del pensiero intersezionale nel ri-pensamento delle oppressioni

Abbiamo evidenziato come i sistemi di dominazione e di oppressione operino attraverso i medesimi processi nonostante le categorie cui si riferiscono. Ciò permette di rintracciarne il comune denominatore, la matrice che fa da sfondo allo sviluppo e alla permanenza di determinati apparati di dominio.

Evidenziare l'intreccio, l'intersezione, fra le diverse categorie di oppressi è un primo passo verso la teorizzazione di un nuovo discorso, capace di cogliere nessi ed implicazioni che difficilmente, con uno sguardo escludente ed essenzializzante, si sarebbero potuti cogliere. Attraverso questo allargamento di prospettiva possiamo ampliare il nostro sfondo operativo. Un pensiero intersezionale travalica l'oppressione di genere - nel caso del femminismo - e colloca la donna attraverso la considerazione delle sue proprie esperienze di genere, classe, razza, orientamento sessuale, etc...

Questa impostazione teorica permette al dominato di riappropriarsi dell'umanità che i discorsi dominanti gli negano.

Un primo effetto dell'adozione del pensiero intersezionale è, dunque, il superamento della logica dicotomica che oppone ad un “Io-Soggetto” un “Altro-Oggetto”, istituendo la possibilità di un riconoscimento fra tutti gli oppressi “fatti oggetto” dal patriarcato suprematista bianco. Riconoscendo le dinamiche comuni alla propria oppressione si proverà più empatia – o, addirittura, si riconoscerà un senso di appartenenza – con le altre categorie di oppressi e, per lo meno, si annulleranno le oppressioni interne alle stesse. Emergerà, ad esempio, l'inutilità e la contro-

21 P. Basso, *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, cit., pp. 73-74.

produttività di quegli atteggiamenti sessisti che si possono riscontrare in taluni movimenti di liberazione razziale oppure degli atteggiamenti razzisti impliciti nei comportamenti di alcune femministe occidentali.

La creazione di un Altro-da-sé da parte del Soggetto egemone ha come conseguenza l'indebolimento della resistenza alle oppressioni. Non si coglie il comune senso di appartenza perché anche il procedimento logico dell'oppresso viene colonizzato dal sistema di pensiero dicotomico. Il procedimento intellettuale che opera attraverso le opposizioni uomo/donna; bianco/colorato; ricco/povero; colonizzatore/sfruttato, etc. ripropone una dialettica che oppone un positivo ad un negativo. È evidente che il ruolo positivo sia in questo contesto ricoperto dai "supporter" della dicotomia, dai Soggetti attivi: maschi, bianchi, ricchi e colonizzatori. Tutti gli altri, i loro contrari, sono il negativo, la loro negazione: non-maschi, non-bianchi, non-ricchi, non-colonizzatori.

Il risultato, però, è che le menti stesse degli oppressi vengono abituate a ragionare attraverso questa struttura dicotomica. Ai "negativi", dunque, viene sottratta pure la possibilità di riconoscersi fra loro. Essi costruiranno il proprio riconoscimento attraverso l'opposizione con le altre categorie di "negativo". Perpetuando questo circolo vizioso le oppressioni non saranno mai superate. È solamente attraverso un procedere intersezionale, che oltrepassa le opposizioni dualistiche di positivo-negativo che gli oppressi di diverse categorie riusciranno a riconoscersi fra loro e potranno essere in grado di ri-appropriarsi della propria, specifica, soggettività, resistendo al processo che li vuole tutti livellati ed incasellati in pre-determinate e disumanizzanti categorie di dominio.

Lo psichiatra martinicano nero Frantz Fanon dedicò gran parte dei suoi studi alla categoria della negritudine e ai rapporti dialettici di assoluta alterità e disumanizzazione attraverso cui la negritudine viene presentata e affrontata dal pensiero occidentale capitalista. In *Il negro e l'Altro*, il medico analizza la de-soggettivizzazione cui l'uomo bianco ha sottoposto il nero e la nevrosi che in lui viene così prodotta, tentando di mostrare come il nero senta nascere in sé la volontà della ricerca della propria umanità.

Fanon ha mirabilmente descritto la formazione della categoria dell'Altro - comprendente, per quel che concerne il presente lavoro, oltre alla categoria dei colorati, anche quelle delle donne e dei lavoratori - da parte della cultura occidentale egemone, attraverso la metodologia di analisi della psicologia classica:

«Nello strato più profondo dell'inconscio europeo si è elaborata una zona eccessivamente negra dove sonnecchiano gli impulsi più immorali, i desideri meno confessabili. E poiché ogni uomo sale verso il candore e la luce, l'europeo

ha voluto respingere questo non civilizzato che tentava di difendersi. Quando la civiltà europea si trovò in contatto col mondo negro, con quei popoli selvaggi, furono tutti d'accordo: quei negri erano il principio del male. [...] Nella misura in cui scopro in me qualcosa di insolito, di riprovevole, non ho che una soluzione: sbarazzarmene, attribuire all'Altro la paternità. [...] Nell'inconscio collettivo dell'*homo occidentalis* il negro o, se si preferisce, il colore nero simboleggia il male, il peccato, la miseria, la morte, la guerra, la carestia [...].²²

L'analisi del martinicano, però, non si ferma qui. Essa infatti prosegue informandoci degli effetti che questa rappresentazione dell'Altro ha sulle menti dei rappresentati:

«L'inconscio collettivo non dipende da eredità cerebrale: è la conseguenza di ciò che chiamerei imposizione culturale irriflessa. Non c'è quindi da stupirsi se un uomo delle Antille, sottoposto al metodo del *sogno ad occhi aperti*, rivive gli stessi fantasmi di un europeo. Dipende dal fatto che ha lo stesso inconscio collettivo dell'europeo.

Se si è capito quanto precede, si è in grado di enunciare la seguente conclusione: è normale che l'uomo delle Antille sia negrofobo. Attraverso l'inconscio collettivo l'uomo delle Antille ha fatto propri tutti gli archetipi dell'europeo. L'*anima* del negro delle Antille è quasi sempre una bianca. Allo stesso modo l'*animus* è sempre un *bianco*. [...] il negro irriflessivamente si elegge a oggetto suscettibile di portare il peccato originale. Per questo compito il bianco sceglie il negro, e il negro, che è un bianco, sceglie il negro anche lui».²³

Questo accade alla mente del colorato. Questo accade anche alla mente della donna. Quante volte, infatti, le donne assecondano e giustificano una condizione di subalternità e di oppressione in virtù del fatto che esse assumono sulla loro persona l'inconscio collettivo che le raffigura come esseri umani inferiori, privi di ragione, buone solo a procreare e ad accudire figli e mariti?

Comprendere l'oggettivizzazione delle nostre persone, la nostra alterità costruita, come donne, come colorati, come lavoratori – o tutte queste tre categorie insieme – apre un orizzonte che ci rende capaci di ri-appropriarci della nostra soggettività ed umanità.

A questo punto del discorso entra in scena l'importanza della teoria dell'intersezionalità nella ri-

22 F. Fanon, *Il negro e l'Altro*, cit., pp. 195-196.

23 *Ivi*, pp. 196-197; i corsivi sono dell'autore.

costruzione della soggettività negata all'altro. In che modo, infatti, uno sguardo che non tenga conto dell'intreccio tra le diverse forme di dominio potrebbe essere efficace a questo scopo? Che senso avrebbe “liberare” una donna colorata solamente come donna, trascurando le sue esperienze di colore e di lavoro, e lasciandola, dunque, oppressa nel colore e nel lavoro? Si potrebbe affermare, così come ha fatto per anni il femminismo occidentale bianco e borghese, che emanciparsi dalle dominazioni di genere sia condizione necessaria e sufficiente per determinarci come soggetti agenti?

Ritengo fermamente che non sia così. Solamente un pensiero egemone potrebbe affermare questo. Una donna colorata, spesso oppressa nel lavoro, non affermerà la propria umanità se volesse affermarla esclusivamente come donna, perpetuando la sua sottomissione razziale ed economica. Solo uno sguardo ommnicomprensivo, capace di cogliere le molteplici differenze fra i diversi soggetti può pensare di ri-soggettivizzare gli oppressi nella complessità della loro persona.

Le donne colorate e lavoratrici sono la manifestazione della necessità di uno sguardo intersezionale. Quante volte, infatti, l'espressione di un determinato aspetto di dominio si serve degli altri per perpetuarsi? Esse sono oppresse su tre fronti, alcune volte attraverso attacchi singoli, molte altre volte attraverso attacchi giostrati all'unisono. È a causa di questa loro particolare condizione di subalternità che ritengo i femminismi del terzo mondo, le cui teorie sono inevitabilmente costruite sulla base della teoria dell'intersezionalità, uno dei pochi discorsi contemporanei che possano risultare efficaci nella creazione di una teoria di liberazione dalle oppressioni. Infatti, come sostiene una delle massime teoriche del femminismo del Terzo Mondo, Chandra Talpade Mohanty:

«I sistemi di dominio operano tutti attraverso lo strutturarsi (nei termini di Dorothy Smith) di “relazioni di governo” particolari e storicamente specifiche ed è nell'intersezione di queste relazioni di governo che le lotte femministe del Terzo Mondo si vengono a posizionare. Solo attraverso un'analisi di queste intersezioni possiamo indagare le questioni della coscienza politica e dell'*agency* senza naturalizzare né gli individui né le strutture»²⁴.

Interessante è, qui, il concetto di “relazioni di governo”. Questo concetto, informa Mohanty, viene proposto dalla sociologa Dorothy Smith nel suo *The Everyday World as Problematic: a Feminist Sociology*, scritto nel 1987:

24 C. T. Mohanty, *Cartografie della lotta*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 78; il corsivo è dell'autrice.

«“Relazioni di governo” è un concetto che cattura il carattere strutturale e pervasivo del potere, della sua organizzazione, direzione e regolamentazione, più di quanto venga espresso dai concetti elaborati dai discorsi sul potere tradizionali. Sono giunta a vedere un'interrelazione specifica tra, da un lato, l'avanzare dinamico delle forme distinte dell'organizzazione e del governo della società capitalista contemporanea e, dall'altro, le forme patriarcali della nostra esperienza contemporanea. Intendo con “di governo”, in questo contesto, un complesso di pratiche organizzate che include il governo, la legge, gli affari e il management finanziario, l'organizzazione professionale e le istituzioni educative così come i discorsi testuali che interpenetrano i molteplici luoghi del potere».²⁵

I rapporti di potere, come abbiamo visto, non sono dunque riducibili ad opposizioni binarie, contrariamente a ciò che siamo abituati a pensare. Da un punto di vista teorico ed epistemologico risulta infinitamente più fecondo adottare il concetto intersezionale di “relazioni di governo”. Questa dicitura, infatti, evidenzia la presenza di numerosi intrecci tra le forme di potere operanti in una determinata situazione oppressiva, come Mohanty specifica:

«credo, di fatto, che questo concetto renda possibile una riflessione che prenda sul serio l'idea dello sfruttamento simultaneo e storicizzato delle donne del Terzo Mondo, [...] esso rende possibile un'analisi, ad esempio, delle forme reali del colonialismo e del razzismo, invece di assumere e postulare definizioni unitarie di essi. Ritengo, quindi, che questo concetto possa condurci fuori dal vincolo binario, spesso storico, delle analisi di genere, razza e classe.»²⁶

La pensatrice indiana pone sotto esame cinque specifiche configurazioni sociali, economiche, politiche e culturali, che si intrecciano fra loro e concorrono a determinare l'oppressione. Queste configurazioni sono tutte storicamente collocabili: il colonialismo, la classe e il genere; lo Stato, la cittadinanza e la razza come formazione sociale; la produzione multinazionale e l'*agency* sociale; l'antropologia e la costruzione delle donne del Terzo Mondo come “native”; la coscienza, l'identità e la scrittura²⁷. Questi processi, e la loro presa di coscienza, hanno fatto da base culturale allo sviluppo e alla formazione del pensiero femminile del Terzo Mondo. I primi tre hanno formato il

25 D. Smith, *The Everyday World as Problematic: a Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston, 1987, p. 3; citato in Chandra Talpade Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., pp. 78-79.

26 C. T. Mohanty, *Cartografie della lotta*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 79.

27 Cfr. *Ivi*, pp. 80-114.

contesto fisico di sfruttamento; il quarto e il quinto, invece appartengono alla sfera culturale che circonda le donne colorate, da una parte la costruzione che di esse viene fatta dal discorso antropologico e culturale occidentale e bianco, dall'altra le loro forme discorsive identitarie.

Qui preme focalizzare l'attenzione sulle configurazioni specificatamente politiche, sociali ed economiche, in parte perché la costruzione antropologica occidentale degli Altri è stata già affrontata nel discorso, in parte perché le peculiarità del pensiero femminista del Terzo Mondo sarà affrontato successivamente, e nel dettaglio, nel corso del presente lavoro.

Il contesto coloniale, razziale e sessista e il contesto della divisione internazionale del lavoro sono fondamentali per comprendere come una visione intersezionale delle divisioni possa costituire una più stabile base per un'*agency* politica internazionale.

Colonialismo ed imperialismo hanno potuto consolidare il proprio potere - e lo sfruttamento sistematico sui colonizzati - attraverso la regolamentazione istituzionalizzata del genere, della razza e della classe. Di contro, però, queste relazioni determinavano ed alimentavano forme di resistenza individuali o collettive, maschili o femminili. Mohanty sottolinea tre aspetti sintomatici del governo imperiale:

- (1) la costruzione ideologica e il consolidamento della norma maschile e bianca, a cui corrispondono la razzializzazione e sessualizzazione dei colonizzati;
- (2) gli effetti delle istituzioni e delle politiche coloniali nel trasformare i patriarcati indigeni e consolidare le culture egemoniche della classe media nelle aree metropolitane e colonizzate;
- (3) l'emergere in questo contesto storico, della politica e della coscienza femminista, tanto all'interno della cornice dei movimenti di liberazione nazionale quanto in opposizione ad essi.²⁸

Per il mantenimento dello stato coloniale era fondamentale cristallizzare l'ordine costituito attraverso la fossilizzazione delle gerarchie sociali nella famiglia, nel lavoro e nello stato. Si configurava come un impero capitalista, maschile e bianco. Le gerarchie dovevano essere tenute separate: colonizzatori vs colonizzati; bianchi vs colorati; uomini vs donne; padroni vs lavoratori. La loro differenza, oltre che sociale e fisica, era prevalentemente una differenza morale, che, di fatto, si riassumeva nell'identificazione del popolo colonizzato come incapace di auto-governarsi, infantile, dipendente politicamente, economicamente e fisicamente dai suoi "governatori legittimi". Lo stupro, ad esempio, nel contesto imperiale ha svolto una funzione fondamentale: da una parte

²⁸ *Ivi*, p. 81.

manteneva l'ordine di potere nei rapporti di genere; dall'altra era utile anche a rafforzare la dominazione sui colonizzati maschi, che vedevano minata la propria virilità.

Naturalmente il motore (non molto nascosto) che sottostava agli stati imperiali e al mantenimento della loro gerarchia interna era l'estrazione di un surplus economico. Si è assistito, quindi, ad una sessualizzazione del lavoro, attraverso la creazione di lavori specificatamente femminili, e «le pratiche patriarcali venivano dunque costruite per servire sia gli interessi economici delle classi proprietarie sia quelli dello stato coloniale»²⁹. Ecco qui emergere l'intersezione fra sessismo (patriarcato), classismo (classi proprietarie) e razzismo (stato coloniale).

La divisione sessuale e razziale del lavoro risulta ancora più evidente nel contesto della divisione (capitalista) internazionale del lavoro. Se, infatti, si possono cogliere caratterizzazioni fortemente razzializzate nel contesto della divisione internazionale del lavoro, le disuguaglianze risultano ancora più evidenti qualora si consideri la situazione delle donne lavoratrici del Terzo Mondo, costrette in categorie razzializzate e sessualizzate. Se viene considerato lecito sfruttare un maschio colorato per alcuni lavori che l'occidentale non vuol più fare, facendo leva sulla sua inferiorità mentale (quindi adeguatezza allo svolgere determinati lavori particolarmente alienanti) figuriamoci la liceità dello sfruttamento di una lavoratrice colorata, che oltre ad essere colorata è pure donna, poverina! Le donne fanno e sempre faranno parte dell'esercito dei lavoratori, anche se l'ideologia egemone tende a descrivere il loro lavoro salariato come estensione dei loro doveri famigliari³⁰.

Risulta esemplificativo un passo di Mohanty riferito alla creazione di un mercato mondiale del lavoro, aperto soprattutto a colorati e a donne:

«Le industrie del mercato mondiale si dislocano in cerca di lavoro a basso costo e trovano nuova dimora nei paesi caratterizzati da regimi instabili (o dipendenti), da bassi livelli di sindacalizzazione e alta disoccupazione. Ciò che è significativo in questa particolare situazione è che sono per la maggior parte le giovani donne del Terzo Mondo a costituire la forza lavoro, andando così ad incarnare e personificare l'intersezione tra le ideologie di sesso, classe e razza.»³¹

29 *Ivi*, p. 87.

30 In uno studio a quattro mani sulle condizioni di lavoro delle lavoratrici della Silicon Valley (siamo, quindi, negli Stati Uniti, paese occidentale e “avanzato”) Naomi Katz e David Kemnitzer spiegano come il processo di de-qualificazione del lavoro e il servirsi degli stereotipi razziali, sessisti e classisti servisse per attrarre operai “adatti” a svolgere un lavoro sottopagato, noioso e non riconosciuto. Essi spiegano che «nelle interviste, il personale di gestione [per lo più maschio e bianco] descriveva questi tipi di lavoro come non qualificati (facili come seguire una ricetta); affermava che essi richiedevano una certa tolleranza verso mansioni noiose (le donne asiatiche sono quindi più adatte) e corrispondevano ad attività secondarie per le donne, i cui compiti principali erano quelli legati alla cura dei figli e al lavoro a domicilio» (N. Katz, D. Kemnitzer, *Fast Forward: The Internationalization of the Silicon Valley*, in June Nash e Maria Patricia Fernandez-Kelly (a cura di), *Women, Men and the International Division of Labor*, pp. 272-331; citato in C. T. Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 156).

31 *Ivi*, p. 100.

Le donne colorate sono l'incarnazione della teoria dell'intersezione. Attraverso le loro esperienze e le loro resistenze si può pensare ad una resistenza che unisca la larga maggioranza degli oppressi, che nelle loro rivendicazioni possono riconoscere anche le proprie. Le rivendicazioni di una donna colorata e sfruttata economicamente non potranno procedere attraverso la lotta per l'emancipazione da un singolo fronte di oppressione, come, invece, sostenevano le femministe bianche³². Non potrà mai essere una donna emancipata, finché non sarà anche trattata umanamente, vedendosi riconosciuta una dignità umana alla pari delle donne bianche ed occidentali, su un piano culturale - dunque finché le costruzioni culturali occidentali non le riconosceranno una sua specifica ed eguale razionalità -, su un piano politico, economico e razziale. Ecco il perché della necessità di una lotta multifocale, in cui le rivendicazioni di razza, di classe e di genere si uniscano in un unico grido di liberazione dalla dominazione di quel patriarcato suprematista bianco, sotto il cui giogo sono tutti costretti a vivere.

L'elaborazione di uno sguardo critico, modellato sulle esperienze delle donne afroamericane, come propulsore per la formazione di strategie di resistenza che incanalino le lotte per le liberazioni di colorati, sfruttati e donne, emerge come focus centrale nei saggi di bell hooks, che troviamo tradotti in italiano nell'antologia dedicata alla pensatrice afroamericana, curata da Maria Nadotti, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*³³. Nel lavoro intitolato *Elogio del margine*, troviamo la proposta dell'autrice di utilizzare come nuova posizione di resistenza "*il margine*", ovvero il luogo in cui da sempre il discorso egemone - "*il centro*" - relega gli oppressi, concetto da intendersi sia in senso astratto, sia in senso fisico. Contrariamente ad uno sguardo "centrale" e "centralista", uno sguardo che guardi al mondo dal margine permette di cogliere una realtà diversa: «guardando dall'esterno verso l'interno e viceversa, abbiamo concentrato la nostra attenzione tanto sul centro quanto sul margine. Li capivamo entrambi. Questo modo di osservare ci impediva di dimenticare che l'universo è una cosa sola, un corpo unico fatto di margine e centro»³⁴.

Dunque, in un contesto di lotta e resistenza

«Il margine può quindi rivelarsi come uno spazio critico privilegiato per adottare

32 Racconta bell hooks: «Non avendo mai veramente lavorato fuori di casa e essendo cresciuta in una città così divisa sul piano razziale, non avevo la minima idea di come vivesse una bianca, di quale fosse la sua realtà. Ecco perché se mi si chiedeva di parlare di femminilità, io non potevo che fare riferimento a ciò che sapevo. Fu dunque arrivando all'università che mi resi conto che, su molti punti, le bianche la pensavano diversamente da noi. Diverso era il loro punto di vista sul sesso, l'amore, il matrimonio, il lavoro. Le bianche dicevano di volere entrare a tutti i costi a far parte della forza lavoro. E io non potevo fare a meno di pensare che la vita delle donne che avevo conosciuto e amato era stata una catena infinita di lavoro e fatica, ma che questo non le aveva affatto liberate o fatte sentire libere» (M. Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, cit., p. 25).

33 b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano, 1998.

34 *Ivi*, p. 68.

nuove e più ampie prospettive. È in questo senso che bell hooks, pur avendo guadagnato nel corso dell'esistenza un pieno diritto di accesso al “centro”, ritiene fondamentale rimanere fedele alla marginalità, l'unica soglia dove la memoria del passato può dar voce a forme di resistenza e pratiche controegemoniche rispetto a quella cultura del dominio e dell'oppressione che persiste, in forme diverse e più occulte, anche in un mondo che si definisce “postcoloniale”.»³⁵

Comprendere il margine, e la sua importanza, ri-soggettivizza l'uomo oggettivizzato, reso Altro-da-sè. Gli permette di identificare il suo posto specifico nel mondo, di imparare a servirsene per la costruzione di un discorso culturale che gli appartenga realmente e che non sia, invece, ricalcato sulla falsa riga di quello che lo mantiene oppresso. Non più accettazione del margine come luogo di relegazione, ma presa su di sé del margine come luogo di resistenza. Utilizzare, dunque, il luogo di relegazione dove il colonizzatore ha posto i colonizzati, proprio per rivoltarsi contro l'oppressione, per dire no alle costruzioni culturali che li vogliono relegati.

Ecco l'appello di bell hooks, che faccio mio:

«Il mio è un invito deciso. Un messaggio da quello spazio al margine, che è luogo di creatività e potere, spazio inclusivo, in cui ritroviamo noi stessi e agiamo con solidarietà, per cancellare la categoria colonizzato/colonizzatore. Marginalità come luogo di resistenza. Entrate in quello spazio. Incontriamoci lì. Entrate in quello spazio. Vi accoglieremo come i liberatori. [...] Io sono nel margine. Faccio una distinzione precisa tra marginalità imposta da strutture oppressive e marginalità eletta a luogo di resistenza – spazio di possibilità e apertura radicale. Questo luogo di resistenza è permanentemente caratterizzato da quella cultura segregata di opposizione che è la nostra risposta critica al dominio.»³⁶

1.3. Critica del femminismo occidentale nei suoi rapporti con le donne colorate e lavoratrici

Fin dalla loro nascita i movimenti femministi occidentali si sono mostrati intrinsecamente colmi di contraddizioni, rappresentativi come erano di una specifica fetta di donne – quelle bianche borghesi – si sono mostrati in molte occasioni incapaci di cogliere le diverse esperienze e i diversi bisogni

35 E. Missana (a cura di), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 29.

36 b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, cit., pp. 73-74.

delle donne non bianche e lavoratrici. I più grandi movimenti femministi statunitensi sorti ed operativi nel XIX secolo e agli inizi del XX furono caratterizzati da un potente e preminente sentimento razzista e borghese, nonostante molte delle femministe coinvolte appoggiassero anche il movimento abolizionista contro la schiavitù dei neri negli Stati Uniti del Sud. Non a caso l'aneddoto che circonda il risveglio del sentimento femminista nelle sue due iniziatrici, Lucretia Mott e Elizabeth Cady Stanton, è collocato nel giorno d'apertura della *World Anti-Slavery Convention*, tenutasi a Londra nel 1840, quando alle donne rappresentanti della *American Anti-Slavery Society* venne negato il diritto di partecipare al voto di maggioranza³⁷. In principio queste donne colsero la contraddizione interna ad un movimento che si dichiarava promotore di diritti umani e che poi negava ad una fetta di propri sostenitori il diritto al voto. Presto, però, il movimento femminista si dimenticò delle proprie origini. Nel 1848 venne indetto il primo congresso per i diritti delle donne, la *Seneca Falls Convention*. La controversia principale riguardava l'estensione del suffragio alle donne. Mott si dichiarava contraria, mentre Stanton e l'ex schiavo nero Frederick Douglass, sostenevano la necessità di una battaglia per il voto femminile. Frederick Douglass già impegnato sul fronte della liberazione dei neri e attivo sostenitore dei diritti delle donne, fu capace anche di introdurre il tema dell'emancipazione femminile nel movimento di liberazione dei neri, il *Black Liberation Movement*. Purtroppo il nascente movimento femminista non fu altrettanto lungimirante. Dalla *Seneca Falls Convention*, infatti, emersero delle fondamentali esclusioni. In essa furono rappresentate e discusse esclusivamente le istanze delle donne americane di classe media, né le donne nere (ovviamente lavoratrici) né le donne bianche della classe operaia si videro assegnare un posto all'interno del nascente movimento. Come nota Davis:

«However, as a rigorous consummation of the consciousness of white middle-class women's dilemma, the Declaration all but ignored the predicament of white

37 L'aneddoto in questione è quello con cui Angela Davis apre il terzo capitolo del suo lavoro del 1983 *Woman, Race and Class*: «As Lucretia Mott and Elisabeth cady Stanton wended their way arm down great Queen Street that night, reviewing the exciting scenes of the day, they agreed to hold a woman's rights convention on their return to America, as the men to whom they had just listened had manifested their great need of some education on that question. Thus the missionary work for the emancipation of woman in “the land of the free and the home of the brave” was then and there inaugurated» [E. C. Stanton, S. B. Anthony and M. J. Gage, *History of Woman Suffrage*, Vol. I (1848-1861), Fowler and Wells, New York, 1881, p. 62]. Angela Davis commenta questo aneddoto, collocando però la nascita di un sentimento femminista nelle donne presenti a Londra prima del 1840 e della loro esclusione dal voto. Non era infatti una novità che le donne fossero escluse e marginalizzate nelle associazioni: «This anecdote and its surrounding circumstances have been made the basis of a popular interpretation of the women's rights movement as having been primarily inspired - or rather provoked - by the insufferable male supremacy within the anty-slavery campaign. No doubt the U.S. Women who had expected to participate in the London conference were quite furious when they found themselves excluded by majority vote [...]. Yet for a women who had been excluded from membership in the Society some seven yars previously, this was no new experience. If she was indeed inspired to fight for women's rights by the London events [...] it was an inspiration that had struck her long before 1840» (A. Davis, *Women, Race and Class*, Random House Vintage Books, New York, 1983, p. 47).

working-class women, as it ignored the condition of Black women in the South and North alike. In other words, the Seneca Falls Declaration proposed an analysis of the female condition which disregarded the circumstances of women outside the social class of the document's framers.»³⁸

Già dal suo sorgere, insomma, i movimenti femministi occidentali si rivelarono ciechi nei confronti delle voci che non conoscevano. Le condizioni di lavoro di un'operaia durante la prima metà dell'800 erano terribili: giornate lavorative incredibilmente lunghe, dodici, tredici o anche quattordici ore al giorno, situazioni igieniche atroci, e segregazione in quartieri inumani. Della vita delle schiave nere parleremo lungamente nel secondo capitolo, ma sicuramente a loro andava peggio che a tutte: quelle che non lavoravano per un'intera giornata nei campi, erano costrette a lavorare tutto il giorno in casa della Signora bianca. Queste donne si vedevano riconosciuto sia il diritto di poter lavorare, sia una specie di eguaglianza con gli uomini nello sfruttamento lavorativo. Tuttavia non credo non avessero nulla da rivendicare. Ecco allora il primo fallimento cui va incontro il movimento femminista statunitense:

«The leaders of the women's rights movement did not suspect that the enslavement of Black people in the South, the economic exploitation of the Northern workers and the social oppression of women might be systematically related. Within the early women's movement, little was said about white working people – not even about white women workers. Though many of the women were supporters of the abolitionist campaign, they failed to integrate their anti-slavery consciousness into their analysis of women's oppression.»³⁹

Ben presto, però, non ci si limiterà a trascurare un'interpretazione comprensiva delle oppressioni. Dopo la Guerra Civile americana che portò la “liberazione” dei neri e l'abolizione, formale, nella schiavitù negli stati del Sud, all'interno del movimento femminista si palesarono assunti specificatamente razzisti. Si aprì, infatti, una controversa discrepanza fra il movimento delle donne e quello dei neri riguardante quale delle due categorie dovesse vedersi riconosciuto il diritto di voto per prima. Nel promuovere l'urgenza della loro causa, le femministe ricorsero all'utilizzo di stereotipi specificatamente razzisti. Così possiamo leggere in una lettera del dicembre 1865, firmata da Elizabeth Cady Stanton ed indirizzata al *New York Standard*:

38 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., pp. 53-54.

39 *Ivi*, p. 66.

«The representative women of the nation have done their uttermost for the last thirty years to secure freedom for the negro; and as long as he was lowest in the scale of being, we were willing to press his claim; but now, as the celestial gate to civil rights is slowly moving on its hinges, it becomes a serious question whether we had better stand aside and see “Sambo” walk into kingdom first.[...] “This is the negro's hour”. Are we sure that he, once entrenched in all his inalienable rights, may not be an added power to hold us at bay? Have not “blak male citizen” been heard to say they doubted the wisdom of extending the right of suffrage to women?»⁴⁰

Si capisce qui quanto i sentimenti che condussero Stanton a difendere la causa abolizionista fossero profondamente radicati nel suo animo. Va bene la liberazione dei neri, basta che questi “Sambo” non si vedano riconosciuti i diritti prima delle donne – bianche borghesi, è chiaro. Non paga, la Stanton rincara la dose due anni dopo, questa volta, senza tanti giri di parole, afferma: «I say no; [...] I would not trust him with my rights; degraded, oppressed himself, he would be more despotic [...] than ever our Saxon rulers are [...]»⁴¹. Insomma, se le donne bianche sono già pesantemente oppresse ed emarginate dai “loro” uomini bianchi, figuriamoci quanto potrebbe diventare pericoloso per loro un abietto uomo nero, ex schiavo, incivile e selvaggio, qualora dovesse avere accesso ai diritti di cittadinanza⁴². Naturalmente, nessun accenno alle donne nere.

Con l'avanzare degli anni i sentimenti razzisti interni al movimento - impliciti oppure espliciti che fossero - crebbero senza misura. A cavallo del XX secolo la futura fondatrice del *Black Women's Suffrage Club*, Ida B. Wells criticò le proprie sorelle bianche per la loro esitazione nel porre la questione razzista al centro del discorso femminista. Wells nel 1894, conversando con Susan B. Anthony, denunciò il fatto che per reclutare le donne bianche degli Stati Uniti del Sud, il movimento per il suffragio femminile chiese a Frederick Douglass di non partecipare alle conferenze, e rifiutò il supporto delle donne nere che avrebbero voluto essere d'aiuto, onde evitare che le donne sudiste rifiutassero di unirsi al movimento a causa della presenza di neri. Anthony

40 E. C. Stanton, S. B. Anthony and M. J. Gage, *History of Woman Suffrage*, Vol. II (1861-1876), Rochester, New York, 1887, pp. 94-95 (note); citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 70.

41 *Ivi*, p. 214; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 75.

42 Anthony e Stanton trovarono un alleato nel Partito Democratico, contrario al suffragio dei neri. Sempre nel loro *History of Woman Suffrage*, vol. II (cit. p. 248), possiamo infatti leggere: «The men of Kansans in their speeches would say, “[...] if negro suffrage passes, we will be flooded with ignorant, impoverished blacks from every State of the Union. If woman suffrage passes, we invite to our borders peple of character and position, of wealth and education [...] Who can hesitate to decide, when the question lies between educated women and ignorant negroes?». Sicuramente le donne della *National American Woman Suffrage Association* (NAWSA) non avevano dubbi sulla validità della logica oppositiva.

spiegò che lei stessa chiese a Douglass di non andare, perché «I did not want to subject him to humiliation, and I did not want anything to get in the way of bringing the southern white women into our suffrage association»⁴³.

Angela Davis ricorda un aneddoto raccontato dall'autrice di un articolo intitolato *A Nine-hour Day for Domestic Servant* del 1902, molto indicativo dell'incapacità delle femministe americane di cogliere le contraddizioni del contesto in cui si trovavano a vivere e a combattere. Viene presentata una conversazione avvenuta tra l'autrice e una femminista che le aveva chiesto di firmare una petizione per migliorare le condizioni lavorative di alcune operaie.

«“The girls,” she said, “have to stand on their feet ten hours a day and it makes my heart ache to see their tired faces.”

“Mrs. Jones,” said I, “How many hours a day does your maid stand upon her feet?”

“Why, I don't know,” she gasped, “five or six I suppose.”

“At what time does she rise?”

“At six.”

“And at what hour does she finish at night?”

“Oh, about eight, I think, generally.”

“That makes fourteen hours...”

“...She can often sit down at her work.”

“At what work? Washing? Ironing? Sweeping? Making beds? Cooking? Washing dishes?...Perhaps she sits for two hours at her meals and preparing vegetables, and four days in the week she has an hour in the afternoon. According to that, your maid is on her feet at least eleven hours a day with a score of stair-climbings included. It seems to me that her case is more pitiable than that of the store clerk.”

My caller rose with red cheeks and flashing eyes. “My maid always has Sunday after dinner,” she said.

“Yes, but the clerk has all day Sunday. Please don't go until I have signed that petition. No one would be more thankful than I to see the clerks have chance to sit...”»⁴⁴

43 I. B. Wells, *Crusade for Justice: The Auto-biography of Ida B. Wells*, a cura di A. M. Duster, University of Chicago Press, Chicago-Londra, 1970, p. 230; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 111.

44 I. Goodman, *A Nine-hour Day for Domestic Servants*, *The Independent*, Vol. LIX (13 febbraio 1902), in R. Baxandall, L. Gordon, S. Reverby (a cura di), *America's Working Women: A Documentary History-1600 to Present*, Random House, New York, 1976, p. 46; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 96.

Nei primi anni del 1900 si assiste alla degenerazione del razzismo interno alla *National American Woman Suffrage Association* (NAWSA). Emerge sempre più potente l'argomento della "emancipazione intelligente" delle donne bianche in quanto "madri della razza", le uniche ad avere la possibilità di purificare la razza bianca, di evitarne la contaminazione e, quindi, la degenerazione. Questo breve excursus sugli inizi del movimento femminista statunitense permette di comprendere meglio le dinamiche entro cui venne a formarsi il femminismo occidentale del XX secolo, e, dunque, le critiche cui è sottoposto, soprattutto da quella parte di donne che si vedono tuttora escluse dai suoi discorsi.

Prendendo le mosse dalle analisi svolte da Chandra Talpade Mohanty, intendo mostrare come l'approccio esclusivo ed unilaterale che caratterizzò i primi movimenti femministi statunitensi sia ancora una realtà molto viva nei discorsi che le pensatrici occidentali contemporanee svolgono circa le donne con esperienze diverse dalle loro.

Innanzitutto la studiosa indiana sottopone al processo di critica la costruzione discorsiva della «categoria "donna del Terzo Mondo" intesa come soggetto monolitico all'interno di alcuni testi del femminismo (occidentale)»⁴⁵. Implicitamente, attraverso questa costruzione, ci si trova ad assumere l'Occidente come referente del discorso. Mohanty specifica:

«Quando faccio riferimento al "femminismo occidentale" non intendo affatto considerarlo come un monolite. Piuttosto, cerco di attirare l'attenzione sugli effetti simili prodotti dalle diverse strategie testuali utilizzate da determinati autrici che codificano gli Altri come non-occidentali e, di conseguenza, se stessi (implicitamente) come occidentali. È con questo significato che adopero il termine "femminismo occidentale".»⁴⁶

Attenzione, però, a non leggere "l'Occidente" esclusivamente nella sua collocazione geografica. È la forma del pensiero e la modalità attraverso cui si procede nel discorso ad essere "occidentale". Infatti:

«Simili argomentazioni potrebbero essere prodotte in riferimento alle studiose africane o indiane urbanizzate e di classe media che scrivono delle loro sorelle delle aree rurali o delle classi lavoratrici, le quali considerano la propria cultura di classe media come la norma e codificano le storie e le culture della classe

45 C. T. Mohanty, *Sotto gli occhi dell'Occidente. Ricerca femminista e discorsi coloniali*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 29.

46 *Ivi*, p. 30.

lavoratrice come altre.»⁴⁷

Queste pensatrici pongono quindi al centro della teoria e della prassi le loro esperienze, necessità e desideri, facendone gli unici referenti del discorso e i parametri attraverso cui rappresentare l'Alterità. L'eurocentrismo e l'essenzializzazione della categoria donna che emergono dal femminismo occidentale concorrono alla rappresentazione della “donna del Terzo Mondo” costruita attraverso le categorie duali e oppostive appartenenti ai discorsi egemoni coloniali. Come evidenzia Sonia Sabelli, presentando il lavoro di Mohanty in un suo intervento sul femminismo nero e postcoloniale:

«Mohanty contribuisce a decostruire gli stereotipi sulla “donna del Terzo Mondo” rilevati nei testi delle femministe occidentali: questi ultimi, infatti, rappresentano la “donna del Terzo Mondo” come un (s)oggetto singolare e monolitico (sessualmente subordinata, ignorante, povera, legata alla famiglia e alla tradizione, religiosa, addomesticata, vittimizzata), come “altra” in una implicita relazione gerarchica con la donna occidentale (istruita, moderna, capace di controllare il proprio corpo e la propria sessualità, libera di prendere le proprie decisioni).»⁴⁸

Questa rappresentazione “in negativo” della categoria “donna del Terzo Mondo” permette alle donne occidentali di operare un'auto-rappresentazione positiva, comprensibile se si inserisce il discorso femminista occidentale all'interno degli attuali equilibri di potere mondiali, dominati dall'Occidente.

Mohanty analizza le modalità attraverso cui sia stata possibile la creazione della categoria discorsiva di “donna del Terzo Mondo”, annullando le differenze e le storie di queste donne, identificando tre presupposti analitici che stanno alla base del discorso femminista occidentale.

«Il primo presupposto analitico [...] (è) l'assunto secondo cui le donne rappresentano un gruppo omogeneo, già costituito, con interessi e desideri identici, a prescindere dalla collocazione e dalle contraddizioni di classe, di etnia o di razza, (e) implica nozioni di genere o di differenza sessuale, o persino di

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ M. Pasquino e S. Sabelli, *Femminismo e femminismi dagli anni Ottanta al XXI secolo*, in M. S. Sapegno (a cura di), *Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*, Mondadori Edizioni Sapienza, Roma, 2011, pp. 193-194.

patriarcato, che possono essere applicate universalmente, indipendentemente dal contesto culturale[...]. Il secondo presupposto analitico emerge in modo evidente a livello metodologico, nel modo acritico con cui viene fornita una “prova” di universalità e di validità oltre la differenza culturale. Il terzo presupposto analitico è più specificatamente politico: esso è alla base stessa delle metodologie e delle strategie analitiche del femminismo occidentale e corrisponde al modello di potere e di lotta che esse implicano e suggeriscono»⁴⁹

Mi concentrerò solamente sul primo presupposto, prettamente legato alla creazione della categoria “donna del Terzo Mondo” che stiamo sottoponendo a critica.

Il primo presupposto conduce all'universalizzazione e all'essenzializzazione delle “donne” come una categoria di analisi, secondo cui la sola comunanza di genere, indipendentemente dal contesto storico-culturale di appartenenza, possa costituire di per sé la base per la creazione di un gruppo omogeneo. La base su cui viene fondata questa omogeneità di vissuto è, però, quella della “identità” della loro oppressione, le donne vengono ad essere gruppo da sempre costituito, impotente e sfruttato, dimenticando le diverse facce che può avere l'oppressione e, soprattutto, evitando di considerare le diverse forme di resistenza che possono scaturire in diversi contesti sociali e attraverso molteplici modalità. Sottolinea Mohanty:

«Il punto non è tanto trovare le specificità materiali ed ideologiche che rendono un particolare gruppo di donne “prive di potere” in un determinato contesto. Si tratta piuttosto di trovare una molteplicità di casi di donne impotenti che dimostrino l'assunto generale secondo cui sono le donne in quanto gruppo ad essere impotenti.»⁵⁰

Quindi, la costruzione delle “donne del Terzo Mondo” come gruppo impotente, vittima di determinati sistemi culturali, sociali ed economici avviene attraverso una serie di rappresentazioni che ne fa il discorso femminista occidentale. Le donne vengono presentate come vittime della violenza maschile; come soggetti posti in condizione universale di dipendenza; sposate perché vittime del processo culturale; come sfruttate e oppresse dal sistema familiare e dal processo di sviluppo; come vessate dalle ideologie religiose⁵¹. Una rappresentazione di questo tipo costruisce

49 C. T. Mohanty, *Sotto gli occhi dell'Occidente. Ricerca femminista e discorsi coloniali*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., pp. 35-36.

50 *Ivi*, p. 37.

51 Cfr. *Ivi*, pp. 38-50. Mohanty analizza singolarmente ognuna di queste rappresentazioni sottoponendo a critica i lavori di una serie di autrici occidentali che hanno utilizzato le “donne” come categoria di analisi: Fran Hosken,

l'immagine di una donna impotente, nonostante la sua situazione non sia sottoposta ad un'analisi contestualizzata. Si cristallizzano, quindi, le donne in una condizione archetipica di oggetti oppressi, caratterizzate da un'azione meramente difensiva nei confronti dei diversi soggetti che le opprimono e che perpetuano la violenza (uomini, famiglia, sistema economico, religione, ecc.), tralasciando il loro ruolo attivo all'interno delle relazioni che, contrariamente a quel che ci si vuol far credere, non sono "date" una volta per tutte sulla base della distinzione di genere, ma sono costruite storicamente ed inserite in particolare sistemi di relazioni, che non possono essere universalmente definiti ed assunti. Sempre secondo Mohanty:

«Ciò che è problematico in quest'uso delle "donne" come gruppo o categoria di analisi fissa, è che esso dà per assunto un'unità a-storica e universale tra le donne basata sull'idea generalizzata della loro subordinazione. Invece di dimostrare in modo analitico la produzione delle donne come gruppi politici e socio-economici nei loro contesti particolari, questa strategia limita la definizione del soggetto femminile all'identità di genere, aggirando completamente la classe sociale e le identità etniche. [...] Gli uomini sfruttano, le donne sono sfruttate. Tali formulazioni semplicistiche sono storicamente riduttive; esse sono altresì inefficaci nel creare strategie per combattere l'oppressione. Tutto ciò che esse sono in grado di fare è rafforzare le divisioni binarie tra uomini e donne.»⁵²

Un esempio concreto di quanto detto è la rappresentazione occidentale delle donne musulmane e del loro rapporto con il velo islamico. Nell'analizzare la questione del velo islamico, spesso le donne occidentali si limitano a generalizzare l'assunto per cui le musulmane siano costrette dall'uomo a reprimere la propria femminilità. Ciò che viene posto in evidenza di tale pratica è esclusivamente il suo lato oppressivo nei confronti della donna, fondato sulla sola base che in determinati contesti esso sia imposto dall'uomo, evitando di situarlo in un contesto concreto. Le occidentali, combattendo una battaglia per la liberazione delle donne velate, spesso si autorappresentano come liberatrici, senza le quali queste povere donne oppresse non riuscirebbero ad alzare la testa contro il loro aguzzino. Ciò che risulta completamente assente da questa situazione è la comprensione del contesto storico-culturale determinato delle singole donne musulmane, del loro spazio di attività e della loro capacità decisionale. Nelle descrizioni che molte femministe e donne occidentali fanno delle "donne del Terzo Mondo" spesso si parla dei loro bisogni e delle loro

Beverly Lindsay, Maria Cutrufelli, Juliette Minces, Patricia Jeffery e le donne della scuola del *Women in International Development* (WID).

⁵² *Ivi*, pp. 47-48.

necessità (da notare come si tratti di bisogni o di necessità che noi crediamo debbano essere anche i loro), mai delle loro scelte o del loro spazio d'azione. È come se la donna del Terzo Mondo vivesse immobile, fissa nel suo stato di sfruttamento, accettando su di sé i doveri che i poteri le impongono senza fare nulla, finché, finalmente, non arriva la occidentale libera, emancipata dalla famiglia, dalla religione e dal sistema economico, che le apre finalmente gli occhi sulla sua condizione di subordinata. La costruzione della categoria della “donna del Terzo mondo” è quindi utile alla rappresentazione che la donna occidentale può fare di sé, come donna emancipata, anche se, probabilmente, di fatto non lo è. Analizzando la questione del velo questo carico di ipocrisia e di mancanza di comprensione del reale che pervadono i discorsi del femminismo occidentale emergono con forza.

Un esempio indicativo delle modalità attraverso cui si è declinato l'atteggiamento del femminismo occidentale circa il tema del velo islamico emerge dalla cosiddetta *legge anti-foulard*, promulgata dal parlamento francese nel marzo del 2004 e che vietava di indossare simboli religiosi nelle scuole, sulla base della difesa della laicità della repubblica francese. La legge, di fatto, vietava alle ragazze musulmane di poter indossare il velo nelle scuole, laiche, francesi e trovò l'approvazione non solo della larga maggioranza del parlamento ma anche di molte femministe occidentali. Sì creò, insomma, un'improbabile alleanza fra larga parte dei movimenti femministi e lo Stato, divenuto d'improvviso fautore della necessità della parità dei sessi, in nome di una necessità di difesa delle donne scure contro i loro aguzzini scuri. Tutto ciò, naturalmente, s'è svolto senza la minima considerazione dei desideri, delle necessità e dei motivi di quelle donne scure che venivano interessate dall'azione di governo. Si è scelto di trascurare la loro possibilità d'azione in quanto soggetti, relegandole allo stato di oggetti oppressi che aspettano di essere liberati, attraverso una lettura del simbolo-velo unicamente in chiave oppressiva, trascurando, invece, le diverse forme che esso può assumere per le singole donne musulmane agenti; il tutto sostenuto dalla connivenza dei movimenti femministi che, sulla carta, rivendicano il riconoscimento della propria agency e della propria soggettività. In un suo articolo sulla questione, Chiara Bonfiglioli afferma che:

«[...] le ragazze velate sono state descritte sia come *vittime*, oppresse da una cultura o da una famiglia retrograda, sia come *complici* (“sotto influenza”, “manipolate”) di gruppi fondamentalisti islamici. La legge rappresenterebbe un baluardo contro il fondamentalismo, dato che le ragazze velate a scuola costituirebbero una minaccia per le ragazze non velate che hanno scelto la modernità, ovvero l'emancipazione repubblicana. [...] Il velo è stato letto inequivocabilmente come segno di oppressione, indipendentemente dal fatto che

numerosi studi abbiano mostrato il significato soggettivo plurimo che esso può rivestire, e la specificità storica del velo nel contesto francese.»⁵³

Sono stati trascurati i motivi per cui una ragazza sia velata. Esso, è vero, le potrebbe essere stato imposto, ma la decisione di indossarlo potrebbe essere stata una sua libera scelta. E se si trattasse del secondo caso ad essere intaccata attraverso una legge promulgata in difesa della laicità dello stato sarebbe la sua libertà di scelta, la sua libertà di pensiero e di azione. Certamente se non si interpellano le persone interessate, anzi se le si escludono in toto relegandole in una categoria di passività, non si potrà mai sapere se esse siano oppresse o se stiano esercitando una loro libera scelta. Bonfiglioli parla di almeno tre diverse caratterizzazioni attribuite al velo, che emergono da uno studio del 1996, utili a comprendere come il fenomeno non sia comprensibile esclusivamente in accezione di dominio e di inferiorizzazione. Si distinguono così

«il velo tradizionale, delle anziane immigrate di prima generazione, il *foulard* delle adolescenti, usato per negoziare spazi di libertà e mobilità e per conquistare la fiducia della famiglia, ed il velo “militante” di giovani donne, che costituirebbe una rivendicazione di autonomia culturale, in risposta al razzismo e allo stigma sociale.»⁵⁴

Il velo, dunque, non deve essere letto esclusivamente nel suo lato coercitivo; esso in molti casi rappresenta la libera scelta della donna che decide di indossarlo per diversi motivi, su tutti quello di affermare e conciliare le proprie molteplici identità culturali e di esprimere solidarietà alla propria comunità di appartenenza.

Paradossale conseguenza di una legge nata dalla volontà di affermazione e difesa del principio di laicità dello Stato repubblicano francese è stata la discriminazione di una fetta importante di persone, donne la cui libertà di scelta e d'azione è stata violata. A molte studentesse musulmane che avevano rifiutato di togliere il velo, inoltre, fu impedito di iscriversi a scuola, senza, peraltro, tentare di comprendere il motivo del loro rifiuto e, dunque, privandole - in una repubblica democratica quale quella francese - anche del basilare diritto all'istruzione.

L'appoggio che le legge ha trovato nei movimenti femministi è da iscriversi nel contesto teorico qui sottoposto a critica, quello dell'essenzialismo e dell'universalismo della categoria analitica “donna”

53 C. Bonfiglioli, *La battaglia del velo. Laicismo e femminismi nella Francia post-coloniale*, in Zapruder, n. 13, pp. 84-85, il corsivo è dell'autrice.

54 *Ivi*, p. 85, il corsivo è dell'autrice. Lo studio a cui si fa riferimento è in Françoise Gaspard, Farhad Khosroshavar, *Le foulard et la République*, La Découverte, 1995.

messo in atto da un certo tipo di femminismo occidentale che universalizza le proprie esigenze e il proprio vissuto. Bonfiglioli riporta che

«Una buona parte delle femministe francesi, musulmane e non, ha infatti preso posizione in favore della legge, mostrando una fede cieca nel discorso dei diritti universali e dell'emancipazione attraverso lo Stato e dimenticando come tale discorso fosse stato al cuore della critica femminista dell'universalismo. Le argomentazioni in favore della legge sono state le stesse adottate dalle forze politiche: il velo è un segno politico-religioso e rinvia direttamente alla violenza sessista dei ghetti, in quanto designa le donne non-velate come “puttane”.»⁵⁵

Dalla posizione presa dalla maggioranza delle femministe francesi circa la questione del velo, emerge chiaramente l'attitudine delle donne occidentali ad erigersi a salvatrici delle emarginate e delle oppresse. Attitudine che è il frutto della loro costruzione della categoria monolitica “donna del Terzo Mondo” prendendo a paramentro la donna bianca, occidentale e di classe media.

D'altra parte, la vicenda francese è riconducibile ad una metodologia analitica precisa, di cui il femminismo occidentale si serve per mostrare come lo sfruttamento femminile da parte dell'uomo sia universale, a prescindere dal determinato contesto di riferimento. La metodologia cui si fa riferimento è quella che Mohanty definisce “metodologia aritmetica”, illustrata dall'indiana, non a caso, attraverso l'esempio dell'interpretazione occidentale del velo islamico. Mohanty, infatti, spiega che «la tesi si sviluppa all'incirca così: più è alto il numero delle donne che portano il velo, più è certa l'universalità della segregazione sessuale e del controllo esercitato sulle donne»⁵⁶. Questa è precisamente l'operazione svolta dalle donne (e dallo Stato) francesi che appoggiarono la legge anti-foulard. Il problema non è quello di affermare che indossare il velo sia una pratica largamente diffusa. Qui si sottopone a critica il fatto che, dalla constatazione della diffusione di tale pratica, il discorso sia analiticamente passato alla sua affermazione come controllo coercitivo sulle donne esercitato dai maschi dominanti, indipendentemente dal significato che questa pratica ricopre a seconda del contesto culturale in cui è inserita. A sostegno, invece, delle specificità che investono la prassi del velo nei diversi contesti culturali in cui essa è inserita, Mohanty riporta due diversi significati storici che hanno investito tale pratica per le donne iraniane, restituendo a queste ultime lo spazio di soggetti agenti di cui il femminismo occidentale le ha spogliate. Spiega infatti Mohanty:

⁵⁵ *Ivi*, p. 86.

⁵⁶ C. T. Mohanty, *Sotto gli occhi dell'Occidente. Ricerca femminista e discorsi coloniali*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 50.

«Ad esempio, com'è risaputo, le donne della classe media iraniana si sono velate durante la rivoluzione del 1979 in solidarietà con le sorelle velate della classe lavoratrice, mentre nell'Iran contemporaneo, le leggi islamiche impongono l'obbligo del velo a tutte le donne iraniane. Se è vero che in questi due esempi possono essere trovate ragioni simili dell'uso del velo (in opposizione allo Shah e alla colonizzazione culturale occidentale nel primo caso e a seguito della vera e propria islamizzazione dell'Iran nel secondo), i significati concreti associati alla pratica del velo da parte delle donne iraniane sono, nei due contesti storici, ovviamente molto differenti. Nel primo caso, portare il velo corrisponde ad un gesto di opposizione, e perfino rivoluzionario, per le donne iraniane di classe media; nel secondo, tale pratica è sottoposta ad un mandato coercitivo sancito dallo Stato.»⁵⁷

La tendenza all'eurocentrismo e all'etnocentrismo che caratterizza i discorsi femmininisti occidentali, pervasi da teorie essenzialistiche che universalizzano la condizione della donna, fa sì che si prenda a parametro le esperienze e il vissuto delle donne occidentali, e presentando la situazione delle donne unicamente sottoforma di oppressione di genere. Quest'idea della comunanza dell'oppressione delle donne nel mondo espressa esclusivamente in termini di sessismo - uomini contro donne - si rivela problematica perché basata sull'offuscamento delle categorie di razza e classe in virtù dell'evidenza di quella del genere. Per questo l'idea che ha preso piede nei discorsi femmininisti occidentali della possibilità e della necessità di una *sorellanza globale*, capace di travalicare i confini non solamente nazionali, ma anche razziali, etnici ed economici, teorizzata attraverso la postulazione e la naturalizzazione della comune appartenenza di genere - quindi attraverso l'assunzione di una categoria analitica considerata di per sé valida e sufficiente a prescindere dalla sua collocazione in un contesto culturale - risulta problematica agli occhi delle donne che vivono in condizioni diverse, con situazioni, bisogni e necessità profondamente diversi da quelli del discorso egemone. L'idea di una *sorellanza globale* fondata sul genere avrebbe come presupposto il fatto che l'essere femmina dovrebbe trasformare tutte le femmine in femministe, ma non è così, perché il femminismo è un'istanza politica, nasce da scelte ed esperienze di specifiche donne con determinati bisogni e rivendicazioni. Mohanty evidenzia come in alcuni discorsi femmininisti egemoni

⁵⁷ Ivi, pp. 51-52.

«l'essere femminista è quindi visto come il correlato *naturale* dell'essere femmina, per cui l'esperienza dell'essere femmina ci trasforma, per osmosi, in femministe. [...] Questa potrebbe essere definita la tesi dell'osmosi femminista: le persone nate donna sono femministe per associazione ed identificazione con le esperienze che ci costituiscono in quanto donne.»⁵⁸

Non possiamo però evitare di considerare l'esperienza. Mohanty sottopone a critica un esempio importante degli studi femministi svolti attorno al tema di una sorellanza internazionale fra le donne, l'opera della statunitense Robin Morgan - leader per molti anni del movimento delle donne statunitensi -, emblematicamente intitolata *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*⁵⁹. Nonostante l'opera di Morgan sia mirabile nella sua capacità di presentare numerose storie di lotte femministe attraverso le loro protagoniste, essa presenta il difetto caratteristico dei discorsi femministi universalizzanti che partono da una auto-rappresentazione delle donne occidentali. Inoltre, l'idea di sorellanza globale presentata da Morgan si presenta completamente trascendente, *avulsa dalla storia*. Mohanty afferma che

«la sua particolare idea di sorellanza universale sembra fondata sulla rimozione della storia e degli effetti dell'imperialismo contemporaneo. Robin Morgan sembra situare tutte le donne (compresa se stessa) al di fuori della storia contemporanea [...]. Si tratta, a mio avviso, di un modello che ha implicazioni pericolose per le donne la cui voce o non esprime il privilegio bianco, occidentale e di classe media, o da esso non può essere espressa. *Un punto sulla cartina (New York City) è, dopo tutto, anche un luogo nella storia.*»⁶⁰

Le donne di tutto il mondo vengono unite in una sorellanza universale assumendo l'idea astorica dell'unità e dell'uguaglianza della loro vessazione e della loro resistenza, identificando un "Grande Fratello", detentore del potere, sempre identico in tutte le diverse situazioni del mondo ed in tutti i contesti culturali, indipendentemente dalle storie imperiali e dal ruolo giocato dai diversi assi della dominazione. In altre parole, «l'elisione analitica tra l'esperienza dell'oppressione e l'opposizione ad essa [...] illustra un aspetto di quella che ho chiamato precedentemente tesi dell'osmosi femminista:

58 C. T. Mohanty, *Sorellanza, coalizione e politica dell'esperienza*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 120; il corsivo è dell'autrice.

59 R. Morgan, *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*, Anchor Press e Doubleday, New York/Penguin, Harmondsworth, 1984.

60 C. T. Mohanty, *Sorellanza, coalizione e politica dell'esperienza*, in *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., p. 122; il corsivo è mio.

essere donna o essere femminista sono la stessa cosa; siamo tutte oppresse e per questo resistiamo». ⁶¹ In questo modo si purga il femminismo del suo aspetto politico, della sua espressione di lotta consapevole e dell'importante ruolo giocato da un'agency femminile rettamente intesa come situata ed informata, in favore di un'idea di sorellanza globale dal carattere individualizzante e livellatore delle differenze fra le diverse donne. L'ultimo affondo sferrato da Mohanty all'idea della sorellanza globale di Morgan, è perentorio, ma apre anche ad una visione alternativa, posizionata nella storia e sviluppatasi ai margini del discorso:

«La sorellanza universale, definita come una trascendenza dal mondo “maschile”, si rivela essere, quindi, un'idea della classe media, un'idea psicologizzata che come tale cancella effettivamente il potere materiale e ideologico delle differenze che esistono all'interno e tra i gruppi di donne, e in special modo tra le donne del Primo e del Terzo Mondo (rimuovendoci, paradossalmente, dal ruolo di autrici della storia e dalla politica). È in questa rimozione della differenza nel senso di disuguaglianza e dipendenza che si manifesta il carattere privilegiato della “posizione” politica di Morgan. [...] A mio avviso, l'unità delle donne è da intendersi non come un dato di fatto sulla base di una comunanza naturale/psicologica; è piuttosto, qualcosa per cui bisogna lavorare, e lottare-nella storia. È necessario, quindi, portare alla luce i modi in cui le forme storiche dell'oppressione sono in relazione con la categoria “donne” e non cercare di dedurle l'una dall'altra.» ⁶²

Non una sorellanza globale, dunque, ma una *coalizione*, un'alleanza fondata sulla solidarietà, fra donne - e uomini – che vivono nella storia, coscienze incarnate (per dirla alla Merleau-Ponty) che siano capaci di storicizzare l'esperienza del sé ⁶³.

L'incapacità del femminismo bianco, occidentale e di classe media di de-colonizzare la propria mente ed il proprio discorso ha portato alla creazione di discorsi alternativi, nati al margine, capaci di portare la voce delle donne non rappresentate, escluse dai discorsi femministi egemoni. Questi discorsi marginali, de-centralizzati sono a mio parere gli unici capaci di de-costruire le relazioni di

61 *Ivi*, p. 124; il corsivo è dell'autrice.

62 *Ivi*, pp. 128-129.

63 Mohanty oppone all'idea della sorellanza globale proposta da Morgan il pensiero della femminista nera Bernice Johnson Reagon, che usa il concetto di coalizione per pensare ad una comunanza della resistenza che vada oltre le divisioni culturali, alleanza che trova il proprio fondamento nella sopravvivenza, non più nell'oppressione. Cfr. B. J. Reagon, *Coalition Politics: Turning the Century*, in B. Smith (a cura di), *Home Girls, a Black Feminist Anthology*, Kitchen Table Press, New York, 1983; citato in C. T. Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, cit., pp. 129-136.

potere almeno nella forma in cui siamo abituati ad incontrarle. La forza dei discorsi contro-egemonici sta nella loro capacità di cogliere la multifocalità dell'oppressione e le molteplici facce che può assumere la resistenza ad essa. Sono d'accordo con bell hooks quando, spiegando il perché della sua posizione contraria alle visioni essenzialiste di femministe bianche molto conosciute, importati ed apprezzate come Andrea Dworkin o Catharine MacKinnon, racconta a Maria Nadotti:

«La loro teoria si basa, infatti, sull'idea che le donne siano una casta sessuale. Mentre io sono convinta che, una volta che si tirano in campo le questioni della razza, della classe e della nazionalità, sparisce ogni ipotesi di destino comune delle donne. [...] Credo che il vero momento di “visione” del femminismo, il punto più alto della sua capacità d'invenzione, sia stato quando ha cominciato a prendere le distanze dalla nozione di “genere” come unica e sola esperienza che definisce la vita delle donne. All'improvviso abbiamo cominciato a vedere con più chiarezza le nostre vite. È stato come il momento rivoluzionario all'interno della rivoluzione. Le bianche, che godevano di molti privilegi - e per privilegio non intendo soltanto la classe, ma anche l'educazione - e che rappresentavano la leadership del femminismo contemporaneo, non si rendevano conto di un sacco di cose per la semplice ragione che, per dire cosa sia una donna nel mondo, si affidavano alla propria esperienza, alla comprensione che ne avevano loro. Fu un grandioso momento di risveglio: razza e classe penetrarono in profondità l'agenda femminista.»⁶⁴

Da quanto detto finora è emersa, dunque, l'incapacità delle donne occidentali, bianche e di classe media, di cogliere le differenze che intercorrono fra persone che condividono lo stesso genere ma non lo stesso posto nel mondo e le stesse esperienze. Le teorie sviluppatesi all'interno del femminismo occidentale, insomma, hanno mostrato la loro inefficacia ed inadeguatezza nel dare risposte alle richieste delle donne-altre-da-loro, che avanzavano istanze, presentavano bisogni, necessità, oppressioni diverse dalle loro e che, quindi, rimanevano inespresse ed inascoltate all'interno del discorso egemone.

La centralità e la preminenza assegnata alla categoria del “genere” ha permesso alle donne occidentali, bianche e borghesi, di universalizzare la loro posizione, hanno fatto di loro stesse e della loro condizione e della loro esistenza la norma universale, relegando le “altre” in uno stato di passività e negandone l'azione e la soggettività.

64 M. Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, cit., pp. 60-61.

Fra tutti i movimenti alternativi che si sono sviluppati in risposta a questo sistema discorsivo egemonico e soffocante - proponendo un'interpretazione situata e storicamente determinata delle oppressioni, basata sull'intersezione delle oppressioni di genere, classe e razza - un ruolo di primaria importanza è stato occupato dal ri-sorgere della coscienza delle donne afroamericane che, nel corso degli anni '60 del '900, diedero vita al più completo apparato teorico femminista contro-egmonico e post-coloniale, il filone di pensiero femminile e femminista conosciuto come *Black Feminism*.

CAPITOLO 2

IL “BLACK FEMINISM”:

UN'ANALISI FEMMINISTA BASATA SULL'ESPERIENZA DELL'INTERSEZIONALITÀ

*«My skin is black, my arms are long,
My hair is wooly, my back is strong
Strong enough to take the pain
It's been inflicted again and again.
What do they call me
My name is aunt Sarah [...]*

*My skin is brown and my manner is tough
I'll kill the first mother I see
Cos my life has been too rough
I'm awfully bitter these days
Because my parents were slaves.
What do they call me
My name is Peaches.»*

Nina Simone, *Four Women*

La necessità di un'analisi delle oppressioni situata, che si fondi e tenga conto della varietà di esperienze e di voci che compongono la razza (e il genere) umano, sorge come un'urgenza filosofica di fronte al fallimento di quelle teorie occidentali egemoniche che, con la loro pretesa di universalità, cancellano (o, quantomeno, trascurano) il particolare, le esperienze storiche e il vissuto di coloro che sono esclusi dalla norma, riproducendo, in tal modo, quelle stesse relazioni di potere che si propongono di combattere.

Sostengo che si tratti di un'urgenza filosofica poiché sorge da un'urgenza esistenziale.

Ciò che viene posto sul piatto della bilancia, in risposta agli universali astratti dei discorsi egemoni, è la particolarità dell'esperienza. Poco importa, quindi, se la presa di coscienza e la trasmissione dell'importanza della propria esperienza passi attraverso il canale delle analisi sociologiche, antropologiche, filosofiche, oppure della prosa, della poesia o della musica, tutte queste espressioni fanno fronte ad un'esigenza esistenziale e, dunque, filosofica.

È per questo che le donne del Black Feminism costruiscono le loro riflessioni partendo dall'esperienza del loro corpo, dal particolare, e non cedono alla tentazione dei principi universali di “libertà”, “sorellanza”, “femminilità” o di “mascolinità”.

Si mostrerà come sia stata possibile la costruzione di un apparato teorico stabile e rivoluzionario, attraverso una sorta di “filosofia del corpo” svolta dalle donne afroamericane sulla base del loro

vissuto.

La schiavitù, il lavoro forzato e quello “libero”, gli stupri e le mistificazioni della sessualità nera, la segregazione razziale e i linciaggi, sono tutte esperienze che vengono immediatamente chiamate alla mente dalla pelle nera e dal corpo femminile delle donne afroamericane.

Nel loro corpo, prima ancora che nel loro *animus*, le donne afroamericane esperiscono l'intersezionalità delle categorie di razza, sesso e classe nella loro oppressione.

Ecco perché le loro posizioni e, soprattutto, le loro esperienze saranno presentate come esempio dell'efficacia e della forza del processo di ri-situazione della teoria nell'esperienza. Le costruzioni teoriche del Black Feminism provengono dalla, e convergono nella, esperienza.

Ecco perché si intende presentare il Black Feminism come una “pratica filosofica dell'esperienza del corpo”.

2.1. Una panoramica sul “Black Feminism”

Come si è già accennato in precedenza, il Black Feminism, inteso come movimento strutturato con una propria peculiare costruzione teorica e come nuovo orizzonte per gli studi di genere, è sorto nella seconda metà degli anni '60 del XXI secolo. Questo, però, non significa che le coscienze, le menti e i corpi delle donne nere statunitensi non si fossero mai risvegliati in precedenza. Se, come vedremo, il Black Feminism novecentesco affonda le proprie radici nel - e trae la propria forza dal - rapporto delle donne afroamericane con i movimenti di liberazione dei neri e con quelli delle donne, alla stessa maniera nel corso dell'800, quando si risvegliarono i sentimenti di liberazione negli schiavi e nelle donne, le nere afroamericane non rimasero in disparte ed entrarono nella lotta.

Per questo, prima di trattare della nascita del femminismo nero nella sua forma novecentesca, accennerò brevemente ai movimenti che lo precedettero, indicativi della voglia di riscatto sociale che, da sempre, ha caratterizzato le coscienze delle donne colorate statunitensi.

Nel primo capitolo ho affrontato il tema del razzismo pervasivo dei primi movimenti femministi bianchi. Sorti verso la metà dell'800, nella cornice delle lotte per l'abolizione della schiavitù e per la liberazione dei neri, questi movimenti, dopo la fine della guerra civile americana, si rivelarono, per quel che concerneva la condizione dei colorati e degli “ex” schiavi, reazionari, conservatori e pregni di razzismo.

È facile comprendere come le donne afroamericane rimasero escluse dai movimenti femministi formati in prevalenza da donne bianche e di classe media. Indipendentemente dal razzismo manifesto delle loro posizioni, le femministe bianche si rivelarono completamente incapaci di

cogliere le peculiarità delle loro “sorelle” nere, che muovevano istanze e vivevano in condizioni assolutamente differenti dalle loro. Le priorità e i motivi per cui lottare erano formalmente diversi fra loro, e le femministe bianche, invece di includere le differenze nel loro progetto di lotta, optarono per l'emarginazione delle ragioni delle nere. La voce di queste ultime, però, era difficile da far tacere, dopo decenni di schiavitù e di soprusi, e non si rassegnarono al posto assegnato loro dalle loro “sorelle”. Si organizzarono, quindi, in movimenti alternativi, specificatamente neri, attraverso i quali poter sfogare i loro sentimenti di emancipazione e di resistenza all'oppressione razziale, sessuale e lavorativa.

Angela Davis nell'ottavo capitolo del suo *Women, Race and Class*¹, intitolato *Black Women and the Club Movement*, presenta un quadro preciso della nascita dei clubs femministi neri e dei loro rapporti controversi con quelli delle donne bianche. Davis racconta che

«The first national convention called by Black women had taken place five years after the 1890 founding meeting of the General Federation of Women's Clubs. Black women's organizational experiences could be traced back to the pre-Civil War era, and like their white sisters, they had participated in literary societies and benevolent organisations. Their main efforts during that period were associated with the anti-slavery cause. Unlike white women, however, who had also flocked into the abolitionist campaign, Black women had been motivated less by considerations of charity or by general moral principles than by the palpable demands of their people's survival. [...] It was in response to the unchecked wave of lynchings and the indiscriminate sexual abuse of Black women that the first Black women's club was organized.»²

Le prime organizzazioni femministe nere all'interno del *club movement* statunitense - proprio per la peculiarità dell'esperienza dell'oppressione vissuta dalle donne nere e per la specificità della loro condizione - si costituirono, quindi, con presupposti significativamente diversi da quelli che portarono alla fondazione dei clubs delle donne bianche.

Nel programma delle femministe nere, la lotta contro il razzismo di cui erano quotidianamente vittime, era fondamentale. Prima ancora di poter anche solamente pensare di combattere contro le discriminazioni sessuali, queste donne dovettero combattere per la propria vita.

In un contesto come quello americano di fine '800, caratterizzato da continui linciaggi verso i neri,

1 A. Davis, *Women, Race and Class*, Random House, New York, 1983.

2 *Ivi*, p. 128.

lottare per l'emancipazione significava, per le donne nere, non solo lottare per la loro libertà di essere donne, ma anche per la libertà dei loro mariti e dei loro figli.

I primi movimenti femministi neri nacquero, quindi, innanzitutto dal bisogno di sfidare il razzismo. Non a caso, ancor prima della fondazione dei primi *clubs movement* interamente neri, il primo incontro indipendente organizzato dalle donne afroamericane, seguì agli assalti diretti alla giornalista Ida B. Wells, quando un gruppo di razzisti contrari al suo lavoro di anti-linciaggio distrussero gli uffici del suo giornale a Memphis.

Nel giro di pochi mesi, Victoria Matthews e Maritcha Lyons organizzarono un grande meeting per risvegliare le coscienze delle loro sorelle. Era l'ottobre del 1892, alla New York's Lyric Hall, e, racconta Ida B. Wells:

«The hall was crowded [...] The leading colored women of Boston and Philadelphia had been invited to join in this demonstration, and they come, a brilliant array. Mrs. Gertrude Mossell of Philadelphia, Mrs. Josephine St. Pierre Ruffin of Boston, Mrs. Sarah Garnett, widow of one of our great men, a teacher in the public schools of New York City, Dr. Susan McKinner of Brooklyn, the leading woman physician of our race, were all there on the platform, a solid array behind a lonely, homesick girl who was an exile because she had tried to defend the manhood of her race.»³

Sull'onda avviata da questo meeting, le sue organizzatrici crearono dei clubs permanenti - a detta di Ida B. Wells, i primi ad essere sorti da un'iniziativa esclusivamente di donne nere - a Brooklyn e a New York, che formarono la *Women's Loyal Union*. Ida B. Wells fu altrettanto attiva ed iniziò il primo *Black Women's Club* a Chicago, di cui fu anche presidentessa.

Queste organizzazioni andarono ad affiancarsi alla prima espressione organizzativa delle donne nere sorta nel contesto del *club movement* statunitense, il *Boston's Women's Era Club* e, tutte, condussero una tenace battaglia non solo per il riconoscimento dei diritti delle donne, ma anche, e soprattutto, in difesa del popolo nero.

Nel 1895, a Boston, si tenne la *First National Conference of Colored Women*, istituita per trovare una strategia comune di resistenza contro i continui assalti nei confronti delle donne nere e i linciaggi che, invece di diminuire, erano in continuo aumento. Sempre nello stesso anno fu fondata la *National Federation of Afro-American Women*; e nel 1896 nacque, a Washington D.C., la

³ I. B. Wells, *Crusade for Justice: The Auto-biography of Ida B. Wells*, a cura di A. M. Duster, University of Chicago Press, Chicago e Londra, 1970, pp. 78-79. Citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 130.

National League of Colored Women. Presto queste organizzazioni concorrenti si unirono nel formare la *National Association of Colored Women's Clubs*, con a capo Mary Church Terrell, già presidentessa della *National League of Colored Women*.

Le differenze che separano i movimenti femministi neri da quelli delle donne bianche sono riassunte da Davis attraverso le parole di Fannie Barrier Williams (una donna afroamericana che era stata rifiutata dal club delle donne bianche di Chicago), che sollecita le sue sorelle nere a realizzare che

«[...] progress includes a great deal more than what is generally meant by the terms culture, education and contact.

The club movement among colored women reaches into the sub-condition of the entire race [...] (T)he club movement is only one of the many means for the social uplift of a race [...].

The club movement is well purposed [...]. It is not a fad [...]. It is rather the force of a new intelligence against the old ignorance. The struggle of an enlightened conscience against the whole brood of social miseries, born out of the stress and pain of a hated past.»⁴

Purtoppo, però, anche all'interno delle organizzazioni delle donne nere, emersero sentimenti elitari ed esclusivisti nelle donne che stavano ai vertici, spesso di classe sociale più elevata rispetto a quella delle militanti, e con livelli di educazione ed istruzione superiori⁵.

Ciononostante, le prime organizzazioni femministe nere ebbero un ruolo fondamentale per quel che riguarda la presa di coscienza dei rapporti di dominio, del loro intersecarsi e della necessità di una resistenza storicamente situata. Insomma, furono le donne nere, sulla base del loro vissuto, a cogliere per prime l'importanza degli intrecci dei diversi assi di dominio in vista di una resistenza efficace e completa all'oppressione.

Anche se non era ancora tempo per la maturazione di una teoria completa come quella cui si assisterà con il Black Feminism novecentesco, in una lettera aperta indirizzata alla donna leader

4 Lerner, *Black Women in White America*, Random House Vintage Books, New York, 1972, pp. 575-576; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 133.

5 Ad esempio, ci informa sempre Davis, la stessa Fannie Barrier Williams «envisioned the clubwomen as “the new intelligence, the enlightened conscience” of the race», come abbiamo appena visto, e continua evidenziando il sentimento esclusivista di questa leader di movimento: «Among white women, clubs mean the forward movement of the best women in the interest of the best womanhood. Among colored women the club is the effort of the few competent in behalf of the many incompetent» (Lerner, *Black Women in White America*, cit., pp. 575-576; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 134).

della chiesa unitariana, scritta dalle donne del *Boston's Women's Era Club* in protesta contro la decisione della *National Conference of the Unitarian Church* di rifiutare l'approvazione di una risoluzione anti-linciaggio, troviamo espressi i sentimenti che animarono queste prime organizzazioni femministe nere. Angela Davis ne riporta dei passi che esprimono con grande forza quello che era il programma delle prime femministe afroamericane, e il ruolo giocato dalle loro situazioni di vita:

«We, the members of the Women's Era Club, believe we speak for the colored women of America [...] as colored women we have suffered and do suffer so much to be blind to the suffering of others, but naturally we are more keenly alive to our own suffering than to others. We therefore feel that we should be false to ourselves, to our opportunities and to our race should we keep silent in a case like this.

We have endured much and we believe with patience; we have seen our world broken down, our men made fugitives and wanderers on their youth and strength spent in bondage. We ourselves are daily hindered and oppressed in the race of life; we know that every opportunity for advancement, for peace and happiness will be denied us; [...] Christian men and women absolutely refuse [...] to open their churches to us; [...] our children [...] are considered legitimate prey for insult; [...] our young girls can at any time be thrust into foul and filthy cars, and, no matter their needs, be refused food and shelter.»⁶

Attraverso queste poche notizie sul primo associazionismo femminile nero della fine del XX secolo, si può ben comprendere che, quando nella seconda metà del '900, i primi gruppi di donne nere iniziarono ad autodefinirsi “femministi”, questa loro spinta, fondata sulla loro esperienza peculiare di donne nere, non sorgeva dal nulla ma, al contrario, aveva alle spalle una lunga storia di resistenza. Non solo le afroamericane si organizzarono in movimenti per i diritti civili già nell'Ottocento, ma la loro resistenza - spesso silenziosa e velata ma fondamentale per la sopravvivenza del popolo nero - iniziò dal momento stesso in cui si iniziò a deportare schiavi neri africani negli Stati Uniti. Si affronterà più dettagliatamente il tema della resistenza delle schiave afroamericane, e le forme che questa seppe assumere, più avanti nel discorso; per ora basti sapere che in un sistema di dominio volto alla completa disumanizzazione del popolo nero, le donne nere assunsero sulle loro persone l'importante compito di mantenere acceso un barlume di “umanità” in

6 *Ivi*, pp. 121-122; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 132.

quei corpi spogliati di tutto. Il ruolo che rivestirono nel mantenimento dell'affettività e di una familiarità fra le comunità di schiavi fu di fondamentale importanza per il mantenimento e la creazione di una cultura afroamericana che seppe sopravvivere al dominio.

È quindi un'esperienza di dominazione, sfruttamento multilaterale dei loro corpi di nere, donne e lavoratrici, ma anche di continua resistenza, il terreno in cui il Black Feminism affonda le proprie radici.

Proprio come era avvenuto per la nascita delle organizzazioni di donne nere ottocentesche, negli anni '60 del secolo scorso, la soggettività femminista nera emerge negli Stati Uniti in relazione alla posizione occupata dalle donne nere all'interno dei movimenti di liberazione del tempo, quello per la liberazione dei neri e quello per l'emancipazione femminile. La tendenza, infatti, era l'invisibilizzazione della loro peculiare condizione di oppressione, riducendola o alla comunità nera o a quella femminile. Come nota Silvia Torneri in un suo saggio sul Black Feminism:

«È proprio a partire da questa condizione ambigua di subalternità estrema, dettata dal fatto di essere contemporaneamente nera, femmina e proveniente il più delle volte dai gradini più bassi della scala sociale, che la donna nera sarà spinta ad elaborare una propria soggettività autonoma che sappia combinare questi diversi ambiti di lotta, senza cadere in un approccio “monista” che la costringerebbe a sceglierne uno soltanto, arrivando ad offrire una visione rivoluzionaria più ampia di quelle esistenti, che coinvolge tutti gli ambiti dell'esistenza.»⁷

Il difficile rapporto delle donne nere con i movimenti femministi statunitensi della seconda ondata, proprio come accadde con quelli della prima ondata di femminismo ottocentesco, rivelò la sua criticità a causa della pretesa di universalizzare la condizione delle donne bianche di classe media portata avanti dalle femministe statunitensi e che, inevitabilmente, conduceva alla marginalizzazione delle donne con esperienze diverse dalle loro.

Da questa condizione vissuta all'interno del discorso femminista *mainstream*, è sorta la scelta politica di creare dei movimenti autonomi, fondati sulle situazioni quotidiane e sulle esperienze determinate delle donne nere, infatti «dato il loro particolare posizionamento rispetto agli assi di razza e classe, oltre che a quello di genere, alcuni discorsi che le femministe bianche vorrebbero far passare come universalmente attinenti al genere femminile in realtà stonano rispetto alle diverse

⁷ S. Torneri, *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*; il testo in pdf è preso dal sito: <http://aula-c.noblogs.org/gallery/399/Tra%20femminismo%20e%20black%20power:%20nascita%20della%20soggettivit%C3%A0%20femminista%20nera%20-%20Silvia%20Torneri.pdf>, p. 7.

tipologie di oppressione che le nere sperimentano giorno per giorno»⁸.

Le principali critiche rivolte dalle femministe nere a quelle bianche emergono dalla efficace rappresentazione della condizione delle donne nere (e degli uomini neri) fatta da Frances Beal in uno dei più interessanti e fortunati testi del Black Feminism, il saggio *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, contenuto nell'antologia di testi di femministe nere del 1970, *The Black Woman*, curata da Toni Cade Bambara⁹.

Per prima cosa è necessario individuare il reale responsabile dell'oppressione contro cui indirizzare la lotta. Le femministe bianche lo hanno trovato nell'uomo. Esse, ponendo l'accento esclusivamente sulla questione di genere, identificano nel dominio maschile esercitato sulla donna l'archetipo di tutte le oppressioni, il "dominio primo" da cui discenderebbero tutte le altre forme di oppressione. La lotta che loro propongono, quindi, seguirebbe quell'ideale di *sisterhood globale* di cui si è già trattato nel primo capitolo, un'universalizzazione della categoria di genere volta ad accomunare tutte le donne sulla base del fatto di essere donne oppresse dal potere dell'uomo. Le donne nere a questa visione esclusivistica e monistica oppongono un'analisi più ampia, che tiene conto dell'intreccio fra le diverse oppressioni che loro si trovano ad esperire e a dover combattere quotidianamente, identificando l'origine del loro sfruttamento razziale, sessuale e lavorativo nel *patriarcato suprematista bianco*, come lo definisce bell hooks, e dunque, in ultima istanza, nei rapporti di sfruttamento capitalistici. Come afferma Frances Beal:

«The white women's movement is far from being monolithic. Any white group that does not have an anti-imperialist and anti-racist ideology has absolutely nothing in common with the Black woman's struggle. In fact, some groups come to the incorrect conclusion that their oppression is due simply to male chauvinism. They therefore have an extremely anti-male tone to their dissertations. Black people are engaged in a life-and-death struggle and the main emphasis of Black women must be to combat the capitalist, racist exploitation of Black people.»¹⁰

L'altra fondamentale critica rivolta al femminismo bianco riguarda la sua incapacità di comprendere il ruolo giocato dalla classe sociale di appartenenza nella vita di una donna. Una delle principali rivendicazioni poste dalle donne bianche era quella di poter entrare a far parte della forza lavoro. La maggioranza delle femministe bianche apparteneva, infatti, alla *middle class* americana, viveva

8 *Ivi*, pp. 8-9.

9 F. Beal, *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, in T. C. Bambara (a cura di), *The Black Woman. An Anthology*, Washington Square Press, New York, 1970, pp. 109-122.

10 *Ivi*, p. 120.

reclusa in casa nelle vesti di mamma, moglie e casalinga che la società le aveva fatto indossare, e vedeva il lavoro fuori casa come una possibilità di evasione. Al contrario, la maggioranza delle donne nere lavorava da sempre, e da sempre la sua forza lavoro veniva sfruttata dal sistema capitalista bianco, di cui, spesso, le donne bianche di classe media erano complici. Ecco l'analisi delle differenze economiche dei due gruppi di donne svolta da Frances Beal:

«Another major differentiation is that the white women's liberation movement is basically middle-class. Very few of these women suffer the extreme economic exploitation that most Black women are subjected to day by day. This is the factor that is most crucial for us. It is not an intellectual persecution alone; it is not an intellectual outburst for us; it is quite real. We as Black women have got to deal with the problems that the Black masses deal with, for our problems in reality are one and the same.»¹¹

All'idea di una *sisterhood globale* fra tutte le donne basata sull'appartenenza allo stesso genere e sulla comunanza dell'oppressione al dominio maschile, le donne nere opponevano la loro esperienza, che era quella di una *discriminazione razziale*, espressa soprattutto sul piano economico, vissuta sulla loro pelle quotidianamente e proveniente da uomini e donne bianchi. Il rapporto delle donne nere con le donne bianche più che un rapporto di sorellanza è stato un rapporto di *sudditanza*, un rapporto fra schiava e padrona. Era, quindi, impossibile credere che si potesse costruire una sorellanza globale fra tutte le donne del mondo, senza ripensare alle relazioni di potere che per secoli intercorsero e che continuavano a mostrarsi fra le donne bianche e le donne nere, finché, insomma, le donne bianche non si sarebbero decise a considerare ugualmente importanti le questioni della razza, della classe e del genere. Solamente quando le femministe bianche saranno in grado di vedere il vero nemico da combattere e di superare il loro pensiero dicotomico si potrà portare avanti una battaglia efficace per la liberazione non solo delle donne, ma anche di tutti gli oppressi, come è negli intenti del Black Feminism:

«If the white groups do not realize that they are in fact fighting capitalism and racism, we do not have common bonds. If they do not realize that the reason for their condition lie in the system and not simply that men get vicarious pleasure out of “consuming their bodies for exploitative reasons” (this kind of reason seems to be quite prevalent in certain white women's groups), then we cannot unite with

11 *Ibidem.*

them around common grievances or even discuss these groups in a serious manner because they're completely irrelevant to the Black struggle.¹²»

Come abbiamo detto, però, non fu solamente la marginalizzazione dell'esperienza materiale delle donne nere all'interno dei movimenti femministi bianchi a favorire la presa di coscienza della soggettività femminista nera. A questo scopo contribuirono anche i loro fratelli neri, che offuscarono la presenza e l'azione delle loro compagne donne all'interno del Black Power Movement.

Con l'esacerbarsi della lotta dei neri negli anni '60, il movimento iniziò ad abbracciare una retorica sempre più nazionalista e maschilista, che portò ad intendere la liberazione del popolo nero come un riscatto della “virilità dei neri”. In questo quadro la possibilità d'azione delle donne nere era relegata in un ruolo di sostegno (nascosto) alla lotta, subordinato a quello dell'uomo per non rischiare di minarne la mascolinità. Quelle donne che non si arrendevano al posto assegnato loro dai loro uomini, e cercavano di partecipare più attivamente alla lotta, venivano subito dipinte come “castratrici” della virilità nera.

Nonostante l'evidente sessismo che le donne nere subivano dai loro compagni di oppressione, la critica del Black Feminism non fu mai rivolta esclusivamente alla categoria “uomini”, proponendo, quindi, al pari delle femministe bianche, un pensiero essenzialista e a-storico che vedrebbe nella loro semplice mascolinità la ragione stessa del sessismo.

Ancora una volta, le femministe nere riconducono ai rapporti capitalistici la creazione dei modelli di mascolinità e femminilità che compaiono nel mondo occidentale. Proprio come si è notato per le definizioni delle razze e del razzismo, le categorie di genere e gli attributi di cui vengono investite, non sarebbero, quindi, costrutti naturali, definiti una volta per sempre, ma il frutto di processi storici ben determinati, come quelli capitalistici. Ancora una volta Frances Beal sottolinea questo nesso:

«America has defined the roles to which each individual should subscribe, It has defined “manhood” in terms of its own interests and “femininity” likewise. Therefore, an individual who has a good job, makes a lot of money, and drives a Cadillac is a real “man”, and conversely, an individual who is lacking in these “qualities” is less of a man. The advertising media in this country continuously inform the American male of his need for indispensable signs of his virility – the brand of cigarettes that cowboys prefer, the whiskey that has a masculine tang, or

¹² *Ibidem.*

the label of the jock strap that athletes wear.»¹³

L'appello volto dalle femministe nere alle banche di riuscire finalmente a cogliere che le categorie di razza, sesso e classe cooperano nelle oppressioni dei più deboli, è il medesimo che esse rivolgono ai loro fratelli neri in lotta. Come le femministe bianche indirizzavano la loro lotta esclusivamente sul fronte del genere, tenendo inalterate le loro concezioni razziste e classiste, i neri del *Black Power Movement* si rivelavano interessati solamente alla questione del colore, mantenendo inalterato il sessismo cui le loro menti e le loro azioni erano da sempre state abituate. E proprio come l'attuazione della *sisterhood* globale fra le donne sarebbe stata impossibile senza che le bianche assumessero su di loro le questioni della razza e della classe, anche un movimento per la liberazione dei neri sarebbe risultato inefficace senza la presa in carico della questione sessuale.

Il *Black Power Movement* sul fronte della coscienza di genere mostrava, invece, una paradossale e cieca assenza di comprensione dei rapporti che avevano condotto al patriarcato: «Since the advent of Black power, the Black male has exerted a more prominent leadership role in our struggle for justice in this country. He sees the system for what it really is for the most part, but where he reject its values and mores on many issues, when it comes to women, he seems to take his guidelines from the pages of the *Ladies' Home Journal*.»¹⁴

Sia il femminismo bianco sia gli uomini del movimento di liberazione dei neri, per dare forza e valore alle loro lotte, devono quindi comprendere che

«This racist, chauvinistic, and manipulative use of Black workers and women, especially Black women, has been a severe cancer on the American labor scene. It therefore becomes essential for those who understand the working of capitalism and imperialism to realize that the exploitation of Black people and women works to everyone's disadvantage and that the liberation of these two groups is a stepping-stone to the liberation of all oppressed people in this country and around the world.»¹⁵

A questa consapevolezza sono arrivate le donne nere grazie alle loro esperienze di vita. Loro, nella loro condizione sociale di “slave of a slave”¹⁶ hanno vissuto sulla loro pelle l'intersezione degli assi di razza, classe e genere, e, una volta compresa la potenzialità della loro soggettività di donne nere,

13 *Ivi*, p. 110.

14 *Ivi*, p. 112.

15 *Ivi*, p. 116.

16 *Ivi*, p. 112.

saranno avvantaggiate nella lotta per l'emancipazione.

Il Black Feminism si presenta, dunque, come una sintesi fra teoria e prassi, una costruzione teorica che sorge dall'esperienza individuale e storica delle sue protagoniste e che ha come obiettivo il miglioramento delle condizioni di vita di tutti gli oppressi. Per questo si rivelerà un fortunato connubio di diverse voci, in cui filosofia, sociologia, storia, antropologia si mescolano e traggono spunto dalla cultura popolare, dalla musica e dalla letteratura afroamericane. È, questa, un'impostazione che richiama le grandi scuole filosofiche antiche, nelle quali il fare filosofia e le costruzioni prettamente intellettualistiche e teoriche, non potevano prescindere dall'assunzione di una determinata scelta di vita e il cui risultato era un'indissolubile nesso fra l'esistenza, l'esperienza del vissuto e le teorie che venivano costruite e che, spesso, venivano derivate proprio dalla scelta esistenziale che sottostava alla filosofia.

Non esisterebbero costrutti teorici femministi neri senza l'applicazione dell'esercizio dell'auto-coscienza¹⁷, un esercizio spirituale largamente praticato nelle scuole filosofiche dell'antichità, che, dal punto di vista di una filosofia vissuta, rappresenta un atto essenzialmente etico, capace di trasformare il modo di essere, di vivere e di vedere le cose del mondo, e di portarci ad una consapevolezza dello stato in cui la nostra esistenza si trova¹⁸. La presa di coscienza della soggettività femminista nera che nasce e si sviluppa con il Black Feminism parte dall'assunzione dell'esperienza che ha caratterizzato le donne nere nei secoli e rendendole consapevoli del loro stato di *"slave of a slave"*, le spinge a non rigettare questa costruzione ma a mettersela addosso, indossarla come una corazza per inserirsi nelle lotte di resistenza partendo da una condizione "privilegiata" di oppressione cosciente, capace di portare alla costruzione e alla diffusione di teorie contro-egemoniche realmente efficaci perché fondate sull'esperienza, quindi storicamente, socialmente e culturalmente determinate.

L'obiettivo che ora si perseguirà sarà quello di determinare ed illustrare quali furono le principali esperienze storiche che, nella loro intersezione, portarono alla specificità della soggettività femminile nera.

17 Dell'importanza dei gruppi di auto-coscienza all'interno del femminismo del Novecento ce ne parla bell hooks: «Frequentandoli [gli *Women's Studies*] mi ritrovai a pensare alla specificità della mia condizione: negli Stati Uniti, in quegli anni, la vita di una donna di colore era molto diversa da quella di una bianca. Lo capii a poco a poco grazie alle discussioni in classe e ad alcune insegnanti [...]. Cominciai dunque a scrivere dei saggi critici in cui cercavo di affrontare la questione dell'identità e della specificità, di prendere in esame la dimensione politica del "luogo" o "posizione" da cui si scrive, di ditiarmi». Per l'afroamericana, inoltre, l'auto-coscienza non è una pratica che si può svolgere solamente in gruppo, una volta conosciuta entra a far parte del nostro modo di pensare e di relazionarci alle cose del mondo: «Io credo che si debba essere vigilanti e che non vada dato per scontato nessun valore o principio politico. [...] La cosa principale, dunque, è continuare a interrogarsi. Il vero femminismo sta nella capacità di continuare a misurare se stesse nel rapporto con gli altri, nell'interazione col mondo, non nell'abbandonarsi comodamente su una poltrona e dire "Ok, sono una femminista, non devo più lavorare su me stessa".» (M. Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, La Tartaruga, Milano, 1998, p. 54)

18 Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 191-195.

2.2. La categoria “classe”: il posto occupato dal lavoro nell'esperienza delle donne nere

Abbiamo già accennato che, mentre le donne bianche di classe media si sentivano prigioniere della casa, del ruolo esclusivo di mogli e madri affidato loro dalla società, e rivendicavano il diritto d'accesso alla classe lavoratrice per poter evadere dalla loro situazione soffocante, le donne nere erano già da sempre (forzatamente) inserite nella forza lavorativa del sistema economico capitalista statunitense. Sfruttate prima come schiave, poi come operaie e come domestiche nelle case delle signore bianche - che, così, potevano delegare quei lavori domestici che la loro nuova coscienza femminista trovava sessisti e degradanti della femminilità a donne che, evidentemente erano meno donne di loro -, le donne nere conoscevano il mondo del lavoro capitalista talmente bene da essere perfettamente coscienti del fatto che lì non si sarebbe trovata alcuna liberazione.

Saranno esaminate in seguito le principali espressioni storiche che ha assunto per le donne nere l'inserimento nel sistema capitalistico del lavoro.

Le donne nere nel sistema schiavista statunitense

Occorre innanzitutto studiare il terreno storico nel quale affondano le radici del lavoro delle donne nere, perché, come afferma Angela Davis:

«The enormous space that work occupies in Black women's lives today follows a pattern established during the very earliest days of slavery. As slaves, compulsory labor overshadowed every other aspect of women's existence. It would seem, therefore, that the starting point for any exploitation of Black women's lives under slavery would be an appraisal of their role as workers.»¹⁹

Nel 1619 nelle colonie britanniche dell'America del Nord arrivarono i primi venti africani, fra i quali c'erano almeno tre donne, trasportati da una nave olandese; questi africani erano dei servi a contratto e mantenevano, quindi, il diritto di riscattare la propria libertà dopo aver lavorato per un certo numero di anni per il loro padroni.

Ben presto, però, da servi a contratto, gli africani divennero schiavi a tutti gli effetti. La forza fisica e la loro abilità nei lavori agricoli, ne fecero oggetto di una tratta internazionale molto remunerativa per i commercianti europei e si definì quell'istituzione della schiavitù che avrebbe dominato gli

19 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 5.

Stati Uniti per due secoli e mezzo, in cui gli schiavi non erano più considerati esseri umani bensì “beni mobili”. Come nota M. Giulia Fabi in *America nera: la cultura afroamericana*²⁰:

«Già negli anni sessanta del Seicento, in Virginia e in Maryland, la legge rendeva la schiavitù una condizione ereditaria e permanente per gli africani. [...] All'inizio del Settecento la schiavitù negli Stati Uniti era regolata da leggi che imponevano dei fortissimi limiti alla vita di tutti i neri, sia schiavi che liberi. Legalmente, gli schiavi non godevano di diritti civili e non potevano votare, né testimoniare contro un bianco in tribunale, né possedere proprietà. Non potevano nemmeno sposarsi con rito civile o religioso, né tantomeno vantare diritti sulla propria prole, e sono numerosissime nella letteratura abolizionista bianca e nera le scene che mostrano la separazione straziante di genitori e figli venduti a padroni diversi.»²¹

Il sistema schiavistico che si venne determinando coinvolse l'esistenza delle donne africane, anch'esse ridotte in schiavitù proprio come i loro uomini, e ne determinò la peculiarità del ruolo che la loro femminilità assunse all'interno dell'economia schiavista.

Essendo considerate come “beni mobili”, esse rappresentavano un'unità di lavoro redditizia, al pari degli uomini, e, da questo punto di vista, venivano de-generizzate: il loro essere donne, mogli e madri era incidentale rispetto alla loro vera essenza di lavoratrici. Il vissuto delle donne nere, quindi, differiva profondamente dal ruolo che nel XIX secolo veniva affidato alla donna e dall'idea di “femminilità” che veniva propagandata dalla cultura patriarcale egemone: «judged by the elvonving nineteenth-century ideology of femininity, which emphasized women's roles as nurturing mothers and gentle companions and housekeepers for their husbands, Black women were practically anomalies».²²

Nonostante, infatti, il lavoro svolto dalle schiave nere spesso sia stato descritto come prevalentemente casalingo, tramandando l'idea per cui le schiave nere sarebbero state occupate solamente in una sfera domestica di cura della casa e dei bambini del padrone, la realtà del lavoro schiavile delle donne nere fu radicalmente opposta agli stereotipi che le relegano nel ruolo di *Black Mammies*. Nella realtà delle cose, proprio come accadeva per gli schiavi uomini, la maggioranza delle schiave nere veniva impiegata nel lavoro dei campi, specialmente negli stati del profondo Sud degli Stati Uniti, i veri baluardi del sistema schiavista, dove l'economia si basava prevalentemente sulle piantagioni e, dunque, era richiesta molta forza lavoro nell'agricoltura.

20 M. G. Fabi, *America nera: la cultura afroamericana*, Carocci Editore, Roma, 2002.

21 *Ivi*, pp. 7-8.

22 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 5.

Ciò che spettava agli schiavi del Sud, indipendentemente dal loro sesso di appartenenza e dalla loro età, era lavorare nelle piantagioni del padrone dall'alba fino al tramonto.

Le schiave nere che nel XIX secolo lavoravano nelle piantagioni potevano vantare un'uguaglianza notevole con la loro controparte maschile, perlomeno nel trattamento che veniva loro riservato dal padrone: «where work was concerned, strength and productivity under the threat of the whip outweighed considerations of sex. In this sense, the oppression of women was identical to the oppression of men».²³

Angela Davis, nel presentarci le condizioni lavorative e le mansioni delle schiave nere, riporta le testimonianze di due di esse, che lavoravano nelle piantagioni.

La prima testimonianza è di una donna anziana che in un'intervista svolta negli anni '30 descrive la sua infanzia e il suo lavoro nelle piantagioni di cotone dell'Alabama. Jenny Proctor, questo il nome della donna, ricorda:

«We had old ragged huts made out of poles and some of the cracks chinked up with mud and moss and some of them wasn't. We didn't have no good beds, just scaffolds nailed up to the wall out of poles and the old ragged bedding throwed on them. That sure was hard sleeping, but even that felt good to our weary bones after them long hard days' work in the field. I 'tended to the children when I was a little gal and tried to clean house just like Old Miss tells me to. Then as soon as I was ten years old, Old Master, he say, “Git this here nigger to that cotton patch.»²⁴

L'altra testimonianza, invece, viene da un'ex schiava che racconta:

«the bell rings at four o'clock in the morning and they have half an hour to get ready. Men and women start together, and the women must work as steadily as the men and perform the same tasks as the men.»²⁵

Le schiave nere, oltre ad essere impiegate “full-time” nella coltivazione delle grandi piantagioni del Sud degli Stati Uniti, come vedremo meglio in seguito, furono anche impiegate nel loro ruolo riproduttivo, per dare al padrone nuova forza lavoro da impiegare. Ciononostante, nemmeno durante la gravidanza e l'allattamento le schiave venivano esonerate dal lavoro nei campi. A volte si

23 *Ivi*, p. 6.

24 M. Watkins and J. David (a cura di), *To Be a Black Woman: Portraits in Fact and Fiction*, W. Morrow and Co., New York, 1970, p.16; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 6.

25 B. Wertheimer, *We Were There: The Story of Working Women in America*, Pantheon Books, New York, 1977, p. 111; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 8.

concedeva loro di ridurre di un poco la giornata lavorativa ma, in ogni caso, le donne nere si trovavano costrette a lavorare nei campi anche durante la gravidanza e, dopo aver partorito, a dover lasciare i propri figli da soli, affidarli alle mani degli schiavi più giovani o più anziani durante le ore di lavoro, oppure portarli con loro nei campi, tenendoli legati sulla schiena. Questo, naturalmente, portava ad inevitabili conseguenze per la salute delle donne nere, che, non potendo allattare regolarmente i figli, soffrivano di forti e dolorose mastiti che le indebolivano e le portavano a ridurre la loro efficienza lavorativa, scatenando la furia del guardiano degli schiavi. In una delle più conosciute opere di *slave narratives* del XIX secolo, l'ex schiavo Moses Grandy narra un episodio di forte impatto emotivo che descrive la crudeltà esercitata dai guardiani sulle madri schiave che vi viene rappresentata:

«On the estate I am speaking of, those women who had sucking children suffered much from their breasts becoming full of milk, the infants being left at home. They therefore could not keep up with the other hands: I have seen the overseer beat them with raw hide, so that blood and milk flew mingled from their breasts.»²⁶

Le schiave nere, quindi, ricevevano anche le medesime punizioni degli schiavi uomini - cui si aggiungevano, però, stupri e sistematiche vessazioni sessuali. Frustate e botte non si rifiutavano nemmeno alle schiave incinte, che, proprio come venivano mandate nelle piantagioni nonostante le loro condizioni, potevano aspettarsi lo stesso trattamento punitivo degli schiavi uomini anche durante la gravidanza, soprattutto se protestavano contro i soprusi cui erano sottoposte, o se mancavano di raccogliere la quota di raccolto giornaliera che ci si aspettava da esse, naturalmente stando bene attenti a non rovinare la preziosa merce che queste donne portavano in grembo. Moses Grandy ricorda ancora:

«A woman who gives offense in the field, and is large in a family way, is compelled to lie down over a hole made to receive her corpulency, and is flogged with the whip or beat with a paddle, which has holes in it; at every stroke comes a blister. One of my sisters was so severely punished in this way, that labor was brought on, and the child was born in the field. This very overseer, Mr. Brooks, killed in this manner a girl named Mary. Her father and mother were in the field at

26 M. Grandy, *Narrative of the Life of Moses Grandy: Late a Slave in the United States of America*, Boston, 1844, p. 18; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 9.

that time.»²⁷

Si può asserire, quindi, che il lavoro delle schiave nere non fosse sicuramente né riconducibile né riducibile a quello stereotipato della *Black Mammy* accuditrice della casa padronale, come siamo stati portati a credere. La donna nera, al contrario, veniva impiegata come forza lavoro anche nelle mansioni più pesanti e dure, quelle che, secondo la cultura americana e occidentale (che identifica la femminilità con la delicatezza e la debolezza), erano di competenza strettamente maschile. La richiesta del loro padrone di mostrare la loro “mascolinità” nell'adempiere ai lavori più duri per aumentare il profitto, fu, indubbiamente fonte di enorme sofferenza per le donne nere durante la schiavitù. D'altro canto, però, mentre alcune di esse ne furono distrutte, la maggioranza sopravvisse e, con il passare del tempo, sviluppò delle qualità e delle consapevolezze radicalmente alternative all'ideologia novecentesca e statunitense della femminilità.

Quando, negli anni subito precedenti alla guerra civile americana (1861-65), l'aria dell'industrializzazione fece capolino negli stati del Sud, il lavoro libero delle industrie andò a rapportarsi e a competere con quello schiavile. Proprio come accadeva in Inghilterra, la patria della rivoluzione industriale, donne e bambini non erano esclusi dal lavoro industriale, anzi, erano più convenienti dei lavoratori uomini, dato che al capitalista costavano molto meno della loro controparte maschile, e potevano essere egualmente sfruttati, fattori che li rendevano incredibilmente più convenienti per il profitto degli industriali.²⁸

Proprio come la “femminilità” delle schiave nere veniva considerato un fattore del tutto accessorio quando si trattava di spedirle a lavorare come bestie da soma nelle piantagioni, alla stessa maniera, quando nel Sud iniziò a radicarsi l'industria e gli schiavi iniziarono ad essere impiegati nelle strutture ad essa correlate, spiega Davis:

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Karl Marx affronta i temi del lavoro minorile e femminile in molte parti de *Il Capitale*. Qui, a suffragio di quanto affermato nel mio lavoro riporto la sua analisi del lavoro femminile nell'industria mineraria inglese. Marx riporta i risultati del *Report From the Select Committee on Mines, Together with...Evidence*, del 23 luglio 1866, svolto sottoforma di esame in contraddittorio da parte dei parlamentari inglesi, che interrogavano gli operai delle miniere di carbone. Nella parte dedicata al lavoro femminile si legge: «A partire dal 1842 le operaie non vennero più impiegate sotto terra, bensì sempre *alla superficie*, per caricare il carbone, ecc., per trasportare i secchi ai canali e ai carri ferroviari, per fare la cernita tra i vari tipi di carbone, ecc. L'uso delle donne è aumentato di molto negli ultimi 3-4 anni. (N.1727) Sono generalmente mogli, figlie e vedove di minatori, di età che varia dai 12 ai 50-60 anni. [...] “Non avete mai studiato la questione (del lavoro femminile) *in generale*? - Quando mi guardo intorno m'accorgo che non esiste in nessun luogo un lavoro uguale a quello che fanno le donne nelle miniere di carbone. È un lavoro per uomini, e per uomini forti. La classe migliore dei minatori, che desidera elevarsi e rendersi più umana, viene ributtata in basso dalle mogli presso le quali hanno invano cercato un sostegno.” E dopo che il borghese ha fatto tante domande su questo e su quello, si svela finalmente il mistero della sua “compassione” per vedove, famiglie povere, ecc. “Il proprietario della miniera incarica certi 'gentlemen' della sorveglianza dei lavori, e la loro politica, per accattivarsi le simpatie del padrone, mira sempre alla più grande economia; le ragazze impiegate ricevono ogni giorno da 1 scellino a 1 scellino e 6 pence, mentre un uomo dovrebbe avere 2 scellini e 6 pence.” (N.1816)» (K. Marx, *Il Capitale*, Newton Compton, Roma, 2012, pp. 365-366; i corsivi sono dell'autore).

«women were not too “feminine” to work in coal mines, in iron foundries or to be lumberjack and ditchdiggers. When the Santee Canal was constructed in North Carolina, slave women were a full fifty percent of the labor force. Women also worked on the Louisiana levees, and many of the Southern railroads still in use today were constructed, in part, by female slave labor. [...] the Southern industrialists made no secret of the reasons motivating them to employ women in their enterprises. Female slaves were a great deal more profitable than either free workers or male slaves.»²⁹

Le donne nere e il lavoro libero: modalità del loro inserimento nel mercato del lavoro

Naturalmente non erano solamente le schiave nere ad essere sfruttate dall'industria americana. Molte erano anche le donne “libere” - bianche e nere – che per vivere erano costrette a lavorare. Nell'industria tessile, ad esempio, leggiamo sempre in Angela Davis che «in 1831, when the textile industry was still the major focus of the new industrial revolution, women comprised the undisputed majority of industrial workers. In the textile mills, scattered throughout New England, there were 38,927 women workers as compared to 18,539 men».³⁰ Davis riporta anche quale fosse la realtà della vita di una donna proletaria dell'epoca:

«So little time was allowed for meals - one half hour at noon for dinner - that the women raced from the hot, humid weaving room several blocks to their boarding houses, gulped down their main meal of the day, and ran back to the mill in terror of being fined if they were late. In winter they dared not stop to button their coats and often ate without taking them off. This was pneumonia season. In summer, spoiled food and poor sanitation led to dysentery. Tuberculosis was with them in every season.»³¹

Le donne, insomma, furono sistematicamente sfruttate dal sistema capitalistico, e quelle maggiormente colpite furono certamente le donne nere, schiave prima, e poi, una volta “liberate”, spoglie com'erano dei mezzi di sostentamento più basilari utili alla sopravvivenza di loro stesse e

29 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., pp. 10-11.

30 *Ivi*, p. 54.

31 B. Wertheimer, *We Were There: The Story of Working Women in America*, cit., p. 66; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 54.

delle loro famiglie, obbligate a vendersi sul “libero” mercato del lavoro capitalista. Le donne nere furono senza ombra di dubbio “le più sfruttate fra gli sfruttati”. Le donne lavoratrici, in generale, venivano pagate meno degli uomini, ma le donne lavoratrici nere, venivano pagate meno delle donne bianche, grazie all'eredità della schiavitù che portavano addosso nel colore della loro pelle. Parallelamente a questo crescente sfruttamento di una parte delle donne, però, la spinta industriale che vissero gli Stati Uniti prima della guerra civile portò, paradossalmente, all'esclusione dal lavoro produttivo le altre donne, quelle bianche e di classe media. Il lavoro di piccolo artigianato, specialmente di sartoria e tessitura, che esse tradizionalmente svolgevano per la produzione di oggetti utili per la vita quotidiana della loro famiglia, venne oscurato e reso inutile dall'entrata in scena delle macchine industriali. Improvvisamente era diventato molto più conveniente comprare un paio di pantaloni creati industrialmente invece che produrselo da sole. Quest'esclusione dalla sfera del lavoro produttivo portò alla propaganda di quell'ideale di femminilità - distribuita al pubblico attraverso riviste femminili e romanzi rosa - che divenne peculiare per la rappresentazione della “vera donna” del Novecento e che fu, quindi, un sotto-prodotto dell'industrializzazione. Da questa nuova rappresentazione della femminilità, per cui essere “donna” significava essere prima figlia, poi moglie e madre, attraverso una definizione della categoria “donna” sempre in funzione di quella “uomo”, furono inevitabilmente escluse le donne che, al contrario, erano necessarie alla produzione industriale e che lavoravano nelle fabbriche fianco a fianco degli uomini. Comunque, entrambe queste espressioni dell'industrializzazione statunitense, comportarono la sistematica oppressione delle donne. Come afferma Frances Beal in *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, nella parte dedicata allo sfruttamento economico delle donne nere:

«The economic system of capitalism finds it expedient to reduce women to a state of enslavement. They oftentimes serve as a scapegoat for the evils of this system. Much in the same way that the poor white cracker of the South, who is equally victimized, looks down upon Blacks and contributes to the oppression of Blacks, so, by giving to men a false feeling of superiority (at least in their own home or in their relationships with women), the oppression of women acts as an escape valve for capitalism. Men may be cruelly exploited and subjected to all sorts of dehumanizing tactics on the part of the ruling class, but they have someone who is below them – at least they're not women.»³²

L'impiego della forza lavoro delle donne nere nel settore manifatturiero, fu, comunque, minimo.

32 F. Beal, *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, cit., p. 114.

In realtà, nonostante il lavoro delle schiave nere, come abbiamo notato, non fosse per nulla riconducibile esclusivamente alla sfera domestica, spaziando dai campi alla costruzione di ferrovie, quando uscirono dalla schiavitù, il sistema le volle come impiegate principali del settore dei lavori domestici nelle case dei bianchi. L'impiego casalingo delle donne nere iniziò negli anni che seguirono la guerra civile e continuò per oltre un secolo.

Inizialmente il servizio domestico svolto dalle donne afroamericane andò ad affiancarsi al lavoro agricolo che, anche dopo la fine della schiavitù, rappresentava la prima fonte di sostentamento per le vite dei neri, ma presto divenne la loro principale occupazione lavorativa.

Angela Davis riporta i dati emersi dal censimento del 1890, secondo cui «there were 2.7 million Black girls and women over the age of ten. More than a million of them worked for wages: 38.7 percent in agriculture; 30.8 percent in household domestic service; 15.6 percent in laundry work; and a negligible 2.8 percent in manufacturing»³³. Il settore economico in cui l'occupazione delle donne nere era più massiccia era, quindi, quello dell'agricoltura. Si deve rilevare, però, che il 30.8 per cento occupato dai servizi domestici, dovrebbe essere considerato unitamente al 15.6 per cento dei lavori di lavanderia, essendo entrambi dei servizi casalinghi svolti dalle donne nere per alleggerire il carico domestico di quelle bianche; si otterrebbe così un significativo 46.4 per cento totale, rendendo il settore dei lavori casalinghi il maggior settore economico di occupazione delle donne nere già nel corso dell'ultimo decennio del XIX secolo.

Il lavoro domestico, nel periodo che seguì la liberazione degli schiavi negli Stati del Sud, proprio come accadde per quello dei campi, fu ricalcato sulle dinamiche che appartenevano al sistema schiavistico, e si assistette al tentativo di mantenere intatte, attraverso leggi non scritte (e alcune anche scritte), le relazioni di dominio fra i padroni e gli ex-schiavi³⁴. Inoltre, è da notare, ai fini del nostro discorso, che i servizi domestici svolti dalle donne nere per le donne bianche crearono un divario fra i due gruppi di donne. Quando, infatti, la fresca brezza della coscienza femminista si svegliò nelle donne bianche di classe media, esse compresero come il ruolo assegnato loro dalla società fosse dipendente dalla sfera casalinga, e i lavori domestici iniziarono a significare la loro oppressione. Queste donne pensarono bene, quindi, di assegnarli alle donne nere, le quali, dato che non possedevano i mezzi economici necessari alla sopravvivenza della propria famiglia, erano costrette ad accettare di svolgere quei lavori ormai considerati degradanti dalla gran parte delle

33 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., pp. 87-88.

34 Come afferma A. Davis: «During the post-slavery period, most Black women workers who did not toil in the fields were compelled to become domestic servants. Their predicament, no less than that of their sisters who were sharecroppers or convict laborers, bore the familiar stamp of slavery. Indeed, slavery itself had been euphemistically called the “domestic institution” and slaves had been designated as innocuous “domestic servants”. In the eyes of the former slaveholders, “domestic service” must have been a courteous term for a contemptible occupation not a half-step away from slavery. While Black women worked as cooks, nursemaids, chambermaids and all-purpose domestics, white women in the South unanimously rejectes this line of work». (*Ivi*, p. 90)

donne bianche e di classe media.

Per le donne nere del Sud, da poco formalmente emancipate dalla schiavitù, il quadro era tutt'altro che idilliaco. Non solo si trovavano costrette dalla loro situazione economica ad accettare di svolgere i lavori che le loro "sorelle" bianche si rifiutavano di svolgere in nome delle loro rivendicazioni femministe, ma dovevano pure svolgerli in un clima che riproponeva le stesse dinamiche schiavistiche.

Questo accadeva negli stati del Sud, dove il sistema schiavistico aveva dominato incontrastato per secoli. Ma come vivevano le donne nere negli stati illuminati del Nord degli Stati Uniti?

Dopo avere ottenuto l'emancipazione, molti ex-schiavi dal Sud si spostarono verso le città del Nord, in cerca di un miglioramento delle loro condizioni. Si dovettero scontrare, però, con una realtà non molto diversa da quella che avevano lasciato. Nel Nord non si trovavano, è vero, i residui del sistema schiavistico, ma, di fatto, le loro speranze lavorative venivano ugualmente frustrate; presto scoprirono di non avere accesso a nessun'altra occupazione lavorativa rispetto a quelle cui erano già abituati. Riportando sempre i dati del censimento del 1890, di cui ci siamo serviti per presentare la situazione delle donne nere negli stati del Sud, Davis afferma ancora che:

«[...] Delaware was the only state outside the South where the majority of Black people were farmworkers and sharecroppers as opposed to domestic servants. In thirty-two out of forty-eight states, domestic service was the dominant occupation for men and women alike. In seven out of ten of these states, there were no more Black people working as domestic than in all occupation combined. The census report was proof that *Negroes are servant, servants are Negroes.*»³⁵

I pregiudizi e gli stereotipi razziali che investivano i colorati non erano limitati solamente nei confini degli stati del Sud, ma erano diffusi anche fra i bianchi del Nord. Nel 1899, emerge da uno studio di Isabel Eaton sul servizio domestico, il 60 per cento dei lavoratori neri presenti in Pennsylvania erano impiegati in qualche tipo di lavoro domestico e, fra questi, su 15.704 donne nere 14.297 lavoravano come domestiche³⁶.

Il motivo della preferenza che le donne bianche dimostravano nei confronti delle donne nere quando si trattava di assumerle per lavorare nelle proprie case si basava sui pregiudizi razzisti che dipingono i neri come naturalmente infantili, remissivi, obbedienti e, quindi, predisposti dallo stato naturale delle cose al servizio, alla servitù. Essendo più predisposti alla servitù di quanto non siano i

³⁵ *Ivi*, p. 93; il corsivo è dell'autrice.

³⁶ Cfr. I. Eaton, *Special Report on Negro Domestic Service*, in W. E. B. DuBois, *The Philadelphia Negro*, Schocken Books, New York, 1967 (prima edizione 1899), p. 427; riportato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 93.

bianchi, naturalmente i neri sono anche più convenienti a livello economico; ad essi non spetterà un compenso pari a quello che spetterebbe ad un loro collega bianco, e questa differenza viene giustificata dalla peculiare predisposizione al lavoro e all'obbedienza di cui la natura li investe. Tale impostazione razzista si rifletteva nelle relazioni fra il datore/la datrice di lavoro e la domestica che, spesso, riproducevano le condizioni dello schiavismo. I datori di lavoro, attraverso specifici comportamenti, facevano di tutto per de-umanizzare la persona da loro impiegata, in modo che la differenza sociale che intercorreva fra le loro due classi di appartenenza fosse sempre ben presente nell'aria. La femminista nera Patricia Hill Collins riporta alcuni esempi di questi comportamenti; leggiamo infatti:

«Employers used a variety of means to structure domestic work's power relationship and solicit the deference behavior they desired in their domestic employees. Techniques of linguistic deference included addressing domestics by their first names, calling them “girls”, and requiring that the domestic call the employer “Ma'am”. Employers routinely questioned domestics about their lifestyle, question they would hesitate to ask members of their own social circle. [...] Physical markers reinforced the deference relationship. One technique was to require that domestics wear uniforms. [...] The use of space was also major device in structuring deference behaviors. Domestics were confined to one area of the house, usually the kitchen, and were expected to make themselves invisible when caught in other areas of the house by members of the employer's family.»³⁷

La condizione lavorativa delle donne nere, che le voleva intrappolate nei servizi domestici, restò inalterata fino alla Seconda Guerra Mondiale³⁸. Nel 1940, negli angoli delle strade di New York e delle grandi città americane si trovavano raggruppamenti di donne nere in cerca di lavoro che aspettavano che le donne bianche venissero ad impiegarle alla giornata³⁹:

«Every morning, rain or shine, groups of women with brown paper bags or cheap suitcases stand on streetcorners in the Bronx and Brooklyn waiting for a chance to get some work. [...] Once hired on the “slave market”, the women often find after a day's back-bracking toil, that they worked longer than was arranged, got less

37 P. H. Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York, 1991, p. 57.

38 Come riporta Patricia Hill Collins: «In 1910, 38.5 percent of all employed Black women were domestic workers. By 1940 that number had risen to 59.9 percent». (*Ivi*, p. 55).

39 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 95.

than was promised, were forced to accept clothing instead of cash and were exploited beyond human endurance. Only the urgent need for money makes them submit to this routine daily.»⁴⁰

Questa condizione economica e lavorativa al limite della sopportazione portava le donne nere a lavorare fuori casa per gran parte della giornata, e poi, essendo che, anche all'interno delle relazioni familiari nere, l'accudimento della casa, dei figli e del marito erano mansioni spettanti alla donna, si trovavano a dover affrontare in casa propria gli stessi lavori che avevano svolto per tutto il giorno. Questo significava che la società - con la connivenza delle donne bianche, loro datrici di lavoro - affidava loro, sistematicamente, la presa in carico della doppia dose dei lavori considerati degradanti dalla loro controparte bianca, provocando ovvie conseguenze sulle loro coscienze e sulle loro identità.

A proposito del posto occupato dal lavoro nella vita delle donne nere, bell hooks racconta della vita della nonna e della madre, e delle emozioni che suscitava in lei la loro oppressione economica. Bell hooks ricorda infatti che

«La loro [delle donne nere] non era una vita facile. La loro era una vita dura. Erano per lo più donne che lavoravano fuori casa al servizio dei bianchi, pulendone le case, lavandone i panni, accudendone i figli – nere che lavoravano nei campi o nelle strade, che facevano di tutto pur di far quadrare il bilancio, che non si tiravano indietro davanti a niente. Poi rientravano nelle loro case e ci rendevano possibile vivere. [...] Non dimenticherò mai la sensazione di condividere la stessa storia, la stessa angoscia, provata la prima volta che lessi delle lavoratrici domestiche nere in Sud Africa, donne nere impiegate in casa di bianchi. Le loro storie evocavano vivide memorie del nostro passato africano-americano. Ricordo che una di loro si lamentava del fatto che, raggiunta la casa dei bianchi alle prime ore dell'alba, dopo aver passato l'intera giornata a lavorare consumando tutto il suo tempo e la sua energia, “non gliene rimaneva più per se stessa”. Era una storia che conoscevo.»⁴¹

La condizione di sfruttamento economico e lavorativo cui furono sottoposte le donne, in special

40 Lerner, *Black Women in White America*, cit. pp. 229-231. L. Mitchell, *Slave Markets Typify Exploitation of Domestic Workers*, *The Daily Worker*, 5 maggio 1940; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 95.

41 b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 26-27.

modo quelle nere, non si arrestò con la Seconda Guerra Mondiale, ma continua fino ai tempi più recenti. Mi limiterò qui a riportare i dati di due statistiche svolte a distanza di vent'anni l'una dall'altra e che presentano la situazione delle donne afroamericane nella seconda metà del Novecento.

I primi dati statistici vengono presentati da Frances Beal e si riferiscono allo stipendio annuo recepito dai lavoratori distinti in base alle loro appartenenze di razza e di genere. Da queste statistiche, svolte dal *Women's Bureau of the U.S. Department of Labor*, emerge che nel 1967 la media degli stipendi delle donne bianche era inferiore a quella degli uomini neri, mentre la media degli stipendi delle donne non-bianche era la più bassa di tutte⁴²:

Maschi bianchi	\$ 6704
Maschi non-bianchi	\$ 4277
Donne bianche	\$ 3991
Donne non-bianche	\$ 2861

Nota, inoltre, Frances Beal, che le donne nere vengono impiegate nei settori in cui è più sistematico lo sfruttamento economico: «those industries which employ mainly Black women are the most exploitive in the country. Domestic and hospital workers are good examples of this oppression [...]»⁴³

Oltre vent'anni dopo, stando a quel che riporta Patricia Hill Collins, la condizione di subalternità economica delle famiglie nere non è cambiata di molto. L'afroamericana, infatti, riferendosi alle statistiche svolte dall' *U.S. Department of Commerce*, scrive che nel 1987 «the median Black family income of \$18,100 represented 56 percent of the median white family income of \$32,270»⁴⁴ e nel 1985 – stando invece alle statistiche svolte dallo stesso organo nel 1986 - «approximately one of every three African-Americans lived below the official poverty line, as compared with one of every ten whites»⁴⁵.

Il grande divario esistente fra la situazione economica media delle famiglie afro-americane e quella delle famiglie bianche, affonda le proprie radici nell'ideologia razzista che, proponendo la naturale inferiorità di determinati gruppi di persone, ne giustifica lo sfruttamento e la spogliazione. La condizione delle donne nere, però, era ulteriormente aggravata dallo sfruttamento sessuale cui fin dall'epoca della schiavitù venivano sistematicamente sottoposte. L'esperienza femminile nera

42 F. Beal, *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, cit., pp. 114-115.

43 *Ivi*, p. 115.

44 P. H. Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, cit., p. 59.

45 *Ibidem*.

emerge nella sua particolarità proprio perché in essa le relazioni di potere tipicamente razziste si intrecciano con quelle sessiste facendone il gruppo sociale statunitense economicamente, fisicamente ed intellettualmente più oppresso e sfruttato.

La potenza dell'intersezione fra razzismo e sessismo nella vita delle donne afroamericane si palesa nei dati economici che abbiamo presentato, che mostrano come le relazioni di potere si servano della loro pelle e del loro sesso per farne la categoria più sfruttata anche dal punto di vista lavorativo.

Il tutto, naturalmente, con la benedizione del profitto capitalista.

2.3. La categoria “sesso” e la categoria “razza”: l'esperienza delle donne nere come sintesi indissolubile di queste due dimensioni

La costruzione fatta dal patriarcato suprematista bianco dell'immagine della donna nera, che permette la sua relegazione negli strati più bassi della società, è il risultato della cooperazione fra i sistemi di oppressione sessisti e razzisti. Non risulta, infatti, possibile condurre un'analisi delle violenze di genere sofferte dalle donne nere senza riferirle simultaneamente alla loro razza di appartenenza, dal momento che spesso, nella loro vita - ma anche in quella dei loro uomini e figli - le tipiche dinamiche sessiste e quelle razziste si sono vicendevolmente supportate al fine del mantenimento dello status della comunità afroamericana. Il «problema della linea di colore», come William E. B. Du Bois definisce la segregazione razziale statunitense⁴⁶, è sempre stato accompagnato e sostenuto dalla strumentalizzazione della sessualità.

La base storica da cui partire per cercare di delineare la particolare relazione fra il genere e la razza, che le donne nere si trovarono ad incarnare, è, ancora una volta, il periodo della schiavitù.

Prendendo per dato il corollario razzista su cui si fondava il sistema schiavista, per cui la razza nera era intrinsecamente inferiore a quella bianca e, dunque, essendo più simile alle bestie che all'uomo, naturalmente predisposta a servire l'uomo bianco e ad essere sfruttata, per quel che riguarda la sessualizzazione delle donne nere si colgono alcune peculiarità. Durante la schiavitù, infatti, le donne nere vissero in una costante contraddizione fra i ruoli che il sistema assegnava loro. Da una parte, come abbiamo visto, da esse ci si aspettava che lavorassero alle stesse mansioni e al pari dei loro uomini, reprimendo e frustrando la loro femminilità; d'altra parte le schiave venivano

⁴⁶ W. E. B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, Le Lettere, Firenze, 2007. Per un approfondimento della vita dei neri nel periodo che seguì la guerra civile americana si consiglia la lettura di quest'opera che attraverso una miscela di canti e tradizioni afroamericani e il vissuto personale dell'autore, fornisce un'originale ed intelligente testimonianza della condizione afroamericana.

impiegate dal padrone proprio per la caratteristica tipicamente femminile della procreazione, per la produzione di nuovi schiavi, e, spesso, tra le punizioni corporali che spettavano alle schiave, oltre a quelle che condividevano con gli uomini, era annoverato lo stupro.

Le schiave afroamericane, quindi, si vennero a trovare in una situazione paradossale, dove, da un lato, la loro femminilità veniva negata in modo da poterle sfruttare come forza lavoro nei campi, rendendole immuni alla rappresentazione dominante della tipica immagine femminile; dall'altro, esse venivano rabbiosamente ri-gettate nella loro femminilità quando si trattava di generare nuova forza lavoro, oppure di ristabilire i sistemi di possesso e di dominio sugli schiavi attraverso lo stupro.

Angela Davis sottolinea questo paradosso cui il sistema schiavistico era condotto dalla propria natura:

«Questa era una delle maggiori ironie della schiavitù: per ottenere il suo fine strategico - estrarre la maggior quantità possibile di surplus dal lavoro degli schiavi - la donna nera doveva essere liberata dalle catene del mito della femminilità. [...] Per poter essere schiava la donna nera doveva essere negata come donna, ossia le era negato il ruolo storico che pone la donna sotto la tutela e la gerarchia maschile. La pura forza delle circostanze la rendeva uguale all'uomo. [...] Sebbene la classe dominante fosse maschilista e rabbiosamente sciovinista, il sistema della schiavitù non poteva conferire al maschio nero neppure una parvenza di privilegio nei confronti della donna nera. [...] Il fine del sistema schiavistico era quello del massimo e più brutale sfruttamento della forza-lavoro di ogni individuo, uomo donna o bambino che fosse.»⁴⁷

Nemmeno la più tipica esaltazione ideologica della maternità fu estesa alle schiave. Agli occhi dei padroni, infatti, le schiave non erano assolutamente delle “madri” ma erano considerate *breeders*, degli animali da riproduzione, il cui valore era espressamente valutato in base alla loro capacità riproduttiva. In questo modo, finché le schiave erano considerate al pari delle vacche da monta, i loro figli potevano essere venduti come dei vitelli. Questo sistema favorì, se mai ce ne fosse stato bisogno, le violenze sessuali dei bianchi sulle donne nere, dato che i figli delle schiave aumentavano il patrimonio dei padroni, è facile comprendere l'interesse che questi ultimi avevano

47 A. Davis, *Alcune note sul ruolo della donna nera nella comunità degli schiavi*, in A. D. Gordon, M. J. Buhle, N. E. Schrom, A. Davis, *Donne bianche e donne nere nell'America dell'uomo bianco*, La Salamandra, Milano, 1975, pp. 156-157.

nello stuprare una schiava e nell'ingravidarla⁴⁸.

Le schiave afroamericane, quindi, non furono esenti dagli attacchi alla loro femminilità e, sul lato dello sfruttamento sessuale, contrariamente a quel che accadeva su quello economico, venivano viste come “femmine” a tutti gli effetti. Erano, però, “femmine” di proprietà del padrone bianco.

Sempre Davis afferma:

«But women suffered in different ways as well, for they were victim of sexual abuse and other barbarous mistreatment that could only be inflicted on women. Expediency governed the slaveholder's posture toward female slaves: when it was profitable to exploit them as if they were men, they were regarded, in effect, as genderless, but when they could be exploited, punished and repressed in ways suited only for women, they were locked into their exclusively female roles. [...] As females, slave women were inherently vulnerable to all forms of sexual coercion. [...] The special abuses inflicted on women thus facilitated the ruthless economic exploitation of their labor.»⁴⁹

Di contro, questa particolare dimensione in cui si trovarono a vivere, che le equiparava parzialmente agli uomini, infuse negli animi delle schiave nere un'incredibile consapevolezza della loro forza, della loro capacità d'azione e di creazione.

La resistenza delle schiave afroamericane assunse forme diverse rispetto a quelle attraverso cui lottarono i loro uomini, ma fu caratterizzata da ugual passione, nonostante spettassero loro punizioni ancor più pesanti rispetto a quelle cui erano sottoposti gli schiavi maschi, dal momento che, essendo donne, erano continuamente esposte alle violenze sessuali.

Di seguito analizzeremo, iniziando dall'epoca dello schiavismo e arrivando ai tempi più recenti, attraverso quali modalità furono usate le violenze di genere e la sessualità per la definizione dell'immagine delle donne afroamericane e per l'oppressione dei neri all'interno della sviluppata società statunitense.

48 «Già negli anni sessanta del Seicento, in Virginia e in Maryland, la legge rendeva la schiavitù una condizione ereditaria e permanente per gli africani. Rovesciando la tradizione inglese, secondo la quale i figli seguivano la condizione del padre, si moltiplicarono anche le leggi che dichiaravano schiavi tutti coloro che nascevano da madre schiava, leggi che implicitamente sanzionavano le pratiche sistematiche di violenza sessuale sulle schiave da parte dei padroni bianchi e le rendevano redditizie, visto che i figli di queste unioni seguivano la condizione della madre, diventando anch'essi beni mobili da far lavorare gratis o da vendere al mercato degli schiavi.» (M. G. Fabi, *America nera: la cultura afroamericana*, cit., p. 7).

49 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., pp. 6-7.

Lo stupro sistematico delle donne nere: una pratica sessista volta al mantenimento del dominio razziale

Durante la schiavitù le violenze sessuali ai corpi delle donne afroamericane furono una prassi comune.

Le schiave nere, infatti, erano considerate dei beni mobili in possesso dei loro padroni, e questi ultimi ne potevano disporre a loro piacimento anche dal punto di vista sessuale.

Lo stupro delle schiave nere non è né da considerarsi semplicemente sulla base del soddisfacimento del desiderio sessuale del padrone, né interpretabile esclusivamente secondo le dinamiche della dominazione sessuale, per cui, sulla base della presunta superiorità dell'uomo sulla donna, il maschio si credeva in diritto (e, di fatto, era legittimato dalla società) di usare a proprio gusto il corpo femminile. A queste giustificazioni maschiliste si sommava una necessità che premeva sul patriarcato suprematista bianco: la necessità del mantenimento delle gerarchie razziali, così da rendere sempre più stabile la spoliatura dei neri.

Le motivazioni che sottendevano agli stupri delle schiave nere, infatti, non erano riconducibili “solamente” allo sciovinismo maschile. Gli stupri erano strumenti volti alla definizione e alla cementificazione dei rapporti di dominazione fra due precise razze e due precise classi sociali: i bianchi-patroni affermavano attraverso lo stupro delle donne nere, su cui, è bene ricordarlo, essi godevano dei diritti legali della proprietà, la loro superiorità su tutti i neri:

«Again, it is important to remember that the punishment inflicted on women exceeded in intensity the punishment suffered by their men, for women were not only whipped and mutilated, they were also *raped*.

It would be a mistake to regard the institutionalized pattern of rape during slavery as an expression of white men's sexual urges, otherwise stifled by the specter of white womanhood's chastity. That would be far too simplistic an explanation. Rape was a weapon of domination, a weapon of repression, whose covert goal was to extinguish slave women's will to resist, and in the process, to demoralize their men.»⁵⁰

Il ricorso allo stupro si andava così delineando, attraverso diverse applicazioni, nella principale funzione che ricopriva all'interno del sistema schiavista. Esso fu uno strumento punitivo che andava ad aggiungersi alle frustate, alle botte, ai morsi e alle mutilazioni nei casi in cui le schiave non

50 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., pp. 23-24, il corsivo è dell'autrice.

soddisfacessero gli standard di produzione oppure osassero ribellarsi agli ordini del padrone. Venne, inoltre, utilizzato per aumentare le nascite di nuovi schiavi bambini, così da migliorare il profitto economico. Indipendentemente, comunque, dal motivo per cui queste violenze fossero inflitte, tutte erano funzionali allo scopo di mantenere ben presente nelle menti dei neri - non solo, quindi, quelle delle schiave vittime delle violenze, ma anche in quelle dei loro uomini - chi era il comandante e chi il comandato.

Secondo bell hooks:

«Lo stupro come diritto e rito del gruppo maschile bianco dominante era la norma culturale. Lo stupro era anche una metafora adeguata della colonizzazione imperialista europea di America e Nord America.

La sessualità ha sempre fornito metafore di genere alla colonizzazione. Paesi liberi uguale uomini liberi, dominazione uguale castrazione, perdita di virilità, stupro – l'atto terroristico come riattualizzazione del dramma della conquista, allorché gli uomini del gruppo dominante violano sessualmente il corpo delle donne presenti nel gruppo dei dominati. Lo scopo di tale atto è di ricordare continuamente ai maschi dominati la loro perdita di potere; lo stupro è un gesto di castrazione simbolica.»⁵¹

Anche Angela Davis, nell'approfondire la questione degli stupri sistematici di cui erano vittime le schiave nere, giunge alla stessa conclusione di bell hooks, venendoli a paragonare, nel loro aspetto terroristico, agli stupri dei corpi delle donne vietnamite, una pratica di contro-guerriglia cui ricorrevano i soldati statunitensi durante la guerra del Vietnam. Leggiamo infatti:

«These observations on the role of rape during the Vietnam War could also apply to slavery [...]. When GIs were encouraged to rape Vietnamese women and girls [...] a weapon of mass political terrorism was forged. Since the Vietnamese women were distinguished by their heroic contributions to their people's liberation struggle, they military retaliation specifically suited for them was rape. While women were hardly immune to the violence inflicted on men, they were especially singled out as victims of terrorism by a sexist military force governed by the principle that war was exclusively a man's affair.»⁵²

51 b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 36.

52 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 24.

Alla stessa maniera, le schiave nere che, coscienti della loro forza grazie alla “a-generalizzazione” (intesa come privazione delle caratteristiche tradizionalmente tipizzanti del genere) di cui il lavoro nei campi le investiva, si ribellavano con forza al sistema che le opprimeva, venivano ri-gettate nella loro condizione colpendole proprio nella loro essenziale ed inalterabile femminilità attraverso lo stupro.

La violenza sessuale, dunque, più che una mera soddisfazione del bisogno del padrone, incarnava un'urgenza di potere. Da una parte, essa colpiva le schiave donne nella loro più profonda femminilità per reprimerne la forza e l'azione, in altre parole la resistenza al dominio; dall'altra parte, minava la mascolinità dello schiavo (uomo) costretto ad assistere alla violazione dei corpi delle sue sorelle, che, secondo l'ideologia maschilista a cui anche lui veniva educato, sarebbero dovuti “spettare” a lui, e, di conseguenza ne definiva il ruolo di inferiorità nei confronti del padrone bianco. Si può affermare, insomma, che:

«Slavery relied as much on routine sexual abuse as it relied on the whip and the lash. Excessive sex urges, whether they existed among individual white men or not, had nothing to do with this virtual institutionalization of rape. Sexual coercion was, rather, an essential dimension of the social relations between slavemaster and slave. In other words, the right claimed by slaveowners and their agents over the bodies of female slaves was a direct expression of their property rights over Black people as a whole.»⁵³

Questa funzione che lo stupro venne ad occupare durante il periodo della schiavitù si protrasse ben oltre l'emancipazione degli schiavi del 1863.

Nel periodo in cui la maggioranza delle donne nere abbandonò il lavoro dei campi per andare a lavorare in servizio nelle case dei bianchi, fra le diverse pratiche di cui, come abbiamo visto poco sopra, si servivano i loro “padroni” per fissare le differenze delle loro classi e delle loro esistenze, si annoverano, naturalmente, anche violenze e molestie sessuali. Si considerava il soddisfacimento degli appetiti sessuali del padrone di casa uno dei compiti per cui le domestiche nere venivano pagate. È ancora la nostra mirabile Angela Davis a riferirci di questo altro aspetto doloroso della vita delle lavoratrici domestiche:

«From Reconstruction to the present, Black women household workers have considered sexual abuse perpetrated by the “man of the house” as one of their

53 *Ivi*, p. 175.

major occupational hazards. Time after time they have been victims of extortion on the job, compelled to choose between sexual submission and absolute poverty for themselves and their families.»⁵⁴

Dal racconto di una donna afroamericana della Georgia che perse il lavoro perché rifiutò un bacio dal proprio datore di lavoro, emerge la tragicità della condizione non solo delle donne nere vessate sessualmente, ma anche dei loro uomini, mariti e figli, che, data la segregazione razziale e il razzismo legalizzato in cui si trovavano costretti a vivere, erano impossibilitati a difenderle:

«(S)oon after I was installed as cook, he walked up to me, threw his arms around me, and was in the act of kissing me, when I demanded to know what he meant, and shoved him away. I was young then, and newly married, and didn't know then what has been a burden to my mind and heart ever since: that a colored woman's virtue in this part of country has no protection.

When my husband went to the man who had insulted me, the man cursed him, and slapped him, and – had him arrested! The police fined my husband \$25.»⁵⁵

Ciliegina sulla torta, la vicenda si concluse con un giudice razzista che, dopo che lei testimoniò, sentenziò: «'This court will never take the word of a nigger against the word of a white man'»⁵⁶.

Queste violenze sessuali condussero anche alla costruzione dell'immagine delle donne afroamericane diffusasi non solamente negli Stati Uniti ma anche nel resto del mondo.

La donna nera viene rappresentata nell'immaginario occidentale attraverso dinamiche di stampo prettamente razzista. Essa viene dipinta come tentatrice, mangiatrice di uomini; a lei non si applicavano gli ideali della purezza e della virtù che erano caratteristici, invece, delle donne bianche, appartenenti alla classe dominante.

Nella mente dell'uomo bianco, coscientemente o incoscientemente colonizzata com'era dalle ideologie razziste, le donne nere, a causa del colore della loro pelle, erano animalesche, selvagge e, quindi, le più adatte *per natura* al soddisfacimento dei “bassi istinti” dell'uomo, quello bianco in particolare. A queste donne si contrapponevano, naturalmente, le civilizzate, illuminate e caste donne bianche, cui, *per natura*, erano assegnate le più mirabili qualità femminili. Sul corpo della donna nera, insomma, veniva scaricata una sessualità primitiva, indice degli istinti più elementari

54 *Ivi*, p. 91.

55 Aptheker, *A Documentary History of the Negro People in the United States*, Vol. I, The Citadel Press, Secaucus, 1973, p. 49; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 92.

56 *Ibidem*.

dell'uomo, purificando in tal modo la razza bianca dalla sua animalità.

Lo stupro assunse un ruolo particolare ed ambiguo in relazione a quest'immagine altamente sessualizzata delle donne afroamericane. Da un lato, infatti, essa trovava la propria base storica negli stupri sistematici di cui queste donne furono vittime e che, adeguatamente purgati dalla ideologia egemone della violenza e della coercizione che li caratterizzava, concorsero a dipingerle come “femmine” sempre disponibili, ipersessualizzate, adescatrici insaziabili di uomini bianchi. D'altro lato essa legittimava e promuoveva gli stupri di donne nere dal momento che la loro *natura* animale, tentatrice e promiscua, giustificava la violazione dei loro corpi, come se la violenza inflitta loro altro non fosse che un assecondare i loro inconsci desideri.

Alcune di queste analisi, é vero, possono essere rintracciate anche fra le giustificazioni che spesso vengono addotte in molti casi di stupro, indipendentemente dal colore della pelle della vittima. Nel caso delle donne nere, però, emerge chiaramente il ruolo che nella loro rappresentazione sessuale, e di genere, viene occupato dalle dinamiche razziste che si sono presentate nel primo capitolo. I processi di bestializzazione e di inferiorizzazione che operano sia nelle oppressioni razziali sia in quelle di genere emergono, nel caso della donna nera, nel loro evidente intreccio ed in tutta la loro potenza oppressiva. In un saggio di Sonia Sabelli dedicato alla relazione tra il periodo coloniale italiano (in particolare della propaganda coloniale fascista) e la costruzione dell'italianità, possiamo trovare analisi utili ad illustrare quanto affermato:

«La strategia che consiste nell'infantilizzare, femminilizzare e smascolinizzare gli uomini colonizzati è complementare ad un'altra strategia, che consiste nell'identificazione dei territori da conquistare con il corpo delle donne colonizzate, e alla rappresentazione di queste ultime come esseri lascivi e promiscui. Secondo Anne McClintock, infatti, nell'immaginario europeo, l'Africa e le Americhe erano divenute dei “porno-tropici” e le donne nere, collocate al limite tra il bestiale e l'umano, erano rappresentate come la quintessenza dell'aberrazione sessuale, dell'eccesso e dell'anomalia.»⁵⁷

Quest'immagine fortemente razzializzata (e razzista) della sessualità delle donne colorate si trova ben radicata non solamente nel passato ma anche nella contemporaneità. Essa è stata (e, a mio avviso, continua ad essere) propagandata dai più svariati mezzi di comunicazione.

57 S. Sabelli, *Sessualità, razza, classe e migrazioni nella costruzione dell'italianità*, in F. M. Cacciatore, G. Mocchi, S. Plastina (a cura di), *Percorsi di genere, Letteratura Filosofia Studi postcoloniali*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 141. (L'autrice si riferisce a A. McClintock, *Imperial Leather, Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, New York-London, 1995, p. 22).

Bell hooks approfondisce questo tema della costruzione della femminilità occidentale in relazione a quella della sessualità dell'alterità (come vedremo poi non solamente dell'Altra femminile, ma anche dell'Altro maschile), caratteristica non solamente dell'esistenza delle donne afroamericane ma di gran parte (se non tutte) quelle donne che furono vittime dei processi di colonizzazione⁵⁸.

L'intellettuale afroamericana riporta un episodio vissuto in prima persona da lei e, dunque, riferito a tempi recenti. Il contesto è quello di un uscita fra colleghi e, nel gruppo, bell hooks è l'unica donna colorata. Superato l'ingresso, dove l'afroamericana è oggetto di una battuta razzista passata sotto silenzio dal suo gruppo d'amici, la scena che si presenta ai suoi occhi è la seguente: «una fila di giganteschi seni di cioccolato con tanto di capezzolo - grandi tette da mangiare»⁵⁹. Nonostante il dubbio gusto di tale presentazione, quel che accende la coscienza di bell hooks è la reazione dei suoi colleghi bianchi, che

«La trovano un'idea deliziosa - tra quest'immagine razzializzata e il razzismo che si è espresso poco prima non vedono alcun nesso. Vivendo in un mondo dove i bianchi non vengono più nutriti e allevati principalmente da donne nere, davanti a questi seni simbolici il loro pensiero non va coscientemente alle *mammies*. Per loro questi seni di cioccolato non parlano della nostalgia rimossa per un passato razzista in cui i corpi delle donne nere erano una merce, disponibile a qualunque bianco ne potesse pagare il prezzo. Guardo questi seni neri e penso alla rappresentazione del corpo femminile nero nella cultura popolare. Osservandoli, penso al collegamento tra le rappresentazioni contemporanee e il tipo di immagini che sono state popolari dallo schiavismo in poi.»⁶⁰

Si deve evidenziare, d'altro canto, che nella cultura popolare contemporanea, non si è fatto molto per modificare questa rappresentazione razzializzata dei corpi femminili. Bell hooks presenta l'immagine di due delle donne afroamericane più famose degli ultimi cinquant'anni: Tina Turner e Aretha Franklin. Da quest'analisi si nota come, pur riconoscendo la loro importanza nel presentare un modello alternativo alla donna bianca e di classe media statunitense, le due cantanti

58 «Invece il corpo delle donne nere - rappresentate solo come “madame” o “prostitute”, a cui si attribuiva in ogni caso una sessualità sfrenata e animalesca - era considerato come una merce disponibile per qualsiasi bianco [...]. Queste rappresentazioni delle donne africane, funzionali alla politica coloniale, si contrappongono inoltre al ruolo imposto alle donne italiane, come angeli del focolare, madri prolifiche e spose esemplari, a cui erano indirizzate specifiche politiche familiste e di controllo delle nascite finalizzate a garantire “la difesa della razza”, [...].» (Ivi, pp. 144-146). Per un ulteriore approfondimento sulla rappresentazione contemporanea dei corpi femminili neri nel contesto italiano, si veda: S. Sabelli, *L'eredità del colonialismo nelle rappresentazioni contemporanee del corpo femminile nero*, in Zaprunder, n.23, 2010, pp. 106-115.

59 b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, cit., p. 74.

60 Ivi, pp. 74-75; il corsivo è dell'autrice.

afroamericane non riuscirono mai del tutto a liberarsi dagli stereotipi di razza e di genere che la cultura egemone affibbiava alle donne colorate. Tina Turner si presentava come l'incarnazione di un amore selvaggio e primitivo, Aretha Franklin, se dal lato della sessualità cercava di ristabilire un legame con l'affettività e il romanticismo, si trovava in una continua lotta per adeguarsi ai modelli estetici di bellezza bianchi. Le modelle nere come Diana Ross e Naomi Campbell non sono rappresentative della corporeità afroamericana, ma sono, fra le donne nere, quelle con caratteristiche estetiche più propriamente bianche, per questo la loro immagine può essere utilizzata nell'industria della moda occidentale; il colore della loro pelle rimanda ad un qualcosa di esotico, di selvaggio, mentre la loro corporeità si adegua esattamente ai canoni di bellezza bianchi⁶¹.

L'indissolubile nesso che intercorre fra le categorie di razza e di sesso, non è applicabile solamente al genere femminile. La manipolazione della sessualità condotta in modo da favorire il dominio razziale è stato fondamentale anche per la costruzione (e, vedremo, anche per la distruzione) della mascolinità nera.

La costruzione ideologica della sessualità maschile nera: il mito dello stupratore nero

La rappresentazione distorta della sessualità nera non si è limitata solamente a diffondere l'immagine della promiscuità e leggerezza delle donne colorate in ambito sessuale, ma si è dedicata anche all'ipersessualizzazione degli uomini neri.

Le dinamiche e le motivazioni cui si fece ricorso furono più o meno le stesse che abbiamo visto poco sopra, ma a queste si aggiunse anche la costruzione del cosiddetto “mito dello stupratore nero”, secondo cui gli uomini colorati rappresentavano una minaccia per la purezza e la virtù delle donne bianche, sia perché venivano investiti di una potenza sessuale straordinaria e si trovavano nella necessità di doverla sfogare a tutti i costi, sia perché c'era la convinzione che questi ricorressero allo stupro di donne bianche con lo scopo di vendicare le loro sorelle nere e la loro oppressione. La diffusione del “mito dello stupratore nero” servì, inoltre, per legittimare i linciaggi di cui i neri erano sempre più frequentemente vittime.

Per comprendere meglio quel che si intende per “processo di ipersessualizzazione dei neri”, si rimanda al medico psichiatra antillano Frantz Fanon, che abbiamo già incontrato. Egli, infatti, nel tentativo di spiegare quella che chiama “negrofobia”, affronta il tema della costruzione della sessualità dell'uomo nero avvenuta per mano del bianco. Fanon, da buon psichiatra, conduce un'indagine di stampo prettamente psicoanalitico, che qui sarà presentata solamente marginalmente, preferendo, invece, concentrarsi sulle evidenze più utili al nostro discorso.

61 Per un approfondimento: *Ivi*, pp. 80-95.

Per prima cosa viene presentato il pensare comune dell'individuo, uomo o donna, occidentale, bianco:

«I negri, loro, hanno la potenza sessuale. Pensate! Con la libertà che hanno, in piena boscaglia! Sembra che abbiano rapporti sessuali sempre e in ogni luogo. Sono dei genitali. [...]

Perché il negro ha una potenza sessuale allucinante. Proprio questo è il termine: bisogna che questa potenza *sia* allucinante.»⁶²

Questa presentazione della realtà sessuale del nero è direttamente correlata con gli assunti razzisti che connotano la sfera esistenziale dei neri: bestie, primitivi, che, essendo tali, ancora non conoscono il vivere civile, le leggi della pubblica morale e, quindi, sono abituati a dare libero sfogo ai loro animali istinti in ogni posto ed in ogni momento.

In realtà, secondo Fanon, a queste concezioni dell'Alterità fa da sfondo una specifica condizione di nevrosi, psicoanaliticamente definibile in termini di impotenza o complesso di inferiorità sessuale. Leggiamo ancora, infatti:

«Sempre sul piano generale il bianco che detesta il negro non obbedisce forse a un sentimento d'impotenza o d'inferiorità sessuale? [...] Il linciaggio del negro non potrebbe essere una vendetta sessuale? Sappiamo quanto di sessuale comportino le sevizie, le torture. [...]

Se si vuole comprendere psicoanaliticamente la situazione razziale, concepita non globalmente, ma sentita da coscienze particolari, bisogna annettere una grande importanza ai fenomeni sessuali. [...]

Non verrebbe in mente a nessun antisemita di castrare l'ebreo. Lo si uccide o lo si sterilizza.

Il negro invece lo si castra. Il pene, simbolo della virilità, viene annientato, vale a dire è rinnegato»⁶³

La spiegazione di questo processo è la stessa che sottendeva alla costruzione della sessualità animalesca delle donne nere, ovvero il *transfer* di quegli istinti considerati sporchi dalla società occidentale, bianca e linda, dall'inconscio bianco al corpo nero: «ogni acquisizione culturale

62 F. Fanon, *Il negro e l'Altro*, Il Saggiatore, Milano, 1965, pp. 175-176; il corsivo è dell'autore.

63 *Ivi*, pp. 176-178.

richiede una perdita del potenziale sessuale. Il bianco civilizzato conserva la nostalgia irrazionale di epoche straordinarie di licenza sessuale [...]. Proiettando le proprie intenzioni nel negro, il bianco si comporta “come se” il negro le avesse realmente»⁶⁴.

Da questo alla costruzione del “mito dello stupratore nero” il passo è veramente piccolo. Secondo questo mito, i maschi neri vengono caratterizzati da un'incontenibile sete di vendetta nei confronti del suprematista bianco, che si manifesterebbe in tutta la sua potenza nello stupro di donne bianche, strumento attraverso cui il nero intenderebbe dimostrare una volta per tutte la propria emancipazione⁶⁵.

Volendo escludere con forza ogni caratterizzazione biologica che porterebbe gli uomini, ed in particolare quelli neri, allo stupro delle donne, mostrerò brevemente come il mito dello stupratore nero sia stato strumentalizzato ai fini dell'ideologia dominante razzista e dello sfruttamento economico.

Nella storia recente degli Stati Uniti, si è usato ricorrere a questa formidabile invenzione del razzismo ogni volta che si presentassero ondate più potenti di odio razziale, con lo scopo di giustificare la particolare ferocia con cui i neri venivano attaccati.

Il primo ricorso a questo mito, infatti, si rivela utile nel periodo seguente all'abolizione della schiavitù, dopo la Guerra Civile americana, per giustificare e per promuovere la politica dei linciaggi che permetteva, tra l'altro, il mantenimento dei neri nella loro condizione di sfruttamento.

Durante il periodo della schiavitù, naturalmente, il linciaggio contro gli schiavi neri era, oltre che assolutamente inutile dal momento che questi erano proprietà dei padroni, anche controproducente dal punto di vista economico, dato che menomare fisicamente un nero (oppure eliminarlo direttamente) sarebbe equivalso ad una perdita patrimoniale.

Dopo l'emancipazione dei neri, invece, essi rappresentavano, almeno formalmente, una forza lavoro libera e, non essendo più sfruttabili incondizionatamente in quanto merci di proprietà, si dovettero trovare nuove armi per mantenerli in uno stato di ipersfruttamento anche all'interno della crescente classe operaia statunitense. Queste armi furono la violenza ed il terrore, espressi nella pratica del linciaggio⁶⁶.

Inizialmente, nella giustificazione dei primi assalti ai neri, non ci si rifece al mito dello stupratore nero, si riscorse bensì ad una motivazione con funzione politica, come riporta Angela Davis:

64 *Ivi*, p. 179.

65 Cfr. b. hooks: «Tale storia, inventata dai maschi bianchi, ha come oggetto il desiderio incontenibile e disperato dei maschi neri di violare sessualmente il corpo delle donne bianche. Il protagonista di primo piano di questa storia è lo stupratore nero. I maschi neri sono costruiti, per usare le parole di Michael Dyson, come “falli ambivalenti in preda a un desiderio non corrisposto per l'oggetto che viene loro negato – la donna bianca”. [...] Si tratta di una storia di vendetta: lo stupro è lo strumento con cui i maschi neri, i dominati, capovolgono la situazione, riguadagnando il proprio potere sui maschi bianchi» (b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, cit., p. 37).

66 Cfr. S. Torneri, *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*, cit., p. 27.

«during the first great wave of lynchings, propaganda urging the defense of white womanhood from Black men's irrepressible rape instinct was conspicuous for its absence. As Frederick Douglass observed, the lawless killings of Black people were most often described as a preventive measure to deter the Black masses from rising up in revolt. At the time the political function of mob murders was uncamouflage. Lynching was undisguised counterinsurgency, a guarantee that Black people would not be able to achieve their goals of citizenship and economic equality.»⁶⁷

Quando, però, si capì che queste rivolte e violenze dei neri tardavano a verificarsi, e la minaccia “nera” andò affievolendosi, emerse il bisogno di trovare un'altra giustificazione per i linciaggi, in modo da poter consolidare la struttura economica che trovava la propria base nello sfruttamento assoluto dei neri. Questa giustificazione fu trovata nello stupro, attraverso la diffusione del mito dello stupratore nero che, abbiamo visto, si fondava sulla loro presunta e brutale necessità di stuprare le donne bianche, necessità che affondava le proprie radici nella loro naturale ed irrefrenabile potenza sessuale.

È da sottolineare come, nonostante nella maggioranza dei casi il linciaggio non seguì un'accusa formale di stupro, nel senso comune il mito dello stupratore nero divenne la giustificazione più adottata per i linciaggi. D'altra parte non poteva essere altrimenti: «in a society where male supremacy was all-pervasive, men who were motivated by their duty to defend their women could be excused of any excess they might commit. That their motive was sublime was ample justification for the resulting barbarities»⁶⁸.

Il ricorso al mito dello stupratore nero si ripresentò con altrettanta forza di prima nella seconda metà del Novecento, in concomitanza con la nuova ondata di odio razziale che investì i neri.

Durante questa nuova fase, i movimenti femministi statunitensi della seconda ondata occuparono un ruolo fondamentale nella diffusione del mito, mentre, parallelamente, le lotte delle donne nere, dovettero indirizzarsi non solo verso la difesa dei propri corpi contro gli abusi cui erano sottoposti, ma anche sul fronte della difesa della sessualità di tutti i neri, indipendentemente dal loro genere di

67 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 185. La Davis cita le affermazioni di F. Douglass: «During this time the justification for the murder of Negroes was said to be Negro conspiracies, Negro insurrections, Negro schemes to murder the white people, Negro plots to burn the town and to commit violence generally [...] but never a word was said or whispered about Negro outrages upon white women and children.» (F. Douglass, *Why is the Negro Lynched*, in Foner (a cura di), *The Life and Writings of Frederick Douglass*, Vol. 4, International Publishers New World Paperbacks, New York, 1975, p. 501).

68 A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 187.

appartenenza.

Con l'affermarsi dei movimenti anti-stupro tra le file del femminismo bianco statunitense si manifestò una frattura ulteriore fra le femministe bianche e quelle nere, provocata dall'ulteriore cecità mostrata dalle bianche nella considerazione del ruolo giocato dal razzismo nella costruzione della sessualità nera.

Le femministe bianche, come era loro abitudine, anche nei loro discorsi sullo stupro avevano la tendenza a considerare *esclusivamente* la dimensione del *genere*. Cedendo ad un'impostazione essenzialista, naturalizzante ed universalizzante - caratteristica, tra l'altro, delle ideologie razziste - giungevano a caratterizzare tutti gli uomini, in quanto maschi, di un'innata volontà dominatrice sui corpi delle donne, che li porterebbe tutti, indistintamente, allo stupro. Inutile specificare che, da questa analisi, il ruolo culturale e storico giocato dalle categorie di razza e di classe vengono escluse in toto, tranne per quel che riguarda la criminalizzazione dei neri e dei poveri, che, data la loro indigenza, bestialità ed inciviltà, sarebbero culturalmente più predisposti ad assecondare questo loro desiderio di possesso.

Questa è, in generale, la posizione cui si opponevano le donne nere, che per la maggior parte, rifiutavano di unirsi ai movimenti anti-stupro. Esse erano, infatti, perfettamente coscienti delle implicazioni per la comunità nera di un'analisi che non tenesse conto del ruolo giocato dal razzismo e dalla spogliazione economica. Attenzione però perché, come sottolinea Silvia Torneri:

«Questo, naturalmente non significa che esse si opposero a delle misure anti-stupro in generale [...]. Ogni volta che si attivarono con questi scopi [l'organizzazione di proteste pubbliche contro l'abuso sessuale], però, avevano sempre ben presente l'altra faccia dell'accusa di stupro, il linciaggio, e non potevano, nel momento in cui condannavano la violenza sessuale, non ribadire la loro solidarietà ai compagni soggetti ad ingiuste accuse. Ogni volta che le donne nere si sono unite ai movimenti contro la violenza sessuale sulle donne hanno contemporaneamente denunciato l'utilizzo dell'accusa di stupro come arma mortale contro i loro uomini.»⁶⁹

L'esempio storico da cui emergono le due diverse concezioni delle donne nere e di quelle bianche, è fornito dal linciaggio di Emmett Till, un quattordicenne afroamericano torturato e ucciso nel 1955 perché aveva fischiato ad una donna bianca in Mississippi, e il cui corpo mutilato fu trovato sul fondo del Tallahatchie River. Angela Davis presenta la reinterpretazione di questo linciaggio svolta

69 Cfr. S. Torneri, *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*, cit., p. 29.

dalla femminista bianca Brownmiller in una delle opere sullo stupro più conosciute e più ammirate. Quest'opera, basata puramente sulla differenza biologica tra uomo e donna, promuove l'idea dell'abilità fisica innata che porterebbe il maschio allo stupro, cui abbiamo accennato poco sopra. Applicando questa impostazione di pensiero al caso di Emmett Till, Brownmiller afferma:

«Till's action was more than a kid's brash prank. Emmett Till was going to show his black buddies that he, and by inference, *they* could get a white woman and Carolyn Bryant was the nearest convenient object. In concrete terms, the accessibility of *all* white women was on review. [...] And what of the wolf whistle, Till's "gesture of adolescent bravado?" [...] The whistle was no small tweet of hubba-hubba or melodious approval for a well-turned ankle. [...] It was a deliberate insult just short of physical assault, a last reminder to Carolyn Bryant that this black boy, Till, had in mind to possess her.»⁷⁰

Da questo breve estratto, fortemente connotato (coscientemente o meno non importa) in chiave razzista, si capisce esattamente perché le donne nere non sentissero rappresentata nel movimento anti-stupro la loro esperienza di donne e di nere. Qui il mito dello stupratore nero viene fatto resuscitare in tutta la sua forza e, commenta Davis, «while Brownmiller deplors the sadistic punishment inflicted on Emmett Till, the Black youth emerges, nonetheless, as a guilty sexist – almost as guilty as his white racist murderers. After all, she argues, both Till and his murderers were exclusively concerned about their rights of possession over women».⁷¹

Le femministe bianche, quindi, evitando di considerare l'intersezionalità di razza, sesso e classe anche per quel che riguarda le dinamiche che fanno da sfondo alla pratica degli abusi sessuali e alla lotta contro di essi, capitano agli ideali razzisti che, da secoli, proiettano sui neri il lato oscuro degli esseri umani.

Il mito del matriarcato nero, mistificatorio dell'esperienza femminile nera della casa come luogo di resistenza

Un'altra dimensione utile a comprendere in che modo le ideologie razziste e quelle sessiste siano confluite nella costruzione di un immaginario comune nero è la costruzione dell'idea del matriarcato nero. L'immagine diffusa dal patriarcato suprematista bianco della donna nera è quella, infatti, di

⁷⁰ S. Brownmiller, *Against our Will: Men, Women and Rape*, Simon and Schuster, New York, 1975, p. 247; citato in A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., pp. 178-179; il corsivo è dell'autrice.

⁷¹ A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., p. 179.

una matriarca, castratrice della mascolinità del proprio uomo.

Il fatto che le donne nere fossero costrette a lavorare, a causa di un sistema economico che aveva ridotto alla fame loro e le loro famiglie e che negava ai loro uomini lavori dignitosi, portandole a contribuire economicamente al sostentamento della loro famiglia, era indicatore, per molti intellettuali bianchi, del loro dominio sull'uomo. Questo presunto matriarcato delle donne nere, che rovesciava la concezione patriarcale della famiglia tradizionale bianca e di classe media, sarebbe stato la causa della condizione di indigenza in cui versava la comunità nera. Insomma, gli uomini neri, castrati dalle loro donne “troppo mascoline”, sarebbero stati da esse gettati nella miseria, lavando in tal modo le mani al sistema egemone bianco statunitense che, anzi, con la sua gerarchia patriarcale, se fosse emulata dalla comunità nera, potrebbe innalzare le esistenze dei neri.

Queste teorie “illuminate” sul matriarcato nero non appartengono ai tempi lontani della schiavitù. Sono anzi teorie diffuse negli anni '60 del Novecento che, sulla base della lettura superficiale e partigiana delle strutture famigliari nere che si trovavano nella comunità di schiavi, hanno fornito una risposta alle rivolte dei neri, riportando le motivazioni della loro miseria all'interno della loro comunità e contribuendo, come vedremo, ad indebolire la potenza del movimento, fratturato al suo interno a causa di un prepotente sessismo.

Il mito del matriarcato nero è stato consacrato ufficialmente, una volta per tutte, da un rapporto diffuso dal *US Department of Labor* nel 1965 intitolato *The Negro Family: The Case for National Action*⁷², scritto dal futuro Senatore Daniel Patrick Moynihan, e altrimenti conosciuto come *Rapporto Moynihan*.

Questo rapporto, caratterizzato da un forte sessismo e da una potente concezione patriarcale della struttura familiare, intende mostrare come i problemi socio-economici che investivano la comunità nera statunitense in quegli anni fossero direttamente connessi con una putativa struttura familiare matriarcale. Possiamo, infatti, leggere:

«In essence, the Negro community has been forced into a matriarchal structure which, because it is out of line with the rest of the American society, seriously retards the progress of the group as a whole and imposes a crushing burden on the Negro male and, in consequence, on a great many Negro women as well.»⁷³

Questa condizione si sarebbe facilmente potuta evitare se, invece di continuare a castrare la virilità dei loro uomini, le donne nere si fossere adeguate al ruolo che la società impone loro, e si fossero,

72 Office of Planning and Research, US Department of Labor, *The Negro Family: The Case for National Action* (marzo 1965); disponibile on-line al sito: <http://www.dol.gov/dol/aboutdol/history/webid-meynihan.htm>

73 *Ibidem*.

quindi, sottomesse ai loro uomini, proprio come accade nella sana società statunitense bianca. Infatti, continua Moynihan:

«There is, presumably, no special reason why a society in which males are dominant in a family relationships is to be preferred to a matriarchal arrangement. However, it is clearly disadvantage for a minority group to be operating on one principle, while the great majority of the population, and the one with advantages to begin with, is operating on another. This is the present situation of the Negro. Ours society which presume male leadership in private and public affairs. The arrangements of society facilitate such leadership and reward it. A subculture, such as that of the Negro American, in which this is not the pattern, is placed at a distinct disadvantage.»⁷⁴

Insomma, il ruolo giocato dal razzismo, dai linciaggi, dalla spogliazione economica secolare, dall'inadeguatezza delle cure mediche, dalla quasi totale assenza di educazione, dalla disoccupazione ecc., nella condizione di povertà non solo economica ma anche umana della comunità dei neri, è solamente marginale rispetto alla vera e unica causa: l'assenza di autorità maschile nella comunità dei neri.

La creazione del mito della matriarca nera si basa sulla falsa interpretazione delle strutture familiari che caratterizzavano la comunità degli schiavi. Nelle piantagioni, ad esempio, la registrazione delle nascite dei figli degli schiavi, spesso ometteva il nome del padre, riportando solamente quello della madre, e molte leggi statali del Sud adottavano il principio legale del *partus sequitur ventrem*, secondo cui il nuovo nato seguiva la condizione della madre, contrariamente a quanto era in uso nel diritto anglosassone per cui i figli seguivano la condizione del padre.

L'interpretazione di questo fatto da parte di coloro che promossero la diffusione del mito del matriarcato nero fu volta a fornire una conferma alla loro tesi, per cui «[...] the masters' refusal to acknowledge fatherhood among their slaves was directly translated into matriarchal family arrangement of the slaves' own making»⁷⁵.

Tale pratica era, in realtà, volta al dissolvimento dei legami familiari che potevano instaurarsi all'interno della comunità dei neri e all'accrescimento del patrimonio dei padroni. Dal momento che si stabilisce il principio legale del *partus sequitur ventrem*, un bambino nato da madre schiava sarà anch'esso schiavo e, quindi, apparterrà al padrone di sua madre, che ne potrà disporre a proprio

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ A. Davis, *Women, Race and Class*, cit., pp. 12-13.

piacimento al pari di ogni altra merce di sua proprietà.

L'idea del matriarcato nero porta implicitamente ad investire la donna nera del sospetto di una sua azione cosciente ai fini del mantenimento della comunità nera nella schiavitù. Affermare questo, però, significa sottintendere un qualche riconoscimento della struttura matriarcale da parte del sistema schiavista, riconoscimento che, invece, non può esserci stato, perché avrebbe portato ad investire di un qualche potere le donne nere, e questo avrebbe portato ad evidenti contraddizioni pericolose per il mantenimento dell'apparato di dominazione.

Al contrario, quindi, si può affermare che «il modello americano di schiavitù fu basato su un rigido smembramento della vita familiare così come sulla messa al bando di ogni sia pur potenziale struttura sociale entro cui il popolo nero potesse forgiare un'esistenza e una consapevolezza collettive»⁷⁶.

Alla luce di questa negazione della sfera affettiva e familiare che veniva imposta con la forza agli schiavi, emerge l'assurdità e la falsità dell'immagine della matriarca nera. Secondo Angela Davis,

«Assegnare alla donna nera un ruolo di matriarca significa compiere una crudele mistificazione. È una mistificazione perché il matriarcato implica stabili strutture parentali in cui la madre esercita la sua autorità con un peso decisivo. È crudele perché ignora i profondi traumi subiti dalla donna nera ogni volta che è stata costretta ad abbandonare il figlio da lei partorito ai predatori tornaconti economici di un estraneo.»⁷⁷

Criticando l'applicazione del concetto di matriarcato alle strutture familiari degli schiavi afroamericani, non si vuol certo negare l'importantissimo ruolo che svolsero le donne all'interno della comunità di schiavi. Anzi, è semmai l'idea di matriarcato nero che, attraverso la colpevolizzazione delle donne nere, accusate di aver provocato l'impoverimento dei loro fratelli, oscura l'azione di resistenza silenziosa che le schiave nere riuscivano a mettere in atto all'interno di quei piccoli spazi familiari e affettivi che gli schiavi riuscivano a strappare al controllo del padrone.

L'intento di molte pensatrici e femministe nere, su tutte bell hooks e Angela Davis, è quello di presentare la casa dove vivevano le donne nere con la loro famiglia, come un sito di vera e propria resistenza all'oppressione, in opposizione a quelle teorie che le dipingevano, invece, come matriarche castratrici.

⁷⁶ A. Davis, *Alcune note sul ruolo della donna nera nella comunità degli schiavi*, in A. D. Gordon, M. J. Buhle, N. E. Schrom, A. Davis, *Donne bianche e donne nere nell'America dell'uomo bianco*, cit., p. 146.

⁷⁷ *Ivi*, p. 147.

All'interno della comunità degli schiavi, infatti, le maggiori responsabilità nella gestione della sfera familiare (quindi delle baracche) ricadevano sulle donne, proprio come accadeva nella società bianca americana. L'ideologia della supremazia maschile bianca affidava questo ruolo alla donna, e, d'altra parte, altrettanto facevano le tradizioni patriarcali africane. In fondo, nota Davis: «il suo destino sociale era quello di cucinare, cucire, lavare, pulire la casa e allevare i figli. Il lavoro delle donne, il lavoro domestico, è per tradizione complemento e conferma della loro inferiorità»⁷⁸.

La condizione in cui versava la schiava nera, però, si rivelava contraddittoria per quel che riguardava la sua femminilità. Essa, infatti, era costretta a lavorare come un uomo nei campi, mentre poi veniva ricacciata nel suo ruolo femminile all'interno della sfera domestica. Questa situazione lavorativa e sociale risvegliava nella coscienza della schiava nera la consapevolezza della propria forza e della propria azione, e questa consapevolezza trovava poi applicazione all'interno delle baracche, dove essa tornava ad incarnare il ruolo femminile.

I lavori domestici nelle baracche degli schiavi venivano a rappresentare e a significare un qualcosa di assolutamente diverso da quel che significavano nelle case delle donne bianche. Sempre Angela Davis spiega come le donne, nel badare ai nuclei familiari degli schiavi, andassero ad occupare un ruolo del tutto particolare; infatti:

«Nell'infinita pena con cui essa [la donna nera] accudiva ai bisogni di uomini e bambini intorno a lei (che non necessariamente le erano legati da stretti vincoli familiari) essa compiva l'*unico* lavoro nella comunità degli schiavi di cui l'oppressore non poteva direttamente e immediatamente espropriarla. Per il lavoro nei campi non c'era compenso, non tornava di nessun beneficio per gli schiavi. Il lavoro domestico era l'unico lavoro che significasse qualcosa per la comunità nera nel suo complesso (se si considerano trascurabili le situazioni eccezionali in cui gli schiavi ottenevano una paga per il loro lavoro).»⁷⁹

La consapevolezza della propria forza e della proprie capacità che il lavoro duro risvegliava nella schiava, faceva sì che essa sapesse riconoscere l'importanza che venivano ad assumere le sue cure all'interno del focolare domestico per la comunità degli schiavi.

Attraverso la creazione di un focolare domestico in cui anche i neri potevano trovare un po' di affetto e un po' di cura, le donne nere resero possibile ogni altra forma di resistenza. Il sistema schiavista, facendo di tutto per la riduzione degli schiavi a merce o, al più, a bestie da soma, mirava,

⁷⁸ *Ivi*, p. 155.

⁷⁹ *Ibidem*; il corsivo è dell'autrice.

infatti, alla disumanizzazione degli schiavi, e se essi furono in grado resistere e sopravvivere a questo processo fu solamente grazie a quel piccolo spazio in cui riuscirono ad improvvisare un abbozzo di organizzazione sociale, familiare ed affettiva, che garantì loro la possibilità di mantenere accesa la fiammella della loro fondamentale umanità. Era questo il compito che le donne nere erano arrivate ad occupare all'interno della loro comunità di schiavi e che non abbandonarono più⁸⁰.

Bell hooks ricorda, ad esempio, come molti anni dopo dalla fine della schiavitù, quando da bambina pensava alla casa della nonna (dove abitava anche il nonno) nella sua mente la casa appartenesse alle donne e «non perché esse ne fossero le padrone, ma perché era dentro le case che si produceva tutto ciò che conta nella vita⁸¹». Proprio come Angela Davis, infatti, anche bell hooks riconosce l'incredibile forza del lavoro delle donne nere, che riuscirono a curare l'umanità degli schiavi loro fratelli, rendendoli capaci di riconoscersi fra loro, come uomini. Scrive bell hook:

«Poiché il sessismo delega alle donne il compito di creare l'ambiente domestico e di provvedere ad esso, è stato soprattutto grazie alle donne nere se il focolare domestico si è costruito come spazio di cura e nutrimento da contrapporre alla feroce, disumana realtà dell'oppressione razzista, della dominazione sessista. Storicamente gli afro-americani hanno creduto che la costruzione di un focolare domestico, per quanto fragile e precario (la capanna dello schiavo, la baracca di legno) avesse una dimensione politica radicale. Nonostante la brutale realtà dell'apartheid razziale, della dominazione, la casa era l'unico sito dove potersi misurare in modo libero con la propria umanità, dove poter resistere.»⁸²

Le donne nere non si tirarono indietro, assunsero su di loro questo impegno e resistettero in questo modo alla dominazione razzista. Le donne nere, coscienti della loro forza e della particolarità della loro condizione, non si fecero facilmente incastrare nei compiti che la società affidava loro.

Da Harriet Tubman⁸³, che aiutò la fuga di centinaia di schiavi neri verso il Nord attraverso la

80 Come nota Davis: «Questo processo non si esaurì con la scomparsa formale della schiavitù. Sotto il peso del razzismo la donna nera è stata sempre costretta a essere parte attiva della lotta disperata per l'esistenza. Al pari dell'uomo nero ha dovuto lottare per avere un salario, provvedendo alla sua famiglia come prima era stata costretta a provvedere ai suoi padroni. La natura infinitamente onerosa di questa uguaglianza non dovrebbe mai essere trascurata. Perché la donna nera è sempre rimasta legata anche alla casa e alla sua cura, senza però poter mai essere definita unicamente in base alle sue responsabilità "femminili"» (*Ivi*, p. 176).

81 b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, cit., p. 26.

82 *Ivi*, pp. 26-27.

83 Una sua breve biografia ci è presentata da M. G. Fabi: «Harriet Tubman (ca. 1820-1913) è una figura leggendaria. Nata schiava in Maryland, nel 1848 riuscì a fuggire al Nord, a Philadelphia, e cominciò a lavorare per la "ferrovia sotterranea". Nonostante soffrì di attacchi epilettici con momentanea perdita della conoscenza (causati da un violento colpo alla testa infertole dal suo padrone quando era ancora in Maryland, perché aveva cercato di difendere

Underground Railroad, a Margaret Garner, una schiava fuggiasca che quando fu scovata dai suoi padroni uccise la sua figlioletta e cercò poi di suicidarsi piuttosto di fare conoscere alla bimba le pene della schiavitù⁸⁴, le storie di resistenza delle donne nere assunsero le più svariate forme, e le resero una parte sempre cosciente ed attiva nella lotta contro l'oppressione.

2.4. Il sessismo interno della comunità nera

Naturalmente, anche all'interno della comunità nera vigeva una gerarchia marcatamente sessista, nonostante le caratteristiche che, come abbiamo appena visto, avevano definito la figura della donna afroamericana.

Infatti, se durante il periodo della schiavitù le pratiche specificatamente sessiste non avevano trovato modo di radicarsi profondamente all'interno della comunità degli schiavi, proprio a causa delle privazioni, fisiche ed affettive, attraverso cui quest'ultima veniva controllata, dopo l'atto di emancipazione e con la creazione dei primi nuclei famigliari formati da uomini e donne liberi, le gerarchie patriarcali trovarono subito applicazione.

Si deve sottolineare che i continui attacchi inferti dal sistema schiavista - razzista e sessista - alla virilità dei neri, attraverso lo stupro delle "loro" donne e la loro castrazione ideologica operata dal discorso egemone, trovarono sfogo nei - ed esacerbarono i - loro comportamenti violenti, maschilisti e misogeni, nel tentativo di ri-affermare, attraverso gli stessi strumenti che li avevano "de-virilizzati", la loro autorità sulle loro donne, adeguandosi al modello che la società patriarcale bianca proponeva.

bell hooks racconta di essere nata in una famiglia specificatamente patriarcale e, nota, che questa era la norma nella comunità nera (così come in quella bianca). Ella descrive la sua famiglia, e i rapporti vigenti in essa, in questi termini:

«Nei miei lavori dico sempre che sono cresciuta in un ambiente domestico profondamente patriarcale. Da giovane mia madre non lavorava: il suo ruolo era

un altro schiavo), negli anni cinquanta la Tubman compì almeno venti missioni clandestine nel Sud e aiutò a fuggire e a raggiungere il Nord (con documenti falsi e altri stratagemmi) sia la sua famiglia che molti altri schiavi: circa 300 persone. Venne offerta una taglia di 40.000 dollari per la sua cattura. Durante la guerra civile, la Tubman prestò servizio nell'esercito nordista come spia, guida e infermiera, e organizzò anche una spedizione armata contro le forze nemiche» (M. G. Fabi, *America nera: la cultura afroamericana*, cit., p. 13).

84 La storia di Margaret Garner ha ispirato la figura della protagonista del romanzo *Amatissima* (*Beloved*, 1987) scritto da Toni Morrison (la prima persona di origine afroamericana a vincere il premio Nobel per la letteratura nel 1993), *Sethe*. *Amatissima* è uno straordinario dipinto della vita dei neri durante e dopo la schiavitù, condotto attraverso le esperienze, la forza e la spiritualità delle donne nere.

Cfr. T. Morrison, *Amatissima*, Sperling & Kupfer, Milano, 2013.

quello di fare da sostegno a mio padre. Eravamo una famiglia molto religiosa e i miei credevano che l'uomo dovesse essere il capo indiscusso. [...] Fu quella specie di controllo tirannico che mio padre esercitava su tutti noi che inizialmente mi portò a ribellarmi contro ciò che sentivo come dominio maschile. [...] Sapevo che in casa nostro fratello godeva di tutti i privilegi che noi ragazze non avevamo: [...] e noi ne pativamo.»⁸⁵

Poco oltre ancora, quando la sua intervistatrice, Maria Nadotti, nota che questa impostazione patriarcale non aveva niente a che vedere con il colore della pelle, bell hooks afferma:

«Assolutamente niente e credo sia per questo che ho sempre detto con fermezza che gli uomini dominano anche là dove la questione della razza è rimossa – come nell'ambiente in cui sono cresciuta, dove ogni scuola era nera, la chiesa era nera, ogni istituzione patriarcale di qualche peso era completamente nera. [...] Ecco perché penso che il mio femminismo abbia una dimensione realmente organica, organica però nello specifico ambiente patriarcale in cui sono cresciuta.»⁸⁶

Nonostante questa coscienza del radicamento dei rapporti di potere patriarcali, l'analisi del sessismo e delle violenze di cui le donne nere erano vittime nella sfera domestica, condotta dalle femministe nere, non si arrese mai alla tentazione essenzialista che avrebbe dipinto gli uomini come caratterizzati per natura da un istinto dominatore sulle loro donne.

Le donne afroamericane, proprio come rifiutano che le loro esperienze vengano cancellate ed essenzializzate in un'idea di femminilità universale da parte delle loro compagne bianche, non possono evitare di considerare l'interrelazione delle categorie di razza, sesso e classe che ha portato i loro uomini ad assumere comportamenti sessisti.

Perfettamente coscienti del fatto che secoli di abusi e soprusi hanno comportato inevitabili implicazioni nella costruzione della coscienza maschile nera e del ruolo che in essa ha giocato la propaganda del modello patriarcale bianco, le donne afroamericane, pur condannando il sessismo dei loro uomini nella sua brutalità, si rifiutano di condannare l'essenza maschile. Rifiutano, insomma, di limitarsi all'assunzione del principio dell'innato desiderio di dominio sulla donna che apparterrebbe alla natura dell'uomo - indipendentemente dal colore della sua pelle - in quanto maschio.

85 M. Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, cit., pp. 26-28.

86 *Ivi*, p. 29.

Una straordinaria testimonianza della posizione delle donne afroamericane rispetto al sessismo che sperimentavano all'interno della loro comunità ci è fornita dal romanzo *Il colore viola*⁸⁷, scritto nel 1982 da Alice Walker, vincitore del Premio Pulitzer per la letteratura e da cui Steven Spielberg ha tratto l'omonimo film.

In quest'opera viene raccontata la vita di una donna, Celie, cresciuta in una comunità nera del profondo Sud degli Stati Uniti. Certamente l'obiettivo dell'autrice non è quello né di nascondere né di camuffare il sessismo e le violenze di cui le donne nere erano vittime, che, anzi, emergono in tutta la loro crudeltà e bestialità. Attraverso una sorta di candida e disperata confessione a Dio, è la stessa Celie, infatti, a narrare in prima persona le continue violenze di cui è quotidianamente vittima fin da quando era una ragazzina. Violentata e picchiata prima dal padre, da cui partorerà due figli che le saranno portati subito via⁸⁸, poi dal marito, che odia al punto di chiamarlo solamente Mister⁸⁹ - solamente verso la fine del romanzo, quando sia Mister sia Celie avranno riscattato la loro umanità, quest'ultima riuscirà a chiamarlo con il suo nome, Albert – a cui era stata ceduta dal padre al posto della sorella Nettie che, fortunatamente, riuscirà a sfuggire ad un destino analogo a quello della sorella.

Parallelamente a questo, però, è sempre ben presente nel romanzo la volontà dell'autrice di presentare dei modelli alternativi di “mascolinità” e di “femminilità”, possibili solamente perché non si prendono questi due concetti nella loro fissità essenziale. È il caso, questo, dei due personaggi più curiosi ed alternativi della vicenda: Harpo, il primogenito di Mr. ____, un ragazzo sensibile, che ama cucinare e lavorare in casa, e sua moglie Sophia, che, contrariamente al marito, è una ragazza molto forte, indipendente e che ama fare i lavori più pesanti. In questa coppia particolare, sposata “per amore” (è utile sottolinearlo, dal momento che in questo romanzo quasi mai la parola “amore” accompagna quella di “matrimonio”), pare, insomma, che i ruoli tradizionalmente maschili si confondano con quelli femminili, e questo creerà non poca frustrazione in Harpo che, essendo stato educato nel sessismo e nel patriarcato, ben presto si accorgerà di non essere in grado di gestire l'autonomia della moglie, che, pur rendendolo fiero di lei, è stato

87 A. Walker, *Il colore viola*, Sperling & Kupfer, Milano, 2011.

88 «Dio mio, lui si comporta come se non mi sopportasse più. Dice che sono cattiva e buona a nulla. Ha preso anche l'altro bambino, un maschio questa volta. Ma per me non l'ha ucciso. Per me l'ha venduto a un uomo e a sua moglie giù a Monticello. Ho le tette piene di latte che esce fuori e sporca tutto. Lui ha detto, un po' di decenza. Mettiti addosso qualcosa. Ma cosa posso mettermi addosso? Non ho niente. Continuo a sperare che trovi qualcuno da sposare. Lo vedo come guarda la mia sorellina. Lei ha paura. Ma io le ho detto, Non preoccuparti, ci penso io. Con l'aiuto di Dio». (*Ivi*, p. 4)

89 «Dio mio, Harpo [il figlio maggiore di Mr. ____] ha chiesto a suo padre perché mi picchia. Mr. ____ ha detto, Perché è mia moglie. E perché è testona. Le donne sono buone solo a ____, non finisce la frase. Nascosto dietro il giornale come sempre. Mi ricorda papà. Harpo mi chiede, Com'è che sei testona? Non mi chiede, Com'è che l'hai sposato? Questo non me lo chiede mai nessuno. Io dico, Sono nata così, credo. Lui mi picchia come fa coi bambini. Solo che loro non li picchia quasi mai. Dice, Celie, prendi la cinghia. I bambini sono fuori ma guardano dentro la stanza dalle fessure. Tutto quello che riesco a fare è non mettermi a piangere. Divento di legno. Mi dico, Celie, sei un albero. Ecco perché so che gli alberi odiano gli uomini». (*Ivi*, p. 25)

socializzato ad interpretare come mancanza di rispetto nei suoi confronti⁹⁰. Harpo chiede allora consiglio a suo padre:

«Dio mio,

Harpo vuol sapere cosa deve fare per costringere Sofia a portargli rispetto. È seduto sulla veranda con Mr. ____ . Dice, Io dico una cosa, lei ne fa un'altra. Non fa mai quello che dico. E ha sempre l'ultima parola.

A dir la verità mi sembra orgoglioso di questo.

Mr. ____ non dice niente. Continua a fumare. [...]

L'hai mai picchiata? Chiede Mr. ____ .

Harpo si guarda le mani. Nossignore, dice piano, imbarazzato.

Be', allora come può rispettarci. Le mogli sono come i bambini. Devono sapere chi comanda. E non c'è niente di meglio di una bella battuta, per farglelo capire.

Tira una boccata dalla pipa.

Sofia è piena di arie, comunque, dice. Ha bisogno di darsi una calmata.»⁹¹

Se la soluzione suggerita da Mr. ____ non può stupire, stupirà di più che anche Celie, nonostante le sofferenze che da sempre è costretta a subire, suggerirà ad Harpo di picchiare la moglie, in fondo lei non ha mai conosciuto un'altra via:

«A me Sofia piace, ma è molto diversa da me. [...]

Penso a questo, quando Harpo mi chiede cosa deve fare per farsi rispettare. Non gli dico che mi sembra felice così. Non gli faccio notare che dopo tre anni con Sofia ha ancora voglia di cantare e fischiare. Penso a me, ai salti che faccio quando Mr. ____ mi chiama, e a Sofia che mi guarda sorpresa. Forse le faccio compassione.

Picchiala, dico.»⁹²

Sofia, però, non è il tipo di donna che si fa dominare dal proprio uomo e, dopo aver risposto botte a

90 Come nota Silvia Torneri: «Ne *Il colore viola*, sembra che alcuni fra i più importanti personaggi maschili coinvolti nella vicenda della protagonista, Celie, siano continuamente dominati da una tensione tra la loro "natura" di esseri sensibili che esulano dalle distinzioni di genere, per cui tenderebbero ad assumere ruoli tradizionalmente "femminili", e la costruzione sociale della loro "mascolinità" che li costringe invece ad assumere dei comportamenti frustranti – e questo è un punto fondamentale – non solo per la controparte femminile, ma anche per loro stessi». (S. Torneri, *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*, cit., p. 42)

91 A. Walker, *Il colore viola*, cit., p. 38.

92 *Ivi*, p. 39.

botte, si dirige come una furia da Celie:

«Poi dice, È tutta una vita che devo lottare, io. Dovevo lottare contro mio padre. Dovevo lottare contro i miei fratelli. Contro i miei cugini e i miei zii. Una bambina non è al sicuro in una famiglia di maschi. Ma non avrei mai pensato di dover lottare anche in casa mia. Sbuffa. Io voglio bene a Harpo, dice. Dio sa se gliene voglio. Ma preferirei ammazzarlo che permettergli di picchiarmi.»⁹³

La donna lascerà Harpo, dopo che lui avrà negato la propria natura per conformarsi sempre più (anche se non lo farà mai completamente) al modello di uomo vigente nella società.

Oltre alla particolarità di questi due personaggi, anche il ruolo maschile più misogeno, quello interpretato da Mr. ____, non è immutabile e rivela una possibilità di riscatto. Il personaggio di Mr. ____ subisce dei profondi cambiamenti nel corso del romanzo. Da sempre innamorato di Shug Avery, una cantante afroamericana ribelle, indipendente e bellissima da cui avrà tre figli, non avrà mai il coraggio di opporsi al padre e di sposarla. Sposerà, invece, una donna scelta dal padre e, dopo che questa verrà ammazzata dal suo amante, Celie. Con le sue due moglie Mr. ____ è violento, prepotente e cattivo, mentre con Shug Avery è la persona più affabile del mondo. Il comportamento di Mr. ____ cambia quando fra Celie e Shug Avery si crea un rapporto di amicizia e di amore, attraverso cui Celie riesce a prendere coscienza di sé e a ribellarsi alla sua condizione. Anche Mr. ____ , messo in crisi dalla presa di coscienza di questo rapporto, riuscirà a riscattare la propria umanità e a liberarsi della violenza che prima lo caratterizzava, e Celie, che finalmente riuscirà a chiamarlo Albert, accetterà di tornare a vivere con lui, pur senza sposarlo una seconda volta⁹⁴. Verso la fine del romanzo troviamo Celie e Albert seduti in veranda, intenti a cucire dopo che Celie gli ha insegnato a farlo, entrambi finalmente coscienti della loro umanità:

«A proposito di imparare. Ha detto Mr. ____ , un giorno che stavamo cucendo sulla veranda, Io ho cominciato a imparare quando mi sono ritrovato seduto sulla mia veranda tutto il giorno a guardare nel vuoto. [...]

Dopo che tu mi hai lasciato, ho cercato di voler bene ai miei figli. Ma era troppo tardi. [...] Mi si spezza il cuore a pensarci.

Se il tuo cuore è capace di spezzarsi, ho detto io, vuol dire che non è poi così indurito come credi.

⁹³ *Ivi*, p. 43.

⁹⁴ Cfr. S. Torneri, *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*, cit., p. 42.

Comunque, ha detto lui, lo sai come vanno queste cose. Ti fai una domanda, ne saltano fuori altre quindici. [...] Ma sulle cose grosse non si impara quasi niente. Più mi faccio domande, ha detto, più amo la gente. E la gente comincia ad amare te, scommetto, ho detto io. Sì, ha detto lui, sorpreso. [...]»⁹⁵

Andare oltre le immagini stereotipate della virilità è, dunque, possibile, ed è proprio quello che le donne nere del Black Feminism si auspicano riescano a fare i loro uomini, soprattutto quelli impegnati sul fronte delle battaglie per i diritti civili che continuamente le tagliavano fuori dalle loro battaglie.

Abbiamo già accennato nella prima parte di questo capitolo al ruolo che ebbe la rimozione della resistenza delle donne da parte del Black Power Movement per la creazione delle organizzazioni femministe nere; ora, però, alla luce di quanto è stato presentato circa le manipolazioni delle relazioni di genere operate dal patriarcato suprematista bianco, è bene definire in breve il ruolo che la continua mortificazione della virilità nera ha ricoperto nell'ambito delle lotte dei neri della seconda metà del Novecento.

L'utilizzo delle metafore di genere e sessuali attraverso cui, come abbiamo visto, i maschi dominanti hanno mantenuto il loro dominio sui dominati sono state fondamentali nella creazione, nella mente dei maschi dominati, di una sorta di identità fra il raggiungimento della libertà e la riaffermazione della virilità, per cui le donne che interferissero nella lotta per la libertà sarebbero delle castratrici dei loro uomini; identificazione, questa, che li conduce indirettamente all'assunzione del punto di vista dei loro oppressori. Secondo bell hooks, infatti:

«Nello stato di oppressione in cui vivono, neri e nere hanno di rado sfidato l'uso delle metafore di genere per descrivere l'impatto del dominio razzista e/o della lotta di liberazione nera. Il discorso della resistenza nera ha quasi sempre identificato libertà e virilità, dominio economico e materiale sui maschi neri e castrazione, evirazione. Accettare tali metafore sessuali ha creato un vincolo tra i maschi neri oppressi e i loro oppressori bianchi. I due gruppi condividono la credenza patriarcale che la lotta rivoluzionaria abbia come proprio vero oggetto l'erezione fallica, la capacità maschile di stabilire un dominio politico equivalente al dominio sessuale. [...] Il sessismo è sempre stato un utile atteggiamento politico di mediazione del dominio razziale: grazie ad esso maschi bianchi e

95 A. Walker, *Il colore viola*, cit., p. 307.

maschi neri hanno potuto condividere un'identica sensibilità rispetto ai ruoli sessuali e all'importanza del dominio maschile.»⁹⁶

All'interno del Black Movement l'idea secondo cui la liberazione dei neri doveva passare attraverso la ri-affermazione della loro virilità era una delle credenze più diffuse. Le donne venivano escluse dalla partecipazione attiva nel movimento e, relegate nel loro ruolo domestico, al più potevano aspirare ad essere il sostegno nascosto dei loro uomini. Quelle che, invece, coscienti della loro *agency* si proponevano attivamente nelle lotte, si esponevano alle più dure critiche dei loro fratelli, che le accusavano di ledere al successo delle rivendicazioni attraverso la mortificazione della loro forza virile. Questa impostazione patriarcale e sessista del movimento per la liberazione dei neri fu esacerbata dalla diffusione del *Rapporto Moynihan* nel 1965, che, come abbiamo visto, rappresentava l'ufficializzazione del mito del matriarcato nero, identificando nella donna nera la causa dell'indigenza della comunità nera.

Angela Davis, le cui opere abbiamo citato spesso nel corso del nostro discorso, è stata una fra le più presenti e convinte attiviste del Black Power Movement. Nata in Alabama nel 1944, riesce a laurearsi in filosofia e dopo diverse esperienze di studio in Europa, torna negli Stati Uniti e diventa assistente di Herbert Marcuse. Dopo una prima esperienza nello *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC), nel 1968 entra nel partito delle Pantere Nere, come rappresentante della cellula comunista Che-Lumumba, ed inizia una lunga relazione epistolare con uno dei suoi leader, George Jackson, imprigionato nel carcere di Soledad, dove sarà ucciso da una guardia. Accusata falsamente di aver procurato le armi per la fuga di Jackson e di complicità nella rivolta della contea di Marin, in cui fu rapito ed ucciso il giudice Haley, nell'ottobre del 1970 venne arrestata dopo alcuni mesi di latitanza. Processata ed assolta con formula piena è rimessa in libertà nel 1972.

Questa straordinaria protagonista delle lotte nere di quegli anni non ha mai cercato di nascondere il sessismo e la misoginia che permeavano - ed indebolivano - il movimento. Nella sua autobiografia sono molti i passi di radicale denuncia di questa condizione che le donne nere si trovavano a vivere, ma, al pari di bell hooks, è sempre ben presente nella sua mente il processo che ha condotto gli uomini alla convinzione di dover a tutti i costi affermare la propria autorità sulle donne. Possiamo leggere infatti:

«Di ritorno da San Diego, mentre organizzavo il comizio, mi trovai impelagata in una situazione che doveva diventare un problema costante della mia vita politica.

[...] Venni così a contatto, assai presto, con un malaugurato complesso assai

⁹⁶ bell hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, cit., pp. 37-38.

diffuso tra certi attivisti Neri di sesso maschile: la tendenza, cioè, a confondere la loro attività politica con un'affermazione di virilità. Vedevano - e alcuni continuano a vedere - la mascolinità Nera come qualcosa di separato dalla femminilità Nera. Questi uomini considerano le donne Nere una minaccia al raggiungimento della virilità, soprattutto le donne Nere che hanno iniziativa, e lavorano per diventare dirigenti a pieno diritto. Secondo gli uomini dell'US-Organization io avrei dovuto spendere altrimenti le mie energie, usandole per infondere al mio uomo forza e ispirazione, perché esplicasse più efficacemente i suoi talenti al servizio della lotta per la liberazione dei Neri.»⁹⁷

Poco oltre ci viene fornita un'altra testimonianza dell'ambivalenza con cui le donne venivano accolte nelle organizzazioni per la liberazione dei neri. Presentando infatti, la propria esperienza nello SNCC, Davis afferma che nonostante alle donne nere spettasse la parte maggiore del lavoro, alcuni dei loro fratelli erano sempre pronti a criticare la loro presenza attiva, accusandole di castrarli:

«Il comitato direttivo originario era costituito da sei uomini e tre donne. Le tre donne - Bobbie, Rene ed io - dovevano sempre svolgere la parte maggiore del lavoro. [...]

Alcuni dei fratelli si facevano vivi solo per le riunioni del direttivo (non sempre), e ogni volta che noi donne eravamo impegnate in qualcosa d'importante protestavano che le “donne si impadronivano dell'organizzazione”, e parlavano di colpo di stato matriarcale. Venivano a galla tutti i luoghi comuni sulle donne Nere. Bobbie, Rene ed io eravamo troppo autoritarie, volevamo controllare tutto, compresi gli uomini - il che significava, per estensione, che volevamo privarli della loro virilità. Svolgendo un ruolo così rilevante nell'organizzazione - insistevano alcuni - ci rendevamo collaboratrici e complici del nemico, che voleva gli uomini Neri deboli e incapaci di difendersi.»⁹⁸

Una volta preso atto di questa impostazione patriarcale dominante all'interno del Black Power Movement, le donne nere si adoperarono per rendere coscenti i loro fratelli e compagni di lotta della necessità di superare l'idea che la conquista della libertà coincidesse con l'affermazione della

97 A. Davis, *Autobiografia di una rivoluzionaria*, I Garzanti, Milano, 1975, pp. 171-172.

98 *Ivi*, pp. 191-192

virilità. Esse erano ben coscienti del fatto che una spaccatura fra le donne e gli uomini neri avrebbe notevolmente danneggiato l'efficacia della loro lotta, e cercarono di far comprendere anche ai loro fratelli che la lotta contro il razzismo non poteva trascurare quella contro il sessismo, dal momento che nella loro esperienza questi due sistemi di potere si erano sempre sostenuti a vicenda.

L'appello che queste donne rivolgono ai loro fratelli è quello di riuscire ad andare oltre il concetto di virilità che limita il loro orizzonte e non porta alcuna speranza di miglioramento della loro condizione, per assumere, invece, uno sguardo comprensivo che riesca a nutrire la loro lotta⁹⁹.

Secondo l'interpretazione delle femministe nere, gli uomini divengono a loro volta vittime del patriarcato che, intrappolandoli ed accecandoli nelle sue impostazioni ideologiche e culturali, invece di condurli all'affermazione della libertà, ne indebolisce la lotta, allontanandoli non solo dalla loro meta ma anche dalle loro sorelle con le quali, invece, avrebbero potuto lottare e raggiungere insieme la vittoria.

Detto attraverso le parole di bell hooks:

«Se invece lo si considera analizzandone femministicamente tanto gli aspetti razziali quanto quelli di genere, poiché in regime patriarcale il potere maschile è relativo, si noterà come gli uomini che appartengono ai gruppi più poveri e i maschi di colore non riescano a ottenere alcun riconoscimento materiale e sociale dal fatto di partecipare del patriarcato. Di fatto, essi sono spesso vittime di una messa in atto cieca e passiva di un mito della virilità che ne mette a repentaglio la vita. Il loro modo di pensare è talmente impregnato di sessismo da impedirgli di vedere questa realtà. Diventano vittime del patriarcato. [...]

La lotta di liberazione dei neri va re-visionata, perché non sia più identificata con la mascolinità. Ci serve una visione rivoluzionaria della liberazione nera, una visione che emerga dalla prospettiva femminista e apostrofi la condizione collettiva della nostra gente.»¹⁰⁰

99 Sempre Angela Davis, ad esempio, dedica il già citato saggio *Alcune note sul ruolo della donna nera nella comunità degli schiavi*, a George Jackson, perché, dice: «Quando cominciai a conoscerlo e ad amarlo si stava sviluppando in lui una acuta sensibilità per i problemi delle donne nere: egli andava affinando la sua capacità di vedere oltre le loro immagini mitiche. Nessuno come George fu così consapevole della necessità di riuscire a liberare se stesso e tutti gli altri uomini neri dal retaggio di quei miti, distruttivi perché fatti apposta per dividere gli uomini dalle donne nere. Se la sua vita non fosse stata così improvvisamente e brutalmente interrotta, egli avrebbe senz'altro portato avanti il compito che si era già posto: una critica sistematica dei suoi passati pregiudizi sulle donne nere e della loro radice nell'ideologia del sistema. Egli voleva che anche gli altri uomini neri, come lui ancora disorientati, imparassero a capire il loro errore attraverso l'autocritica» (A. Davis, *Alcune note sul ruolo della donna nera nella comunità degli schiavi*, in A. D. Gordon, M. J. Buhle, N. E. Schrom, A. Davis, *Donne bianche e donne nere nell'America dell'uomo bianco*, cit., p. 144).

100 b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, cit., pp. 44-46.

Con questo scopo, quindi, sono sorte le prime organizzazioni femministe nere, che saranno presentate nel prossimo capitolo. Esse non intendevano né lottare esclusivamente sul fronte dell'emancipazione femminile, né esclusivamente per la liberazione della loro razza. Il loro corpo, nero, di donna e testimone di un passato di sfruttamento sessuale ed economico, rendeva evidente l'intersezione tra questi caratteri.

Il loro corpo urlava con forza che l'emancipazione dei neri, delle donne e dei lavoratori, sarebbe stata raggiunta solamente quando questi fossero stati in grado di assumere sulle loro persone lo sguardo delle donne nere, e fossero stati in grado di vedere che le loro oppressioni provenivano da un'unica fonte, contro la quale le loro lotte, unite, avrebbero dovuto dirigersi.

CAPITOLO 3

ANALISI DELLE PRIME ESPRESSIONI ORGANIZZATIVE DEL "BLACK FEMINISM" E LORO COSTRUZIONE TEORICA

«The reason racism is a feminist issue is easily explained by the inherent definition of feminism. Feminism is the political theory and practice to free all women: women of color, working-class women, poor women, physically challenged women, lesbians, old women - as well as white economically privileged heterosexual women. Anything less than this is not feminism, but merely female self-aggrandizement.»¹

Barbara Smith, *Racism and Women's Studies*

Le vicende finora riportate sono indicative della peculiarità dell'esperienza femminile afroamericana. Il passato di schiavitù che caratterizza la storia delle donne nere statunitensi, il sessismo, il razzismo e il tentativo di de-umanizzazione di cui sono vittime, sono stati portatori, oltre che di enorme sofferenza e miseria, anche di una grandissima carica rivoluzionaria di resistenza e di consapevolezza dell'oppressione.

Si è parlato della resistenza delle donne afroamericane contro il sistema che voleva annientare la loro popolazione e la loro cultura. Si è parlato dell'impegno individuale di queste donne rivolto a mantenere viva la fiamma della dignità umana in loro stesse, nei loro uomini e nei loro figli, del loro sforzo per conservare le tradizioni e la cultura della loro comunità. Si è pure accennato alle prime forme di associazionismo femminile nero che caratterizzarono la fine del XIX secolo.

È nostra intenzione, ora presentare le prime organizzazioni indipendenti formate da femministe nere che sorsero negli anni '70 del '900 in risposta alle esigenze di emancipazione e di riconoscimento che premevano sulle donne afroamericane in un momento storico di contestazione, caratterizzato dalle lotte degli oppressi per l'acquisizione dei diritti civili e della libertà. Zittite ed escluse dal movimento di liberazione nero, composto principalmente da uomini e fortemente sessista nelle sue espressioni più nazionalistiche, ed emarginate dalle femministe bianche, le donne afroamericane diedero vita ad organizzazioni indipendenti, nere e femministe, che potessero essere rappresentative delle loro esperienze, fondate sull'intersezionalità delle oppressioni che si trovavano

¹ La citazione è tratta da *Racism and Women's Studies*, il discorso tenuto da Barbara Smith in conclusione della prima conferenza della *National Women's Studies Association* (NWSA), nel 1979. Il testo in pdf si può trovare al sito: http://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2013/01/Racism_Womens_Studies_Barbara_Smith.pdf

quotidianamente a vivere.

Saranno presentate, quindi, le prime tre espressioni organizzative che mirarono ad unire le donne afroamericane attorno a temi che fossero simultaneamente femministi e anti-razzisti e che, attraverso la sistematizzazione delle loro teorie, delle loro posizioni e delle loro pratiche, getteranno le basi per l'affermazione del Black Feminism come nuovo filone di pensiero.

Verranno esposte le motivazioni, le teorie e le pratiche che caratterizzarono queste organizzazioni., iniziando dalla *Third World Women's Alliance*, fondata a New York nel 1970, si passerà alla *National Black Feminist Organization*, sorta sempre a New York nel 1973, fino ad arrivare al *Combahee River Collective*, sviluppatosi a Boston nel 1974.

3.1. The Third World Women's Alliance

La prima importante associazione statunitense formata da donne non-bianche è la *Third World Women's Alliance* (TWWA), fondata nel 1970² a New York.

Le radici di questa organizzazione affondano nel *Black Women's Caucus* (BWC), sorto all'interno dello *Student Non-Violent Coordinating Committee* (SNCC) con l'obiettivo di sfidare e combattere il sessismo dilagante nel movimento di liberazione dei neri. Il BWC si sviluppò poi nel *Black Women's Liberation Committee*, fino a formare un'organizzazione completamente indipendente dallo SNCC che assunse il nome di *Black Women's Alliance* (BWA). Quando poi, nell'estate del 1970, due donne portoricane attiviste del movimento per l'indipendenza di Puerto Rico fecero richiesta per entrare nella *Black Women's Alliance*, nell'organizzazione si aprì un grande dibattito. Alcune donne, infatti, sostenevano l'assoluta specificità e particolarità della situazione delle donne afroamericane e non ammettevano la comparazione dell'esperienza femminile afroamericana con quella delle altre donne di colore, ritenendo fosse meglio rifiutare l'ammissione di donne non-nere; mentre altre si dichiaravano favorevoli all'ammissione, sostenendo che anche le altre donne colorate condividevano con le afroamericane la medesima condizione di sfruttamento. Fu questa seconda posizione a prevalere sulla prima e la possibilità di partecipazione all'organizzazione fu ampliata fino ad includere "tutte le sorelle del terzo mondo". Dalla *Black Women's Alliance* si passò così alla *Third World Women's Alliance*³.

2 Per le note storiche generali si veda Women of Color Resource Center, *Inventory to the Third World Women's Alliance Papers*; il testo in pdf è reperibile al sito: http://www.davenportsharon.net/web_documents/twwa_findingaid.pdf

3 Cfr. S. Torneri, *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*; il testo in pdf è preso dal sito: <http://aula-c.noblogs.org/gallery/399/Tra%20femminismo%20e%20black%20power:%20nascita%20della%20soggettivit%C3%A0%20femminista%20nera%20-%20Silvia%20Torneri.pdf>, p. 36.

Per comprendere meglio la significatività di questo allargamento prospettico, che coinvolge tutte le donne del Terzo Mondo presenti sul suolo statunitense, Silvia Torneri specifica che:

«Per “Terzo Mondo” *all'interno* degli Stati Uniti si intendevano i discendenti di popolazioni provenienti da Africa, Asia e America Latina: afroamericani, portoricani, chicani, latinos, asiatici, nativi americani ed eschimesi. Venivano quindi tracciate delle linee di continuità tra l'esperienza storica delle popolazioni del Terzo Mondo e quella della gente di colore negli Stati Uniti, come spesso succedeva all'interno dei discorsi che impegnavano l'era del Black Power.

In quest'ottica il confine coloniale si spostava all'interno degli Stati Uniti d'America stratificandone la popolazione in una maniera ben precisa, mentre razzismo americano e colonialismo europeo si rivelavano essere le due facce di una stessa medaglia e i neri americani solidarizzavano con le lotte anticoloniali di tutto il mondo.»⁴

La TWWA si proponeva di unire tutte le donne colorate intorno a linee anti-imperialiste, anti-sessiste, anti-razziste e anti-classiste. Sulla base dell'intersezionalità delle oppressioni di genere, razza e classe esperita dalle donne colorate, infatti, l'alleanza si rivelava capace di riconoscere i nessi ideologici fra il capitalismo, il colonialismo, il razzismo e il sessismo, mostrandoli come sistemi interconnessi di dominio.

L'alleanza ricorse a diverse strategie per diffondere le proprie riflessioni e per contrastare il molteplice sfruttamento di cui le donne colorate erano vittima. Queste femministe promossero una catena di solidarietà fondata sui bisogni culturali specifici e la diffusione di un'educazione politica; misero in atto una campagna di controinformazione, attraverso la diffusione di informazioni e di notizie alternative al pensiero egemone; e si resero partecipi di un attivismo politico rivoluzionario.

Il punto di partenza di ogni loro teoria e di ogni loro azione restava, comunque, l'esperienza. Da questo derivò una massiccia politicizzazione di alcune sfere della vita quotidiana che restavano abitualmente escluse dall'azione politica radicale; insomma «esperienze e problemi molto personali diventavano materia di discussione e venivano vissuti come un'esperienza politica condivisa»⁵.

Attraverso *Triple Jeopardy*, il giornale dell'Alleanza, ad esempio, si informava il pubblico sui diritti umani e sulle problematiche di giustizia sociale che coinvolgevano le donne di colore sia a livello nazionale sia internazionale; questioni, queste, giudicate di fondamentale importanza per la

4 *Ivi*, pp. 36-37.

5 *Ivi*, p. 35.

liberazione di tutti coloro in qualche modo oppressi dal sistema egemone.

Accanto alla presentazione di questi temi si trovavano anche sezioni del giornale dedicate a pratiche di vita quotidiana, volte ad incrementare l'indipendenza delle donne in tutte le sfere di azione che si intendeva aprire loro:

«[...] si potevano trovare sezioni che si occupavano di pratiche molto concrete, per esempio come imparare a cambiare un fusibile o una ruota della macchina, pratiche considerate importanti non solo al fine di raggiungere una maggiore autonomia personale, ma anche per accrescere la percezione dei propri diritti e delle proprie responsabilità come rivoluzionarie.»⁶

Non si trattava, però, solamente della diffusione di nozioni e di pratiche tradizionalmente ritenute d'appannaggio maschile. *Triple Jeopardy* pubblicava anche articoli informativi sull'apparato riproduttivo femminile, facendo opera di educazione sessuale ed accrescendo il potere decisionale di molte donne anche in ambito sessuale. Sempre Torneri scrive che:

«Articoli informativi dell'apparato riproduttivo femminile venivano pubblicati con lo scopo di colmare il vuoto di conoscenza che le donne avevano del proprio corpo, e così iniziare a sconfiggere l'ignoranza che le aveva tenute in uno stato di subordinazione per così tanto tempo. Si tratta di temi che venivano affrontati e ritenuto di fondamentale importanza anche da parte delle femministe bianche, però inserirli all'interno di dinamiche di razza e classe oltre che di genere, dava a questi strumenti di conoscenza una portata rivoluzionaria ben più ampia. Essere in grado di cavarsela da sole non era un obiettivo fine a se stesso, ma significava per le donne nere di cui stiamo parlando acquisire una maggiore possibilità di entrare a pieno titolo nelle lotte per il miglioramento delle condizioni di vita della propria comunità.»⁷

Nel 1971 Cheryl Johnson, membro della TWWA, si spostò verso la *San Francisco Bay* e iniziò a gettare le fondamenta per aprire una sede dell'Alleanza sulla *West Coast* statunitense. Il primo incontro organizzato dalla nuova *West Coast TWWA* si tenne il 25 settembre 1971. A questo seguirono, come era d'uso per le organizzazioni femministe, una serie di appuntamenti di

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

consciousness-raising sessions che includevano discussioni su problematiche educative e politiche, proiezioni di film riguardanti le lotte di liberazione di paesi “in via di sviluppo”, nutrizione infantile, ecc.

La *Third World Women's Alliance* fu attiva anche attraverso collaborazioni con molti movimenti rivoluzionari della scena nazionale ed internazionale. Già nel primo incontro del 25 settembre 1971 possiamo trovare, ad esempio, la presenza di alcuni membri della *Venceremos Brigade*, un'organizzazione politica internazionale fondata nel 1969 dai membri dello *Students of a Democratic Society* e operante a Cuba. La TWWA sostenne attivamente la loro causa e alcune donne dell'alleanza si unirono al lavoro che le brigate stavano svolgendo sull'Isola.

Oltre alla *Venceremos Brigade*, l'Alleanza si unì al *United Farm Workers' Agbayani Work Brigade* e al *Katipunan ng mga Demokratikong Pilipino (Union of Democratic Filipinos)*, movimenti per la costruzione di un villaggio per contadini pensionati a Delano, in California. Organizzò e supportò, inoltre, dimostrazioni pubbliche in sostegno di lotte politiche nazionali ed internazionali: manifestò contro la guerra del Vietnam, in sostegno delle lotte di liberazione africane, per richiedere una riforma carceraria e la liberazione di alcune prigioniere politiche (ad esempio appoggiarono il *Lotita Lebrón Defense Committee* e l'*Angela Davis Defense Committee*) e si unirono allo sciopero dei *Farah Factory Workers*⁸.

Nel 1973 la *TWWA-Bay Area* divenne una sezione della *TWWA-National*, e creò un *International Women's Day Committee*, con l'intento di combinare il divertimento e l'educazione:

«in solidarity with women workers and political activist nationally and internationally, International Women's Day, brought together women of color in an annual community celebration. A popular event, the IWDC proposed to raise awareness of racialized, gendered, and classed exploitation of women workers by global capitalism.»⁹

Il primo appuntamento dell'IDW, in cui si mescolarono proiezioni di film sulla giustizia sociale, giochi, poesie, musica e danza, si tenne nel marzo del 1974 e l'evento continuò fino al 1980.

Una fra le questioni più importanti che la *Third World Women's Alliance* si trovò a fronteggiare fu senza dubbio, come leggeremo anche nel Manifesto dell'organizzazione, quella dei diritti riproduttivi e degli effetti perversi che la politica del controllo delle nascite, così come veniva svolta

8 Nel 1972 a El Paso, 4000 lavoratori della *Farah Manufacturing Company* indissero uno sciopero per ottenere il diritto di essere rappresentati da un'organizzazione sindacale. I scioperanti erano principalmente di nazionalità ispanica e l'85% di loro erano donne.

9 Women of Color Resource Center, *Inventory to the Third World Women's Alliance Papers*, cit.

negli Stati Uniti fino a quel tempo, aveva sulle donne, soprattutto quelle non-bianche. La pratica della sterilizzazione forzata a cui le donne colorate e povere - in particolar modo le portoricane - erano sottoposte, rappresentava una piaga per una larga fetta della popolazione, spesso incapace di rivendicare i propri diritti. Si trattava di vere e proprie torture, nelle quali veniva confuso il legittimo diritto delle donne di decidere della propria maternità con la pratica eugenetica del controllo delle nascite, usata allo scopo di “purgare” la nazione di quelle categorie di persone che, a causa del tessuto sociale in cui erano inserite e relegate, erano più propense alla delinquenza: i poveri e i non-bianchi.

Nel 1978 alcuni membri dell'Alleanza - fra cui Vicki Alexander e Barbara Morita - si adoperarono per formare la *Coalition to Fight Infant Mortality* (CFIM), sorta in risposta al fatto che l'*East Oakland* registrava il più alto tasso di mortalità infantile della nazione. La CFIM intendeva diffondere al pubblico la situazione di incuria nella quale le donne povere e le lavoratrici, spesso prevalentemente non-bianche, si trovavano costrette a vivere la maternità, senza assistenza medica e cure pre-natali e combatteva per ottenere un miglioramento delle condizioni di salute delle madri e dei bambini.

Questa fu una delle ultime battaglie per cui la Third World Women's Alliance lottò. Nel 1980, infatti, l'Alleanza visse una crisi interna di identificazione politica e passò dall'essere un'organizzazione che mirava ad unire tutte le donne di colore ad un'organizzazione inclusiva delle sole donne Euro-Americane, l'*Alliance Against Women's Oppression* (AAWO).

Preme specificare un aspetto che caratterizzò la *Third World Women' Alliance*, ovvero la sua posizione rispetto al tema dell'omosessualità:

«in 1972, the core group of the TWWA was challenged during consciousness-raising sessions to develop political positions on homosexuality [...]. At the time, the core group determined that a political position on homosexuality was not a priority for the TWWA; consequently, some lesbians of color stopped coming to meetings. Thus, the New York TWWA's political line acknowledging the oppression of homosexuals was “lost” because of prevailing attitudes, even among progressive organizations, that characterized homosexuality as a white, bourgeois problem.»¹⁰

La questione del riconoscimento o meno dell'importanza della situazione omosessuale riveste un ruolo molto importante all'interno delle organizzazioni femministe dei primi anni '70, soprattutto in

10 Women of Color Resource Center, *Inventory to the Third World Women's Alliance Papers*, cit.

quelle delle donne nere. È una problematica delicata perché, come si può leggere nell'intervista rilasciata da bell hooks a Maria Nadotti, da una parte si trovava la necessità di separare il femminismo dal lesbismo, onde evitare che si cedeva alla tentazione di dipingere tutte le femministe come lesbiche caratterizzandole attraverso un odio presunto verso tutto ciò che era maschio, odio che le avrebbe portate a preferire le donne in ogni ambito, anche in quello sessuale¹¹; d'altra parte, però, le donne colorate dovevano riconoscere che, fra le bianche, le lesbiche furono le prime a contribuire al risveglio della coscienza nera ed ad assumere lo sguardo delle donne colorate sulle proprie persone. bell hooks afferma:

«Penso che le lesbiche bianche conoscessero per esperienza diretta la realtà della differenza. Ecco perché, quando noi nere abbiamo cominciato a dire che le donne non sono tutte uguali, loro sono state molto più pronte a ammetterlo di tante eterosessuali bianche che cercavano ancora di dire: “ma siamo tutte donne!”.

Le lesbiche bianche stavano cercando di dire alle eterosessuali: “guardate che tra il vostro modo di percepire il mondo e il nostro, tra il vostro modo di vivere e il nostro, la differenza c'è ed è grande”. Da parte delle eterosessuali c'era un'enorme riluttanza a riconoscerlo, si preferiva rimanere aggrappate alla nozione sentimentale dell'esperienza comune, dell'assoluta identità tra donne.»¹²

Insomma, la decisione di tagliar fuori dall'agenda politica della TWWA la questione omosessuale non è assolutamente da considerarsi di secondaria importanza per la costituzione di un'unità fra le donne del Terzo Mondo e, vedremo, sarà fondamentale per la creazione di nuovi gruppi femministi al contempo neri e lesbici.

The Black Women's Manifesto

Nel 1971 la *Third World Women' Alliance* distribuì un pamphlet esplicativo delle proprie teorie e dei propri intenti. L'opera si intitola *Black Women's Manifesto*¹³ e, oltre all'introduzione firmata da

11 «Per me era importante che le eterosessuali potessero affermare che il femminismo non coincide con il lesbismo, che non ne è un sinonimo. Non lo facevo per svalutare la scelta lesbica, ma semplicemente per evitare che il movimento femminista venisse visto come qualcosa che riguardava solo le donne che amano sessualmente le donne. [...] c'è stata un'epoca in cui eravamo di fronte a una specie di aut aut: o si ammetteva che la scelta lesbica era l'unica veramente femminista oppure si accettava l'idea che si poteva benissimo essere femministe, indipendentemente dalle persone con cui si andava a letto.» (M. Nadotti, *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, La Tartaruga, Milano, 1998, pp. 59-60)

12 *Ivi*, p. 63.

13 *Third World Women's Alliance, Black Women's Manifesto*, New York, 1971. L'opera non è pubblicata ma in Internet è possibile trovare la scannerizzazione del pamphlet originale, scritto a macchina da scrivere, al sito:

Gayle Lynch, contiene quattro saggi di altrettante femministe afroamericane attive prima nei movimenti femministi interni allo SNCC e poi nella TWWA: *For Sadie and Maude* di Eleanor Holmes Norton¹⁴; *Black Women and the Struggle for Liberation* di Maxine Williams¹⁵; *Double Jeopardy: to Be Black and Female* di Frances Beal¹⁶ (che abbiamo già incontrato nel secondo capitolo) ed infine *The Black Movement and Women's Liberation* di Linda La Rue¹⁷.

Si deve sottolineare che nel *Manifesto* viene individuata un'unica forza alla base di tutte le forme di oppressione e di disuguaglianza: i rapporti capitalistici nelle loro declinazioni economiche e sociali. Ciò che accumulava le diverse esperienze di vita delle donne colorate americane - portoricane, asiatiche, latinoamericane, afroamericane che fossero - era, infatti, la costante espropriazione di forza lavoro e di coscienza identitaria a cui venivano sottoposte quotidianamente. Le loro storie, le loro esperienze e i loro corpi, nonostante la loro innegabile diversità, erano simili perché sottoposte al medesimo processo di colonizzazione operato dal patriarcato suprematista bianco, che mirava all'accrescimento della propria ricchezza attraverso la loro spogliazione.

Non è certo un caso che fin dalle prime battute dell'introduzione del *Manifesto*, dalle quali emergono le questioni attorno cui la TWWA è andata formandosi, venga immediatamente postulata l'intersezione fra il razzismo, il sessismo e il classismo nella loro essenza: il mantenimento della gerarchia capitalista. Gayle Lynch, infatti, apre il *Manifesto* della *Third World Women's Alliance* con queste parole:

«Racism and capitalism have trampled the potential of black people in this country and thwarted their self-determination. Initially the physical characteristics of those of African descent were used to fit blacks into the lowest niche in the capitalist hierarchy - that of maintenance. Therefore, black women and men of today must not encourage division by extending physical characteristics to serve

http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlmms01009/

- 14 E. H. Norton è una politica ed attivista statunitense. Eletta fra le file del Partito Democratico nel 1990, assume l'incarico il 3 gennaio 1991 e attualmente è la rappresentante del Distretto di Columbia alla Camera Dei Rappresentanti degli Stati Uniti. Laureata in legge alla Yale University, durante gli anni dei suoi studi si unisce allo SNCC. L'attivismo sociale per il riconoscimento dei diritti umani e la crescente coscienza femminista che l'esperienza nel movimento sviluppò in lei, sono la base su cui Norton costruisce la propria carriera politica.
- 15 M. Williams è un'attivista membro della *New York City Young Socialist Alliance* oltre che, naturalmente, della *Third World Women's Alliance*. L'articolo raccolto nel *Manifesto*, pubblicato per la prima volta in *The Militant* il 3 luglio 1970, è l'elaborazione di un discorso tenuto dall'autrice durante una lezione sulla liberazione delle donne.
- 16 F. Beal è una giornalista ed attivista per i diritti civili. Co-fondatrice del *SNCC's Black Women's Liberation Committee*, è direttrice della *Black Women's Alliance* nel 1970, anno in cui si decide di ammettere all'Alleanza donne colorate non necessariamente afroamericane creando la *Third World Women's Alliance*. Il suo famosissimo saggio *Double Jeopardy*, divenuto uno dei classici del pensiero femminista afroamericano, è apparso per la prima volta in Robin Morgan, *Sisterhood is Powerful: an Anthology of Writings from the Women's Movement*, Randhom House, New York, 1970.
- 17 L. La Rue è una femminista afroamericana laureata in scienze politiche. Il suo *The Black Movement and Women's Liberation* è stato pubblicato in *The Black Scholar*, Vol. I, maggio 1970.

as a criterion for a sexual hierarchy.»¹⁸

Sarà comunque Frances Beal colei che più di tutte attacca il sistema capitalistico, accusandolo, come abbiamo già visto nel corso del secondo capitolo, di aver attentato all'umanità delle popolazioni di colore, ed invocando una resistenza all'oppressione che sia innanzitutto anti-imperialista e, dunque, anti-razzista. L'analisi di Beal, proprio come quella di Lynch, indica subito quale sia il principale nemico da combattere, per poter essere libere come donne e come lavoratrici, indipendentemente dal colore della propria pelle:

«The system of capitalism (and its after birth...racism) under which we all live, has attempted by many devious ways and means to destroy the humanity of all people, and particularly the humanity of black people. This has meant an outrageous assault on every black man, woman and child who reside in the United States.»¹⁹

Fatta questa premessa sul ruolo giocato dal capitalismo nell'analisi teorica delle donne appartenenti alla TWWA, andremo ora ad estrapolare dal *Manifesto* alcune analisi svolte dalle quattro autrici attorno alla peculiarità della condizione d'esistenza delle cosiddette donne statunitensi del “Terzo Mondo” rispetto alla razza, alla classe e al sesso, rivolte alla diffusione dell'idea della possibilità di sviluppare nelle donne non-bianche una coscienza nuova e assolutamente originale rispetto a quella del pensiero egemone.

Innanzitutto, dunque, deve essere evidenziata la specificità dell'esperienza femminile nera. Da qui inizia la riflessione di Eleanor Holmes Norton che, nell'apertura del suo scritto, afferma: «Some subjects are so complex, so unyielding of facile insight, that it will not do to think about them in the ordinary way. Black women - their lot and their future - is for me such a subject»²⁰. Norton porta l'esempio della vita di due sorelle nere, Sadie e Maudie, protagoniste di una ballata di Gwendolyn Brooks²¹ che, nella diversità delle loro esperienze e possibilità, vengono prese a modello della condizione delle donne colorate. Sadie e Maudie hanno fatto esperienze di vita diverse: la prima è madre di due figli nati fuori dal matrimonio, mentre la seconda è riuscita a frequentare il college e a studiare. Norton, però, sostiene che:

18 G. Lynch, *Introduction*, in Third World Women's Alliance, *Black Women's Manifesto*, cit.

19 F. Beal, *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, in Third World Women's Alliance, *Black Women's Manifesto*, cit., p. 19.

20 E. H. Norton, *For Sadie and Maude*, in Third World Women's Alliance, *Black Women's Manifesto*, cit., p. 1.

21 Cfr. G. Brooks, *Sadie and Maude*, in *Selected Poems*, Harper & Row, New York, 1963; citato in E. H. Norton, *For Sadie and Maude*, cit., p. 1.

«The difference in the lives of these two women cannot conceal the over-riding problem they share loneliness, life lacking in the chance to develop a relationship with a man or satisfactory family relationships. The complexities of the problem facing black women begin to unfold. Not only must we work out an unoppressive relationship with our men; we must - we can at last - establish a relationship with them *de novo*.»²²

Insomma, l'esperienza delle donne nere, l'abbiamo detto più volte, è quella dell'oppressione multipla scaturita dall'intreccio delle categorie di razza, sesso e classe. Il *Black Women's Manifesto* - quindi la *Third Women's Alliance* che parla attraverso di esso - si propone di presentare alcune delle declinazioni che l'intersezionalità delle relazioni di potere ha assunto nella vita e nella presentazione delle donne colorate statunitensi, e la loro implicazione nel rapporto di queste ultime con i movimenti di liberazione dei neri e delle donne.

Fra i temi presentati troviamo, ad esempio, quello della creazione del mito del matriarcato nero e delle conseguenze che la sua assimilazione da parte della popolazione nera ha comportato per il ruolo delle donne nel *Black Power Movement*. Non si deve trascurare il fatto che i movimenti femministi neri sorsero proprio come reazione all'emarginazione vissuta dalle donne all'interno dei movimenti di liberazione. La ricerca dei moventi della loro esclusione, dunque, era fra i loro principali obiettivi, in modo da poter convincere i loro fratelli della controproduenza di tali ideologie nazionaliste e sciovinistiche, ricalcate sullo stesso modello di pensiero occidentale che cercavano di combattere.

La posizione assunta da Frances Beal in *Double Jeopardy* riguardo al mito del matriarcato nero e all'adozione da parte dei neri dei modelli di femminilità e mascolinità bianchi, è già stata presentata nel capitolo precedente e non si vuol ripeterla. Si vuole sottolineare piuttosto la preminenza che questo tema riveste anche negli altri tre scritti presenti nel *Manifesto*, nei quali non solo viene sottoposto a critica il mito, ma viene posto anche l'accento sulla necessità di una ridefinizione dei ruoli sessuali all'interno della famiglia, per poi poterli applicare anche alla società.

La presentazione e l'analisi del mito del matriarcato apre il lavoro di Maxine Williams. L'autrice riporta le affermazioni contenute nel rapporto del 1965, *The Negro family: The Case for National Action*²³ che, come si è già visto precedentemente, ufficializza la teoria del matriarcato nero. Dal testo emerge come la sua creazione sia stata studiata "a tavolino" al fine di trovare un capro

22 E. H. Norton, *For Sadie and Maude*, cit., p. 2; il corsivo è dell'autrice.

23 Office of Planning Research, US Department of Labor, *The Negro Family: The Case of National Action* (Marzo 1965); disponibile on-line al sito: <http://www.dol.gov/dol/aboutdol/history/webid-meynihan.htm>

espiatorio per la miserevole condizione delle persone economicamente e socialmente più degradate degli Stati Uniti, in modo che il patriarcato suprematista bianco, unico e vero responsabile di questa situazione, ne risultasse innocente. La soluzione proposta dai sostenitori del mito, inoltre, è quella di introdurre all'interno delle famiglie nere la struttura patriarcale attorno cui si è sviluppata la famiglia e la società statunitense (nonostante quest'ultima stesse dando non pochi problemi all'ordine pubblico nazionale, attraverso la sollevazione delle donne bianche che, forse, non erano molto d'accordo con la presentazione del patriarcato offerta dalla loro controparte maschile). Maxine Williams sostiene infatti che:

«In the early part of the sixties, social scientists became more and more interested in the family structure of Blacks. Unemployment and so-called crime among Blacks was increasing, and some of these "scientists" decided that the problems of the Black community were caused by the family pattern among Black people. Since Blacks were deviating from the "norm" - more female heads of households, higher unemployment, more school "dropouts" - these pseudo-scientists claimed that the way to solve these problems was to build up a more stable Black family in accord with the American patriarchal pattern.»²⁴

È a causa di questa rappresentazione artefatta e mistificatoria delle donne nere che i loro fratelli, impegnati nella lotta per la liberazione del loro popolo, erano portati a considerare la loro battaglia come una ri-affermazione della virilità perduta. Gli uomini neri, nel loro tentativo di combattere l'oppressore e di distanziarsi dall'ideologia che affermava la loro inferiorità per poterli sfruttare sempre di più, si trovavano paradossalmente ad abbracciare la posizione del loro aguzzino per quel che riguardava la definizione di mascolinità e di femminilità. Finché questo fosse stato il comportamento degli uomini neri, finché questi ultimi non si fossero accorti del freno che l'adozione dell'ideologia sessista portava alla loro rivoluzione, e non si fossero accorti che sessismo, razzismo e classismo erano tre facce dello stesso dominio, la loro lotta non sarebbe stata completa e sarebbe risultata inefficace. Non si poteva lottare solo per la liberazione della metà maschile dei popoli oppressi, continuando a mantenere le donne nella loro condizione di inferiorità; così come non si poteva lottare solamente per l'emancipazione femminile, trascurando o perpetuando l'oppressione razziale o economica. Come nota E. H. Norton:

24 M. Williams, *Black Women and the Struggle for Liberation*, in Third World Women's Alliance, *Black Women's Manifesto*, cit., p. 9.

«Still the stereotypic image of matriarchy has basic appeal to some black men who, in their frustration may not see immediately the counter-revolutionary nature of such a battle cry. To allow the white oppressor to share the burden of his responsibility with the black woman is madness. It is comparable to black people blaming Puerto Ricans for competing with them for jobs, thus relieving the government of the pressures it must have to fulfill its duty to provide full employment. Surely, after hundreds of years black men realize that imprecision in detecting the Enemy is an inexcusable fault in a revolution.»²⁵

I neri statunitensi - e le altre popolazioni escluse o sfruttate dalla società patriarcale e capitalista bianca - dovevano rendersi conto della pericolosità per la loro lotta di emancipazione dell'adozione del pensiero occidentale per quel che concerneva le relazioni di potere interne alla loro comunità di appartenenza.

I dominati, per dare più forza all'efficacia delle proprie lotte, dovevano prendere coscienza di sé e costruire una soggettività propria ed indipendente dalle influenze dei dominatori, partendo dalla consapevolezza della propria condizione e assumendo quindi, come direbbe bell hooks, uno sguardo che dal margine potesse ri-pensare il centro. È a questa assunzione del margine come origine della lotta, del pensiero contro-egemone e della resistenza al dominio, che E. H. Norton si riferisce quando afferma:

«We who are black have a chance for something better. Europeans who came to this country struggled to be accepted by it and succeeded. Occasionally they changed America - for the better and for the worse - but mostly they took it as it was, hoping it would change them. Black people imitated this process pitifully, generation after generation, but were just so much oil on all that melting pot water. Today we are close to being true outsiders, no longer desiring to get in on any terms and at any cost. Racial exclusion has borne ironic fruit. We are perhaps the only group that has come to these shores who has ever acquired the chance to consciously avoid total Americanization with its inherent, its rank faults. On the road to equality there is no better place for blacks to detour around American values than in foregoing its example in the treatment of its women and the organization of its family life.»²⁶

25 E. H. Norton, *For Sadie and Maude*, cit., p. 3.

26 *Ivi*, p. 4.

Per questo motivo era necessario che i neri ri-pensassero il modello di unità familiare, in modo da fondarne uno proprio, capace di nutrire e conservare la loro identità culturale e i loro vissuti, e che, attraverso il riconoscimento del ruolo che la donna nera aveva da sempre rivestito nel mantenimento della cultura nera, riuscisse a coinvolgere tutti, donne e uomini che fossero, nella lotta contro l'oppressione. I neri non dovevano quindi limitarsi ad imitare il modello che la società bianca propinava loro, perché finché avessero creduto al mito del matriarcato, al fatto che la lotta politica fosse un'affermazione della virilità di cui le loro donne li privavano, e finché i protagonisti della famiglia nera fossero restati «paper copies acting out the old white family melodrama»²⁷, il loro grido per la libertà sarebbe stato soffocato dalle sofferenze delle loro donne. Nelle ultime battute del proprio saggio, l'autrice lancia un ultimo appello ai propri fratelli e sorelle nere, invitandoli ad assumere sulle loro spalle il compito che, secondo lei, la storia ha affidato loro:

«We who are black are taking up the long-delayed work of family-building at an historic moment in history. [...]

As it is, we have a chance to pioneer in forging new relationships between men and women. We have a chance to make family life a liberating experience instead of the confining experience it more often has been.

We have a chance to free woman and with her the rest of us.»²⁸

L'esclusione delle donne dal *Black Power Movement* è al centro dell'esposizione di Linda La Rue. L'autrice sostiene la necessità della liberazione delle donne nere dal posto che occupavano nella relazione fra “maschio” e “femmina” che veniva adottata dai bianchi come paradigma. Tale posizione è significativa dal momento che afferma l'incompatibilità dei modelli tipici diffusi dalla società bianca con gli obiettivi che si propone la *black liberation*.

Per riuscire a superare il “colonialismo (o capitalismo) sessuale”²⁹ che permeava il Movimento di Liberazione nero, soprattutto nei suoi filoni più nazionalisti, e che sosteneva la naturalità e l'immutabilità della separazione dei ruoli, Linda La Rue propone il modello di *role integration*, e ritiene che la definizione dei ruoli di genere, considerata come storicamente e socialmente determinata, sarebbe quindi ridefinibile e declinabile in modalità diverse, in cui nessuno eserciti un dominio sull'altro³⁰. La Rue afferma che

27 *Ibidem*.

28 *Ivi*, p. 7.

29 Cfr. S. Torneri, *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*; cit., pp. 38-39.

30 Nel corso del secondo capitolo abbiamo visto come l'esperienza delle donne afroamericane fosse stata storicamente caratterizzata dalla confusione dei ruoli di genere socialmente determinati. Le donne afroamericane hanno

«if there is anything to be learned from the current women's lib agitation, it is that roles are not ascribed and inherent, but adopted and interchangeable in every respect except pregnancy, breastfeeding and the system generally employed to bring the two former into existence. Role integration, which I will elaborate upon as the goal and the strength of the black family, is substantially different from the role "usurpation" of men by women.»³¹

Finché non si fosse realizzato quanto l'assunzione dei valori americani (e capitalistici) della superiorità del maschio e dell'inferiorità della femmina avessero influenzato le relazioni reciproche all'interno del *Black Power Movement* e non si fosse assunta la *role integration* come paradigma delle relazioni fra uomo e donna, non si sarebbe potuto comprendere che la naturalizzazione dei rapporti di potere sessualmente determinati aveva giocato un ruolo fondamentale nel perpetuare il razzismo e nel mantenimento dei neri (e di tutte le popolazioni di colore) divisi³².

Un ruolo fondamentale nella creazione del mito del matriarcato nero, su cui si basava gran parte del risentimento provato dagli uomini neri nei confronti delle loro donne, era senza dubbio il fatto che, contrariamente alle donne bianche di classe media, le donne afroamericane fossero state da sempre costrette a lavorare per il sostentamento della famiglia. Il fatto che le famiglie nere non fossero mantenute esclusivamente dal lavoro del padre famiglia, come avveniva in quelle bianche, ma che gran parte della loro sopravvivenza economica gravasse sulle spalle delle donne, frustrava gli uomini afroamericani dato che, sulla base del modello di famiglia patriarcale bianco, significava il fallimento della loro virilità. La spogliazione economica era anche ciò che più accomunava le donne afroamericane con le altre loro sorelle del Terzo Mondo e che aveva reso quindi possibile il loro riconoscimento nella *Third World Women's Alliance*. Non tutte le donne del Terzo Mondo, infatti,

conosciuto il lavoro forzato al pari dei loro uomini, sono state costrette dal sistema capitalista a vendere la propria forza lavoro e il loro ruolo nel focolare domestico non può essere considerato solamente nei termini della remissione domestica, che possono essere, invece, applicati all'esperienza femminile bianca, anzi, fu una caratteristica forma di resistenza alla de-umanizzazione del loro popolo operata dal patriarcato suprematista bianco.

Per cui, il modello di *role integration*, invocato da La Rue, assume un significato nuovo alla luce della consapevolezza dell'esperienza della donna nera. Come nota Silvia Torneri, infatti, secondo questo modello: «la determinazione di "mascolinità" e "femminilità" non deve più essere attribuita ad attività particolari, ma ciascuno deve applicarsi ad apprendere il maggior numero possibile di abilità, poiché è stato anche grazie a questo alternarsi di ruoli che la popolazione nera ha potuto sopravvivere in America.» (*Ivi*, p. 40)

31 L. La Rue, *The Black Movement and Women's Liberation*, in *Third World Women's Alliance, Black Women's Manifesto*, cit., p. 39.

32 «Most, but not all, American relationships are based on some type of "exclusive competition of the superior, and the exclusive competition of the inferior". This means essentially that the poor, the uneducated, the deprived and the minorities of the aforementioned groups, compete among themselves for the same scarce resources and inferior opportunities, while the privileged, middle class, educated, and select white minorities, compete with each other for rather plentiful resources and superior opportunities for prestige and power.» (*Ivi*, p. 42)

vivevano il sessismo dei movimenti di liberazione, e non tutte erano toccate dalla formulazione del mito del matriarcato nero, che rappresentavano questioni più specificatamente afroamericane. Tutte queste donne, però, si ritrovavano nell'intreccio dell'oppressione economica e razziale, nel fatto che le loro esperienze di donne lavoratrici e non-bianche non trovassero adeguata rappresentanza all'interno dei discorsi *mainstream*. Da qui la necessità condivisa della creazione di un discorso teorico e pratico alternativo.

Attorno alla questione del lavoro ci si trovava inevitabilmente, quindi, a costruire teorie proprie, capaci di esprimere la specificità della condizione di queste donne del Terzo Mondo sul suolo statunitense. Il lavoro, infatti, emergeva come differenze fondamentale fra i vissuti di queste donne e quelli della loro controparte bianca. Le femministe bianche e di classe media, che in quegli anni lottavano per poter evadere dalle mura domestiche - e dai ruoli di genere ad esse correlati - e rivendicavano il loro diritto a poter entrare a pieno titolo nel mondo del lavoro, in modo di riuscire ad essere economicamente indipendenti dal marito, dimenticavano che le loro "sorelle" più povere - e spesso colorate - non avevano mai trovato difficoltà alcuna ad inserirsi nel mondo del lavoro, dove erano sfruttate da secoli.

La differenza di classe diventava una questione fondamentale per il raggiungimento di un'emancipazione universale femminile. Non si poteva infatti sostenere, come facevano le femministe bianche, che il primo passo per il raggiungimento della libertà per le donne fosse il loro inserimento nel mercato del lavoro, trascurando di fatto che gran parte delle donne del mondo sia già costretta a lavorare duramente per riuscire a mantenere la propria famiglia con un misero salario. Le donne che non appartenevano alla classe media bianca, economicamente spogliate dal sistema capitalista, difficilmente riuscivano a comprendere come il lavoro potesse significare la libertà.

E. H. Norton sostiene che lo stretto legame che intercorreva fra le donne non-bianche e il lavoro non avesse assolutamente comportato la liberazione delle lavoratrici. È evidente, invece, che queste donne, costrette da spinte economiche e sociali esterne alla loro volontà a provvedere al sostentamento della loro famiglia (condizione da cui trae forza la costruzione del mito del matriarcato, attraverso cui si alimenta la mistificazione delle donne colorate), non fossero affatto delle donne libere. Infatti:

«If some have been forced into roles as providers or, out of the insecurity associated with being a black woman alone, have dared not develop independence, the result is not that black women are today liberated women. For they have been "liberated" only from love, from family life, from meaningful

work, and just as often from the basic comforts and necessities of an ordinary existence. There is neither power nor satisfaction in such a "matriarchy." There is only the bitter knowledge that one is a victim.»³³

La costrizione e lo sfruttamento che le donne non-bianche vivevano nel lavoro, che niente hanno a che vedere con l'emancipazione femminile, vengono affrontati anche nel secondo saggio del Manifesto. M. Williams scrive infatti dell'inserimento delle donne colorate nel mercato del lavoro "libero", sostenendo che la donna nera non avesse mai potuto raggiungere uno stato elevato all'interno della società statunitense:

«The Black woman has never held high status in this society. Under slavery she was mated like cattle and used as a mere breeding instrument. Today, the majority of Black women are still confined to the most menial and lowest paid occupations - domestic and laundry workers, file clerks, counter workers, and other service occupations. These jobs in most cases are not yet unionized.»³⁴

Oltre alle questioni appena affrontate, il grande tema attorno cui gravitava l'azione della *Third World Women's Alliance*, e al quale le autrici del *Manifesto* dedicano la maggior attenzione, è quello dei diritti riproduttivi e del controllo delle nascite. Proprio come la questione del lavoro, le problematiche legate ai diritti riproduttivi contribuirono notevolmente alla formazione di un riconoscimento fra tutte le donne del Terzo Mondo e alla nascita di una organizzazione capace di unire le loro lotte e le loro esperienze. Anche in questo caso, inoltre, queste donne si scontrarono con le istanze presentate dalle donne bianche di classe media, le quali lottavano strenuamente per vedersi riconosciuto il diritto di poter decidere liberamente del proprio corpo e, quindi, della propria maternità. Non è che le donne colorate non ritenessero questo un diritto fondamentale, ma la lotta per l'acquisizione di questi diritti si scontrava con le ferite inferte ai loro corpi attraverso l'applicazione di una politica delirante di *birth control*. Negli Stati Uniti, infatti, ormai da diverse decine di anni era in atto una campagna di sterilizzazione forzata delle donne non-bianche, condotta con lo scopo di controllare lo sviluppo di quelle popolazioni che vivevano ai margini della società e

33 E. H. Norton, *For Sadie and Maude*, cit., p. 3.

34 M. Williams, *Black Women and the Struggle for Liberation*, cit., pp. 13-14.

L'autrice prosegue riportando alcuni dati a sostegno della propria affermazione: «Today, at least 20 percent of Black women are employed as private household workers, and their median income is \$ 1200. These women have the double exploitation of first doing drudgery in someone else's home, and then having to take care of their own households as well. Some are forced to leave their own children without adequate supervision in order to earn money by taking care of someone else's children. Sixty-one percent of Black married women were in the labor force in 1966. Almost one-fourth of Black families are headed by females, double the percentage for whites.» (*Ivi*, p. 14)

versavano in condizioni miserevoli. Questa pratica dichiaratamente eugenetica, che mirava soprattutto al mantenimento della bilancia di potere fra i possidenti e gli sfruttati, fu diretta dal governo degli Stati Uniti d'America non solo verso le popolazioni delle aree "sottosviluppate" del mondo³⁵, ma anche verso le comunità nere (colorate) socialmente più disagiate presenti sul territorio statunitense. La sterilizzazione avveniva attraverso salpingectomia (taglio e legatura delle tube uterine), un'operazione svolta in anestesia totale che, nella maggior parte dei casi, veniva praticata senza il consenso della paziente. Non era raro che queste donne, qualora si dovessero sottoporre ad una qualsiasi operazione chirurgica, uscissero dalla sala operatoria con le tube legate o senza utero, sterilizzate a vita senza che loro avessero potuto scegliere³⁶. Secondo quanto rileva Frances Beal, la salpingectomia era diventata una delle operazioni più diffuse a Puerto Rico: «the Salpingectomy has now become the commonest operation in Puerto Rico, commoner than an appendectomy or a tonsilectomy. It is so widespread that it is referred to simply as "la operacion". *On the Island, 20% of the women between the ages of 15 and 45 have already been sterilized*»³⁷.

Sulla base di tanto successo ottenuto all'estero, gli Stati Uniti si diedero da fare per aprire anche sul proprio territorio delle *Maternity Clinics* altrettanto adeguate alle "necessità" delle donne non-bianche e povere statunitensi:

«And now [...] this method has been imported into the United States. These sterilization clinics are cropping up around the country in the black and Puerto Rican communities. These so-called "Maternity Clinics" specifically outfitted to purge black women or men of their reproductive possibilities, are appearing more and more in hospitals and clinics across the country.»³⁸

Ora si può facilmente comprendere perché le donne del Terzo Mondo si riferissero al *birth control*

35 «The United States has been sponsoring sterilization clinics in non-white countries, especially in India where already some 3 million young men and boys in and around New Delhi have been sterilized in make-shift operating rooms set up by the american peace corps workers. Under these circumstances, it is understandable why certain countries view the Peace Corps not as a benevolent project, not as evidence of america's concern for underdeveloped areas, but rather as a threat to their very existence. This program could more aptly be named the "Death Corps."» (F. Beal, *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, cit., p. 26)

36 Come si legge in F. Beal: «Front Royal, Virginia has one such "Maternity Clinic" in Warren Memorial Hospital. The tactics used in the clinic in Fauquier County, Virginia, where poor and helpless black mothers and young girls are pressured into undergoing sterilization are certainly not confined to that clinic alone.

Threatened with the cut-off of relief funds, some black welfare women have been forced to accept this sterilization procedure in exchange for a continuation of welfare benefits. Mt. Sinai Hospital in New York City performs these operations on many of its ward patients whenever it can convince the women to undergo this surgery. Mississippi and some of the other Southern states are notorious for this act. Black women are often afraid to permit any kind of necessary surgery because they know from bitter experience that they are more likely than not to come out of the hospital without their insides. (Both Salpingectomies S, Hysterectomies are performed.)» (*Ivi*, pp. 27-28)

37 *Ivi*, p. 27; il corsivo è dell'autrice.

38 *Ibidem*.

come a un “genocidio chirurgico”, per usare le parole di Beal, considerandolo nient'altro che un tentativo di eliminare le popolazioni del Terzo Mondo. D'altra parte negli Stati Uniti non si fece nulla per nascondere lo stampo eugenetico delle pratiche del controllo delle nascite, applicate ai corpi delle donne di colore. Sorsero anche numerose associazioni per diffondere l'idea che la sterilizzazione delle fette di popolazione socialmente più deboli fosse la soluzione ideale per il diffuso degrado morale e sociale; una su tutte fu la *Association for Voluntary Sterilization and The Human Betterment*, che aveva il suo quartier generale a New York.

I corpi delle donne di colore, però, non soffrirono solamente a causa della sterilizzazione forzata. Per loro anche la pillola anticoncezionale che, almeno sulla carta, sarebbe dovuta essere La Soluzione al problema delle gravidanze indesiderate per tutte le donne del mondo, dando loro la possibilità di poter riuscire ad evitare il ricorso a metodi chirurgici permanenti ed invasivi, si rivelò una fonte di dolore. Questa pillola, infatti, prima di poter essere distribuita sul mercato delle donne bianche occidentali, fu perfezionata attraverso esperimenti condotti sulle donne portoricane:

«Puerto Rico has long been used by the colonialist exploiter, the United States, as a huge experiemental laboratory for medical research before allowing certain practices to be imported and used here. When the birth control pill was first being perfected, it was tried out on Puerto Rican women and selected black women (poor), using them like Guinea pigs, to evaluate its effect and its efficiency.»³⁹

La questione sollevata nel Manifesto, quindi, resta il diritto delle donne di controllare i loro corpi. A differenza delle donne bianche che lottavano per poter scegliere se e quando avere figli, però, le donne della *Third World Women's Alliance* dovettero lottare anche per vedersi riconosciuto il diritto di poter essere madri. Come afferma Maxine Williams:

«Enforced motherhood is a form of male supremacy; it is reactionary and brutal. During slavery, the plantation masters forced motherhood on Black women in order to enrich their plantations with more human labor. It is women who must decide whether they wish to have children or not. Women must have the right to control their own bodies. And this means that we must also speak out against forced, sterilization and against compelling welfare mothers to accept contraceptive methods against their will.»⁴⁰

39 *Ibidem*.

40 M. Williams, *Black Women and the Struggle for Liberation*, cit., pp. 15-16.

Quanto detto da Williams viene ribadito anche da Frances Beal, in conclusione della sezione dedicata a quella che chiama *bedroom politics*, aggiungendo che solamente quando le donne nere saranno liberate da tutte le forze coercitive che le circondano e potranno finalmente unirsi alla rivoluzione, sarà possibile parlare di emancipazione per tutti gli oppressi, e si potrà fondare un “mondo nuovo”.

«The lack of the availability of safe birth control methods, the forced sterilization practices and the inability to obtain legal abortions are all symptoms of a decadent society that jeopardizes the health of black women (and thereby the entire black race) in its attempts to control the very life processes of human beings. This repressive control of black women is symptomatic of a society that believes it has the right to bring political factors into the privacy of the bedchamber. The elimination of these horrendous conditions will free black women for full participation in the revolution, and thereafter, in the building of the new society.»⁴¹

Questo è l'obiettivo della *Third World Women's Alliance*. Le donne che ne facevano parte, contrariamente a quel che accadeva nel *Black Power Movement* e nei movimenti femministi bianchi, non miravano esclusivamente alla loro emancipazione. Esse, a causa della loro esperienza di donne sfruttate sessualmente ed economicamente, emarginate ed attaccate a causa della loro pelle non potevano permettersi di scegliere uno solo di questi fronti di oppressione contro cui combattere, dovevano lottare contro tutti e tre, simultaneamente, se volevano essere effettivamente libere. Lottare per la loro libertà significava quindi, inevitabilmente, lottare per quella di tutti gli oppressi, donne, colorati e lavoratori che fossero. Come sostiene Maxine Williams, questo è proprio il motivo per cui la *Third World Women's Alliance* si è formata:

«We felt there was a need for a revolutionary Black women's movement that spoke to the oppression of Black women as Blacks, as workers, as women. [...] Many Black women realize it will take both men and women to wage an effective struggle. However, this does not negate the necessity of women building our own movement because we must build our struggle now and continue it after the revolution if we are to achieve real emancipation.

41 F. Beal, *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, cit., p. 29. Per avere un'idea del “mondo nuovo” auspicato dall'autrice e della carica rivoluzionaria della sua idea, si rimanda alla lettura del capitolo conclusivo di *Double Jeopardy*, dal titolo *The New World*.

When the Third World woman begins to recognize the depth of her oppression, she will move to form alliances with all revolutionary forces available and settle for nothing less than complete destruction of this racist, capitalist, male-dominated system.»⁴²

3.2. The National Black Feminist Organization

La *National Black Feminist Organization* (NBFO) fu fondata nel 1973 a New York, e rimase operativa fino al 1977 con l'obiettivo di rappresentare le istanze delle donne nere che restavano inespresse tanto nel movimento per i diritti civili nero, quanto in quello per la liberazione delle donne bianche e di classe media.

L'idea della creazione di un'organizzazione che riuscisse ad unire le femministe nere, emerse nel maggio del 1973, quando le attiviste Florynce (Flo) Kennedy⁴³, Margaret Sloan⁴⁴ e la scrittrice Doris Wright convocarono in una riunione alcune femministe, così da poter discutere le esperienze delle donne afroamericane in rapporto al razzismo interno al movimento di liberazione femminile bianco e il significato della specifica condizione delle donne nere e femministe. Il 30 novembre 1973 a New York, durante la *Eastern Regional Conference*, la *National Black Feminist Organization* fu ufficialmente fondata. Fra i presenti si contavano Shirley Chisholm⁴⁵, Alice Walker, Eleanor Holmes Norton, e le già citate Flo Kennedy e Margaret Sloan (prima e unica presidentessa della NBFO). La *National Black Feminist Organization*, a differenza della *Third World Women's Alliance*, oltre a dichiararsi apertamente anti-razzista, anti-sessista e anti-classista, accolse anche la causa omosessuale, impegnandosi a combattere contro l'omofobia dilagante sia nella comunità bianca sia in quella nera. Mentre, infatti, la TWWA, abbiamo visto, aveva preso la decisione di trascurare la questione dell'omosessualità preferendo concentrare la propria attenzione sulle altre fonti di oppressione, nella NBFO la difesa dell'omosessualità diventava un fattore fondante. Proprio perché non si poteva pensare di trascurare nemmeno un solo fattore che contribuiva all'oppressione

42 M. Williams, *Black Women and the Struggle for Liberation*, cit., pp. 17-18.

43 Florynce (Flo) Kennedy (1916-2000) era un'avvocata afroamericana. Impegnata nelle cause per la liberazione dei neri e delle donne, fu rappresentante legale delle *Black Panthers* e membro della *National Organization for Women* fino al 1970. Perfettamente consapevole della multifocalità dell'oppressione delle donne afroamericane, sostenne la necessità di una lotta che si dirigesse verso tutti gli assi da cui proveniva la dominazione, che unisse, quindi, le questioni della razza, del sesso e della classe.

44 Margaret Sloan-Hunter (1947-2004) era un'attivista, femminista, lesbica e nera; da questa sua condizione particolare prese forma la sua resistenza, fortemente situata nella consapevolezza dell'intersezionalità dell'oppressione.

45 Shirley Chisholm (1924-2005) era una politica, attivista e femminista statunitense. Fu la prima donna nera ad essere eletta al Congresso degli Stati Uniti quando, nel 1968, divenne membro della Camera dei Rappresentanti per lo Stato di New York.

delle donne nere, non si poteva nemmeno evitare di considerare l'esperienza di quelle donne che, oltre ad essere nere e povere, erano anche lesbiche. Nell'esperienza delle lesbiche nere, infatti, l'eterosessismo, un altro fattore fondante della società patriarcale e capitalista bianca, si aggiungeva nell'intreccio della razza, del sesso e della classe. Per questo non era assolutamente possibile trascurare la loro esperienza, se si voleva perseguire l'obiettivo che ci si proponeva: la liberazione di tutti gli oppressi.

Nell'introduzione di Beverly Guy-Sheftall all'antologia di scritti femministi afroamericani di cui è curatrice, *Words of Fire*, possiamo leggere, in merito alla nascita della *National Black Feminist Organization*:

«The National Black Feminist Organization officially began November 30, 1973, at an Eastern Regional Conference in New York City at the cathedral of St. John the Divine. This was a historic gathering of the first explicit black feminist organization committed to the eradication of sexism, racism, and heterosexism. Workshops focused on a variety of issues – child care, the church, welfare, women's liberation, lesbianism, prisons, education, addiction, work, female sexuality, and domestic violence.»⁴⁶

Nel loro breve statuto, lo *Statement of Purpose*⁴⁷, le fondatrici dell'organizzazione presentano la condizione della donna afroamericana a partire dal suo rapporto con i fratelli del *Black Power Movement* e con le sorelle bianche del *Women's Movement*. In riferimento al *Women's Movement* e alla sua indifferenza nei confronti della condizione delle donne nere statunitensi viene notato che:

«The Movement has been characterized as the exclusive property of so-called white middle-class women and any black women seen involved in this movement has been seen as selling out, dividing the race, and an assortment of nonsensical epithets. Black feminists resent these charges and have therefore established The National Black Feminist Organization, in order to address ourselves to the particular and specific needs of the larger, but almost cast-aside half of the black race in America, the black woman. [...]

As black feminists we realized the need to establish ourselves as an independent

46 B. Guy-Sheftall, *Introduction*, in B. Guy-Sheftall (a cura di), *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, The New Press, New York, 1995, p. 15; il corsivo è mio.

47 National Black Feminist Organization, *Statement of Purpose*, 1973; il testo è disponibile in Internet al sito: <http://www.personal.umd.umich.edu/~ppennock/doc.BlackFeminist.htm>

black feminist organization.»⁴⁸

L'appello per un maggior coinvolgimento delle donne nere viene rivolto anche agli uomini neri, impegnati nella lotta contro il razzismo. La NBFO non fu fondata con uno scopo esclusivamente anti-sessista, il suo obiettivo era lottare per riuscire finalmente a portare le voci delle donne all'interno del movimento anti-razzista per la liberazione dei neri, perché se ad essere liberata fosse stata solamente metà della razza non si avrebbe potuto parlare di vittoria. Lo statuto afferma, infatti:

«We will strenghten the current efforts of the Black Liberation struggle in this country by encouraging *all* of the talents and creativities of black women to emerge, strong and beautiful, not to feel guilty or divisive, and assume positions of leadership and honor in the black community. We will encourage the black community to stop falling into the trap of the white male Left, utilizing women only in terms of domestic or servile needs. We will continue to remind the black Liberation Movement that there can't be liberation for half the race. We must, together, as a people, work to eliminate racism, from without the black community, which is trying to destroy us as an entire people; but we must remember that sexism is destroying and crippling us from within.»⁴⁹

Nello statuto vengono poi criticati i temi che abbiamo già più volte affrontato in questo lavoro. Prendendo le mosse dalla critica alla società simultaneamente razzista e sessista che circonda le donne afroamericane, queste femministe affermavano la propria resistenza ad entrambi i sistemi. Lo sfruttamento economico, sessuale e gli attacchi razzisti che caratterizzarono la loro storia avevano lasciato tracce di consapevolezza profonde che non potevano essere cancellate. La loro storia non era stata caratterizzata solo ed esclusivamente dalla molteplice oppressione; esse dovettero sviluppare un'enorme coscienza di resistenza per riuscire a far sopravvivere loro stesse e la loro famiglia.

Ecco perché ora potevano ribellarsi a tutte quelle costruzioni sociali ed ideologiche che da secoli erano state applicate ai loro corpi e alle loro menti da una società razzista e patriarcale. Il mito del matriarcato nero, che le accusava di essere le vere responsabili della degenerazione della loro comunità e le condannava agli occhi dei loro uomini; la diffusione di un unico modello estetico “giusto”, verso cui tutte, indipendentemente dal colore della loro pelle, venivano portate e che

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*; il corsivo è delle autrici.

comportava per le donne nere il frustrante e nevrotico tentativo di modificare la propria negritudine nel tentativo inconscio di annullarla; la propaganda della promiscuità delle donne nere; tutti questi temi sono affrontati nello statuto con l'obiettivo di riuscire finalmente a superarli, a sollevare le coscienze delle donne afroamericane e renderle, così, abili a fornire un'autodefinizione delle loro persone:

«Black women have suffered cruelly in this society from living the phenomenon of being black and female, in a country that is both racist and sexist. [...] history, past or present, rarely deals with the malicious abuse put upon the black woman. [...] The black woman has had to be strong, yet we are persecuted for having survived. We have been called matriarchs by white racist and black nationalists; we have virtually no positive self-images to validate our existence. Black women want to be proud, dignified, and free from all those false definitions of beauty and womanhood that are unrealistic and unnatural. We, not white men or black men, must define our self-image as black women and not fall into the mistake of being placed upon the pedestal which is even being rejected by white women.»⁵⁰

Le esperienze e i sentimenti che condussero le coscienze delle donne nere alla consapevolezza della necessità di creare un'organizzazione indipendente e schierata contro il sistema oppressivo di cui erano vittime, si trovano perfettamente rappresentate da Michele Wallace, femminista appartenente alla NBFO, nel suo *Anger in Isolation: a Black Feminist's Search for Sisterhood*⁵¹.

In questo scritto l'autrice, al tempo della stesura ancora ventitreenne, critica il sessismo degli uomini neri e la misoginia espressa nel *Black Power Movement*, attraverso un racconto autobiografico che inizia dai suoi sogni e dalle sue aspettative di bambina e termina con il momento della presa di coscienza femminista e della fondazione della *National Black Feminist Organization*.

Nata ad Harlem, New York, nel 1952, Wallace racconta il suo sogno di bambina che “da grande” avrebbe voluto diventare la presidentessa degli Stati Uniti. Ben presto, però, dovette affrontare la realtà determinata dal colore della sua pelle e dal suo genere in rapporto con la società bianca, che rappresentava il modello al quale tutti si sarebbero dovuti adeguare. La giovane racconta dei suoi giochi di bambina, dai quali si comprende quanto fosse radicato nelle donne nere il desiderio di appartenenza alla società bianca, manifesto negli innumerevoli tentativi di assecondare i canoni

⁵⁰ *Ibidem*; il corsivo è delle autrici.

⁵¹ M. Wallace, *Anger in Isolation: a Black Feminist's Search for Sisterhood*, in *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, cit., pp. 220-227. L'articolo apparve sul settimanale *Village Voice*, 28, luglio 1975.

estetici bianchi, frustrando la loro negritudine. Ricorda infatti:

«On rainy days my sister and I used to tie the short end of a scarf around our scrawny braids and let the rest of its silken mass trail to our waists. We'd pretend it was hair and that we were some lovely heroine we'd seen in the movies. There was a time when I would have called that wanting to be white, yet the real point of the game was being feminine. Being feminine *meant* being white to us»⁵².

Come si può leggere in gran parte delle testimonianze fornite dalle donne afroamericane riguardo ai loro sforzi per apparire più conformi ai modelli estetici bianchi, il vero problema per le donne nere erano i capelli. Queste donne, fin da quando erano piccole, si sottoponevano a lunghissime sedute di stiratura per lisciare i loro caratteristici capelli ricci e crespi, i cosiddetti capelli “afro”. Per questo motivo il rifiuto di stirarsi i capelli e l'adozione della pettinatura afro divenne uno dei primi simboli della soggettività femminile nera e della ribellione delle donne nere. Esibendo i loro capelli naturali, le donne afroamericane affermavano la fierezza della loro razza, la loro negritudine e fornivano un simbolo immediatamente visibile della loro lotta. Purtroppo però, nota Wallace, non era sufficiente portare i capelli afro e offrirsi di combattere fianco a fianco nella lotta per la liberazione per riuscire ad essere accettate dai loro fratelli neri e per sradicare dalla loro comunità e dalle loro menti la struttura patriarcale e sciovinista che la caratterizzava:

«It took me three years to fully understand that Astokely was serious when he'd said my position in the movement was “prone”, three years to understand that the countless speeches that all began “the black man...” did not include me. I learned. [...] and as I pieced together the ideal that was being presented for me to emulate, I discovered my newfound freedoms being stripped from me, one after another. No, I wasn't to wear makeup, but yes, I had to wear long skirts that I could barely walk in. No, I wasn't to go to the beauty parlor, but yes, I was to spent hours cornrolling my hair. No, I wasn't to flirt with or take shit off white men, but yes, I was to sleep with and take unending shit off black men. No, I wasn't to watch television or read *Vogue* or *Ladies' Home Journal*, but yes, I should keep my mouth shut. I would still have to iron, sew, cook, and have babies.»⁵³

52 *Ivi*, p. 220; il corsivo è dell'autrice.

53 *Ivi*, p. 221; i corsivi sono dell'autrice.

Oltre a dover riuscire ad evadere dai modelli bianchi, quindi, le donne afroamericane si trovarono a doversi emancipare anche dalle rappresentazioni che i loro fratelli davano di loro. È in questo contesto esperenziale che prende piede la necessità della fondazione di un'organizzazione femminista indipendente nera, che si proponesse di combattere contro il razzismo e contro il sessismo simultaneamente. La continua e multipla frustrazione del bisogno di libertà e di affermazione delle donne nere comportò la nascita della *National Black Feminist Organization*.

L'incontro che avrebbe poi dato il via all'organizzazione, abbiamo già visto, ebbe al centro la discussione circa il mancato coinvolgimento delle donne nere nel Movimento Femminista bianco e pose l'accento sulla questione lesbica, largamente trascurata anche da molte sorelle nere. Wallace, che partecipò a questo incontro preliminare, ricorda:

«In the spring of 1973, Doris Wright, a black feminist writer, called a meeting to discuss “Black Women and Their Relationship to the Women's Movement”. The result was the National Black Feminist Organization, and I was fully delighted until, true to Women's Movement form, we got bogged down in an array of ideological disputes, the primary one being lesbianism versus heterosexuality. Dominated by the myths and facts of what white feminists had done before us, it was nearly impossible to come to any agreement about our position on anything; and action was unthinkable.»⁵⁴

L'autrice evidenzia, quindi, la problematicità che emerge dalla volontà di unire delle donne che fino a quel momento erano state escluse dalla scena pubblica e che avevano visto le loro coscienze svilupparsi passivamente, assecondando i modelli che venivano loro imposti tanto dai bianchi, uomini e donne che fossero, quanto dagli uomini neri. Finché le donne afroamericane non fossero state in grado di sottoporre a rigorosa critica analitica la costruzione della loro persona e della loro soggettività e non fossero state in grado di comprendere la storicità che le caratterizzava come individui, non avrebbero potuto riconoscersi fra loro e, quindi, unire le proprie esperienze in progetti che si proponessero la reale emancipazione delle loro coscienze.

Secondo Wallace, fra le donne che si incontravano nei gruppi di *consciousness-raising* erano poche quelle che riuscivano a superare l'immagine della donna che veniva distribuita dalla società. Per molte di queste donne, ad esempio, l'obiettivo principale delle loro azioni restava quello di riuscire a trovare un uomo in modo da poter completare la loro esistenza, che altrimenti, in base a quello che

54 *Ivi*, p. 226.

ci si aspettava tradizionalmente da una donna, sarebbe rimasta incompiuta⁵⁵.

La giovane donna, però, si mostra disillusa dall'effettiva possibilità che le donne nere potessero costituire un movimento unitario femminista, anzi non esita ad affermare che nel 1975, anno in cui scrive l'articolo, non si potesse ancora parlare di un vero movimento che riunisse le donne nere nella lotta per l'emancipazione razziale e sessuale, nonostante la *National Black Feminist Organization* esistesse già da due anni e molte femministe nere fossero comunque impegnate nella lotta come singoli individui. Nelle ultime battute del suo lavoro, dopo aver evidenziato le criticità dell'organizzazione, Wallace lancia un appello alle donne che come lei sentivano premere su di loro la necessità della libertà:

«Despite a sizable number of black feminists who have contributed much to the leadership of the women's movement, there is still no black women's movement, and it appears there won't be for some time to come. [...] Perhaps a multicultural women's movement is somewhere in the future.

But for now, black feminists, of necessity it seems, exist as individuals – some well known, like Eleanor Holmes Norton, Florynce Kennedy, Faith Ringgold, Shirley Chisholm, Alice Walker, and some unknown, like me. We exist as women who are black who are feminist, each stranded for the moment, working independently because there is not yet an environment in this society remotely congenial to our struggle – because, being on the bottom, we would have to do what no one else has done: *we would have to fight the world.*»⁵⁶

3.3. The Combahee River Collective

A gettare basi più solide per un movimento femminista nero omogeneo ed unitario ci penserà il *Combahee River Collective*, l'espressione più forte e famosa del *Black Feminism Movement*. In

55 Wallace scrive in proposito: «I started a black women's consciousness-raising group around the same time. When I heard one of my friends, whom I considered the closest thing to a feminist in the room, saying at one of our sessions, "I feel sorry for any woman who tries to take my husband away from me because she's just going to have a man who has to pay alimony and child support", even though she was not married to the man in question, I felt a great sinking somewhere in the chest area. Here was a woman who had insisted (at least to me) upon her right to bear a child outside of marriage, trying to convince a few black women, who were mostly single and very worried about it, that she was really married - unlike them. In fact, one of the first women to leave the group was a recent graduate of Sarah Lawrence, her excuse being, "I want to place myself in situations where I will meet more men." The group eventually disintegrated. We had no strength to give to one another. Is that possible? At any rate, that's the way it seemed, and perhaps it was the same on a larger scale with NFBO». (*Ibidem*)

56 *Ivi*, pp. 226-227; il corsivo è mio.

questo collettivo le tensioni alla resistenza delle donne colorate riuscirono a trovare un'adeguata formulazione teorica e pratica, anche attraverso la stesura del famoso *Combahee River Collective Statement*, una dichiarazione di intenti di femministe e lesbiche nere, interamente sviluppato attorno all'esperienza della simultaneità dell'oppressione, ovvero, adottando un linguaggio più tardo, attorno al concetto di intersezionalità.

Sorto a Boston nel 1974 come sezione della *National Black Feminist Organization*, su iniziativa della scrittrice Barbara Smith che l'anno precedente aveva partecipato all'incontro fondativo della NFBO, presto il collettivo si accorse di avere una posizione molto più radicale rispetto all'organizzazione centrale di New York, considerata "troppo borghese" e priva di un chiaro obiettivo politico, e decise di formare un collettivo indipendente che riunisse femministe e lesbiche nere, il *Combahee River Collective*⁵⁷, che rimase operativo fino al 1980.

Data la composizione del proprio organico, il *Combahee River Collective* si presentava in tutta la sua radicalità. In esso venivano riunite donne nere e lesbiche, per lo più povere e lavoratrici. Si può facilmente comprendere che la condizione di queste donne fosse probabilmente la più indicativa del sistema di oppressione che dominava su tutti. I loro corpi e le loro menti non solamente soffrivano a causa del razzismo, venivano spogliati dal sessismo e sfruttati dal classismo, a questo si aggiungeva anche l'omofobia, uno spettro che aleggiava in tutti gli strati della società, indipendentemente dal colore della pelle, dal sesso e dalla condizione economica. L'omofobia era dilagante non solo nella società patriarcale bianca. La sua ferocia si mostrava anche fra le donne bianche in lotta per la loro emancipazione e nella comunità nera, tanto fra gli uomini quanto fra le donne.

Quello che il *Combahee River Collective* si proponeva di fare, quindi, era quanto di più radicale fosse mai stato fatto dalle organizzazioni che lo avevano preceduto. Il *Black Power Movement* era riuscito a raccogliere il grido d'aiuto dei neri, ma aveva fallito nel comprendere l'importanza della questione femminile; al contrario, il *Women's Movement* bianco, aveva accolto la questione femminile, ma aveva trascurato il suo intreccio con tutte le altre oppressioni; la *Third World Women's Alliance*, infine, sembrava essere riuscita a fare una sintesi degli altri due movimenti, e pareva essere in grado di condurre una battaglia efficace contro tutti gli assi dell'oppressione, ma aveva trascurato la lotta contro l'omofobia, tacendo l'estrema sofferenza di tutti gli omosessuali. È, quindi, solo con la fondazione della *National Black Feminist Organization* che si può finalmente assistere ad un debole tentativo di omnicomprensione delle condizioni di tutti coloro che soffrivano l'intersezionalità dell'oppressione più assoluta. Questo debole tentativo sarà poi radicalizzato nel *Combahee River Collective*, che si proporrà di focalizzare l'attenzione non solo sull'esperienza

⁵⁷ Il nome fu scelto in onore di un fiume della South Carolina, il Combahee appunto, dove il 2 giugno 1863, in piena Guerra Civile, Harriet Tubman condusse una campagna militare e riuscì a liberare più di 750 schiavi.

dell'intersezionalità caratteristica delle donne nere, ma anche sulla necessità dello sradicamento dell'omofobia e del riconoscimento del ruolo che l'esperienza lesbica potrebbe occupare nello sviluppo di una soggettività femminista nera.

Il collettivo fu molto attivo nella scena pubblica di Boston. Partecipò, ad esempio, alle battaglie per un sistema scolastico pubblico migliore che fosse in grado di educare al riconoscimento reciproco, alle campagne pubbliche di protesta contro le violenze della polizia nei quartieri neri e poveri, e agli scioperi e picchetti organizzati per richiedere l'inserimento nel mondo del lavoro di neri e colorati, che aspiravano a migliorare le loro condizioni lavorative.

Le militanti del *Combahee River Collective* furono anche molto attente alla questione della violenza contro le donne, in particolare quando, fra la fine di gennaio e la fine di maggio del 1979, nell'area di Boston dodici donne afroamericane e una donna bianca vennero prima stuprate e poi uccise nell'indifferenza e nel silenzio dei media e della polizia. Il primo aprile fu organizzata una manifestazione fra le vie della città; vi parteciparono circa 500 persone, ma i partecipanti, per lo più uomini neri, si limitarono a leggere gli omicidi solamente nella loro declinazione razzista, consigliando alle donne di restare in casa, dove i loro uomini avrebbero potuto proteggerle. Le militanti del *Combahee River Collective* che parteciparono alla manifestazione risposero duramente alla cecità mostrata dai loro fratelli e al riduttivismo esplicito della loro interpretazione degli eventi, denunciando il sessismo e il razzismo come fattori simultaneamente caratterizzanti gli omicidi e sostenendo l'urgenza di affrontare la questione della violenza contro le donne e l'omofobia anche all'interno della comunità nera⁵⁸. Come afferma Vincenza Perilli:

«Il Combahee River Collective indica quindi la necessità di un'analisi e una pratica basate sul fatto che i principali sistemi di oppressione sono articolati insieme e che come tali devono essere combattuti. È in questo senso che (senza desolidarizzarsi da) le militanti del Combahee River Collective criticano la "sorellanza" naturalista-razzista di una (buona) parte del movimento femminista dell'epoca, così come la politica sessuale naturalista-nazionalista-patriarcale di una parte del movimento nero, ma anche l' omofobia/lesbofobia presente nei movimenti (da cui non erano esenti anche molte femministe nere), il rischio identitario, l'antisemitismo...»⁵⁹.

Tali intenzioni, da cui germogliarono teorie e pratiche rivoluzionarie, trovarono la loro espressione

58 Cfr. un articolo apparso sul blog Marginalia, a cura di Vincenza Perilli, reperibile al sito:

<http://marginaliavincenzaperilli.blogspot.it/2007/10/lontanovicino-combahee-river-collective.html>

59 *Ibidem*.

e divulgazione attraverso la stesura di uno dei testi più importanti e letti della storia del Black Feminist Movement: il *Combahee River Collective Statement*.

The Combahee River Collective Statement: una dichiarazione di intenti di Femministe Nere

Nell'aprile del 1977 tre membri del collettivo - Barbara Smith, Beverly Smith e Demita Frazier - scrissero un manifesto con l'intento di presentare le attività e la filosofia del *Combahee River Collective*, il *Combahee River Collective Statement*⁶⁰, che, con le sue formulazioni teorico-pratiche, può essere considerato come il primo manifesto vero e proprio del *Black Feminism Movement* e delle sue teorie.

Nel manifesto vengono immediatamente specificati i propositi e le motivazioni che avevano portato alla formazione del collettivo e si delineano fin da subito le linee attorno alle quali le sue azioni e le sue analisi furono sviluppate. La definizione che le militanti danno del collettivo non lascia adito a dubbio alcuno:

«We are a collective of black feminists who have been meeting together since 1974. During that time we have been involved in the process of defining and clarifying our politics, while at the same time doing political work within our own group and in coalition with other progressive organizations and movements. The most general statement of our politics at the present time would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. The synthesis of these oppressions creates the conditions of our lives. As black women we see black feminism as the logical political movement to combat the manifold and simultaneous oppressions that all women of color face.»⁶¹

60 Il Combahee River Collective Statement fu pubblicato per la prima volta in Z. Eisenstein (a cura di), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York, 1978.

Fu poi ripubblicato in numerosissime antologie femministe. Noi faremo riferimento all'edizione del testo presentata in G. Anzaldù e C. Moraga (a cura di), *This Bridge Called My Back, Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York, 1983.

Si segnala una traduzione italiana del manifesto inserita in V. Bellistri (a cura di), *Sistren. Testi di femministe e lesbiche provenienti da migrazione forzata e schiavitù*, autoproduzione, Roma, 2005, pp. 9-14.

61 Combahee River Collective, *A Black Feminist Statement*, in G. Anzaldù e C. Moraga (a cura di), *This Bridge Called My Back, Writings by Radical Women of Color*, cit., p. 210.

Fin dal principio, quindi, vengono definiti i propositi e le motivazioni del collettivo. Le militanti si proponevano di farsi carico delle loro esperienze, dei loro vissuti di donne nere - e lesbiche - in modo da riuscire a sviluppare una coscienza di sé ed una consapevolezza da contrapporre alle oppressioni.

L'intersezione degli assi delle categorie di razza, sesso e classe di cui la vita delle donne afroamericane rappresentava la manifestazione, viene posta come punto focale per la costruzione di una riflessione teorica e di una prassi esistenziale utili non solamente in vista dell'emancipazione delle sue protagoniste ed ideatrici, quindi delle donne afroamericane, ma rivolti alla liberazione di tutti gli oppressi. Il *Combahee River Collective* intendeva in questo modo mostrare che i vissuti delle donne nere, le loro riflessioni e le loro pratiche, pur non essendo affatto universalizzabili, in un certo qual modo erano comprensivi delle diverse situazioni di oppressione e, quindi, molto empatici nei confronti delle esperienze della larga maggioranza degli altri "dannati della terra".

Nel manifesto si discutono quattro argomenti principali che hanno condotto la riflessione femminista nera e che si rivelano utili ad illuminare quanto è stato sostenuto in questo lavoro fino a questo punto: innanzitutto viene spiegata la genesi del Black Feminism contemporaneo; viene poi esposto ciò in cui credono le Femministe Nere, cioè la sfera specifica della loro azione politica; nella terza parte, invece, si discutono le problematiche emerse nell'organizzazione delle Femministe Nere e si presenta una breve storia del collettivo; infine si conclude con l'introduzione dei temi e delle pratiche del Black Feminism.

Il *Combahee River Collective Statement* si apre, quindi, con l'affermazione delle radici del Black Feminism contemporaneo, individuate nella storia di schiavitù che ha caratterizzato le vite delle donne afroamericane e nella loro lotta per la sopravvivenza e per la liberazione. È proprio a causa dell'esperienza della schiavitù che si è resa possibile in queste donne la piena consapevolezza dell'intersezionalità e dell'unicità della loro condizione. Si legge, infatti:

«Black women's extremely negative relationship to the American political system (a system of white male rule) has always been determined by our membership in two oppressed racial and sexual castes. [...] There have always been black women activists - some known, like Sojourner Truth, Harriet Tubman, Frances E. W. Harper, Ida B. Wells-Barnett, and Mary Church Terrell, and thousands upon thousands unknown - who had a shared awareness of how their sexual identity combined with their racial identity to make their whole life situation and the focus of their political struggles unique. Contemporary black feminism is the outgrowth of countless generations of personal sacrifice, militancy, and work by our mothers

and sisters.»⁶²

Se la schiavitù fu il *background* storico-ideologico che fece da sfondo al Black Feminism, il *Combahee River Collective* era fermo nel rilevare, come avevano fatto anche le organizzazioni che lo avevano preceduto, che la sua attuazione e la necessità della sua formazione emersero e si fecero pressanti in relazione all'esclusione delle donne nere dai due grandi movimenti di liberazione presenti sulla scena pubblica statunitense degli anni '60-'70, quello per l'emancipazione delle donne e quello per la liberazione dei neri. Come sostengono le autrici del manifesto, infatti, «it was our experience and disillusionment within these liberation movements, as well as experience on the periphery of the white male left, that led to the need to develop a politics that was antiracist, unlike those of white women, and antisexist, unlike those of black and white men»⁶³.

L'ultimo fattore che ha contribuito alla nascita della soggettività femminista nera è stata l'esperienza personale delle donne nere, il loro vissuto individuale nel quale sessismo, razzismo e spogliazione economica si confondevano inesorabilmente:

«Black feminist often talk about their feelings of craziness before becoming conscious of the concepts of sexual politics, patriarchal rule, and, most importantly, feminism, the political analysis and practice that we women use to struggle against our oppression. The fact that racial politics and indeed racism are pervasive factors in our lives did not allow us, and still does not allow most black women, to look more deeply into our own experiences and define those things that make our lives what they are and our oppression specific to us. [...]

Our development also must be tied to the contemporary economic and political position of black people. [...] Although our economic position is still at the very bottom of the American capitalist economy, a handful of us have been able to gain certain tools as a result of tokenism in education and employment that potentially enable us to more effectively fight our oppression.»⁶⁴

L'esercizio dell'autocoscienza e la collettivizzazione delle esperienze e dei sentimenti individuali permisero il riconoscimento reciproco fra le donne che entrarono a far parte del collettivo, perché attraverso il confronto si accorsero che le loro esperienze considerate strettamente personali in

62 *Ivi*, pp. 210-211.

63 *Ivi*, p. 211.

64 *Ivi*, pp. 211-212.

realtà lo erano solo apparentemente⁶⁵. Dietro i loro vissuti, spesso di sofferenza, lavorava un processo sistematico di oppressione che queste donne, grazie alla loro particolare posizione, avevano la possibilità di cogliere e di svelare prima di tutti gli altri. In questo modo, si afferma, «a combined antiracist and antisexist position drew us together initially, and as we developed politically we addressed ourselves to heterosexism and economic oppression under capitalism»⁶⁶.

Una volta definite l'origine e le necessità che portarono al Black Feminism, nella seconda parte del manifesto vengono presentati i nuclei teorici ed argomentativi attorno ai quali si organizzarono le coscienze delle donne nere. Si deve evidenziare come il titolo di questa sezione, *What we believe*, sia indicativo del profondo significato che investiva le analisi delle femministe nere, che non si limitavano ad esporre i risultati della loro speculazione ma presentavano ciò in cui *credevano*. Non era quindi solo l'intelletto ad essere chiamato in causa, entrava in gioco anche l'animo.

Per prima cosa viene postulato il valore delle donne nere, la loro dignità di persone. Riconoscere ed affermare la propria umanità, e lottare per vedersela riconoscere, è una presa di posizione - e di coscienza - fortemente radicale per le donne afroamericane che da secoli erano vittime di un processo disumanizzante e bestializzante condotto dal patriarcato suprematista bianco. La forza di questa "politica dell'identità", come viene definita nel manifesto, emerge alla luce dei soprusi perpetrati per secoli ai corpi e alle menti delle donne afroamericane. La portata rivoluzionaria della consapevolezza della loro dignità individuale, della loro umanità e della loro volontà di riconoscimento iniziava dall'affermazione delle loro esperienze, dei loro corpi e dei loro *animi*. Tenendo presente quanto si è esposto nel secondo capitolo circa la storia delle donne afroamericane, si può ben comprendere, quindi, la radicalità di quanto si afferma del *Combahee River Collective Statement*:

«Above all else, our politics initially sprang from the shared belief that black women are inherently valuable, that our liberation is a necessity not as an adjunct to somebody else's but because of our need as human persons for autonomy. [...] We realize that the only people who care enough about us to work consistently for our liberation is us. Our politics evolve from a healthy love for ourselves, our sisters, and our community, which allows us to continue our struggle and work.

65 A proposito dell'importanza della pratica dell'esercizio di autocoscienza, nella seconda sezione del testo si può leggere: «an example of this kind of revelation/conceptualization occurred at a meeting as we discussed the which our early intellectual interests had been attacked by our peers, particularly Black males. We discovered that all of us, because we were "smart" had also been considered "ugly", i.e., "smart-ugly". "Smart-ugly" crystallized the way in which most of us had been forced to develop our intellects at great cost to our "social" lives. The sanctions in the Black and white communities against Black women thinkers is comparatively much higher than for white women, particularly ones from the educated middle and upper classes» (*Ivi*, p. 214; il corsivo è delle autrici).

66 *Ivi*, p. 212.

This focusing upon our own oppression is embodied in the concept of *identity politics*. We believe that the most profound and potentially the most radical politics come directly out of our own identity, as opposed to working to end somebody else's oppression. [...] We reject pedestals, queenhood, and walking ten paces behind. To be recognized as human, levelly human, is enough.»⁶⁷

È proprio a partire dalla loro storia individuale che si fondavano le loro convinzioni, le loro analisi e la loro politica⁶⁸. La piena consapevolezza dell'intersezionalità fra razza, sesso e classe, è stato detto più volte, era la naturale conseguenza della presa di coscienza della loro esperienza storica di sfruttamento razziale, sessuale ed economico. Per questo motivo, secondo le femministe nere il vero nucleo analitico restava quello della comprensione delle oppressioni nella loro simultaneità:

«we believe that sexual politics under patriarchy is as pervasive in black women's lives as are the politics of class and race. We also often find it difficult to separate race from class from sex oppression because in our lives they are most often experienced simultaneously. We know that there is such a thing as racial-sexual oppression that is neither solely racial nor solely sexual, e.g., the history of rape of black women by white men as a weapon of political repression.»⁶⁹

A partire da questo presupposto, si rifiutava con forza ogni determinismo biologico, che fosse quello della naturale inferiorità delle donne, in cui credeva la maggioranza degli uomini, quello della bestialità dei neri, come sostenevano i bianchi, o quello della naturale crudeltà degli uomini, caratteristico, invece, della posizione delle femministe bianche. Sostenere la teoria del determinismo biologico implicava, infatti, la cecità nei confronti dell'intersezionalità e conduceva ad agire esclusivamente o contro il razzismo, o contro il sessismo, o contro il classismo, emarginando coloro che vivevano all'incrocio degli assi dei tre sistemi di oppressione, ovvero le donne afroamericane. Si afferma infatti:

«Although we are feminist and lesbians, we feel solidarity with progressive black men and do not advocate the fractionalization that white women who are separatists demand. Our situation as black people necessitates that we have

⁶⁷ *Ibidem*; il corsivo è mio.

⁶⁸ Come sostengono le autrici: «a political contribution that we feel we have already made is the expansion of the feminist principle that the personal is political» (*Ivi*, p. 213)

⁶⁹ *Ibidem*.

solidarity around the fact of race, which white women of course do not need to have with white men, unless it is their negative solidarity as racial oppressors. We struggle together with black men against racism, while we also struggle with black men about sexism. [...]

As black women we find any type of biological determinism a particularly dangerous and reactionary basis upon which to build a politic. We must also question whether lesbian separatism is an adequate and progressive political analysis and strategy, even for those who practice it, since it so completely denies any but the sexual sources of women's oppression, negating the facts of class and race.»⁷⁰

Un'analisi globalmente condotta, comprensiva di tutti i fattori che contribuivano all'oppressione, una volta escluso che qualche gruppo umano potesse essere considerato come biologicamente determinato, portava all'identificazione dell'unico e reale nemico contro cui indirizzare la lotta: il sistema capitalistico ed imperialista e i rapporti sociali ad esso correlati. Le militanti del collettivo, dichiaratamente socialiste, realizzano che «the liberation of all oppressed people necessitates the destruction of the political-economic systems of capitalism and imperialism as well as patriarchy» ma, specificano, «we are not convinced, however, that a socialist revolution that is not also a feminist and antiracist revolution will guarantee our liberation»⁷¹.

Come si è già notato nel discorso sulla NBFO attraverso le analisi e i dubbi di Michele Wallace, nella realtà dei fatti l'organizzazione delle femministe nere aveva rivelato non poche problematiche. Le ragioni delle difficoltà riscontrate nella formazione di un movimento femminista che vertesse attorno alle esperienze e alle istanze delle donne afroamericane sono al centro della terza sezione del *Combahee River Collective Statement*, dove vengono discusse le ragioni generali circa i problemi organizzativi che avevano caratterizzato il *Combahee River Collective* attraverso una breve presentazione delle fasi della sua breve storia (dal 1974, anno della sua fondazione, al 1977, anno della stesura del manifesto)⁷².

La principale causa individuata per motivare la difficoltà di riuscire a creare un'organizzazione stabile ed unitaria formata da donne afroamericane, deriva direttamente proprio da quello che è anche il motivo della forza delle loro rivendicazioni e delle loro lotte: l'intersezionalità delle loro oppressioni. Contrariamente al movimento femminista bianco in continua espansione, infatti, il

70 *Ivi*, pp. 212-213.

71 *Ivi*, p. 213.

72 I cenni storici sono veramente pochi e presentati superficialmente, comunque, per farsi un'idea dell'attività svolta dal collettivo durante questo triennio si veda *Ivi*, pp. 216-217.

Black Feminism non si accontentava di dirigere la propria resistenza esclusivamente contro il fronte del sessismo; esso necessitava di più energie perché la sua lotta aveva una portata più ampia e un nemico più potente. Come notano le autrici del manifesto:

«The major source of difficulty in our political work is that we are not just trying to fight oppression on one front or even two, but instead to address a whole range of oppressions. We do not have racial, sexual, eterosexual, or class privilege to rely upon, nor do we have even the minimal access to resources and power that groups who possess any one of these types of privilege have.

The psychological toll of being a black woman and the difficulties this presents in reaching political consciousness and doing political work can never be underestimated. There is a very low value placed upon black women's psyches in this society, which is both racist and sexist. [...] We are dispossessed psychologically and on every other level, and yet we feel the necessity to struggle to change our condition and the condition of all black women.»⁷³

La posizione estremamente marginale delle donne afroamericane si rivelava ambigua ai fini dell'azione politica. Infatti, se da un lato essa avrebbe potuto mostrare la sua carica rivoluzionaria infinitamente più potente delle altre, e, data la sua natura contro-egemone, avrebbe potuto de-costruire e ri-fondare il centro, dall'altro lato rappresentava un ostacolo materiale per molte donne che, vittime del sessismo, del razzismo e del classismo, pur avendo una buona consapevolezza e comprensione delle loro oppressioni multiple, non potevano rischiare di combattere contro tutti i fronti simultaneamente a causa della loro condizione materiale e quotidiana. A questo si aggiungeva l'onnipresente mito del matriarcato nero che, colpevolizzando le donne afroamericane, attribuiva al femminismo nero anche i fallimenti della lotta della popolazione nera, andando a costituire un potente deterrente per l'espansione della partecipazione al Black Feminism. Come si legge nel manifesto, infatti:

«The material conditions of most black women would hardly lead them to upset both economic and sexual arrangements that seem to represent some stability in their lives. Many black women have a good understanding of both sexism and racism, but because of their everyday constrictions of their lives cannot risk struggling against them both.

⁷³ Ivi, pp. 214-215.

The reaction of black men to feminism has been notoriously negative. They are, of course even more threatened than black women by the possibility that black feminists might organize around our own needs. They realize that they might not only lose valuable and hard-working allies in their struggles, but that they might also be forced to change their abtually sexist ways of interacting with and oppressing black women. Accusations that black feminism divides the black struggle are powerful deterrents to the growth of an autonomous black women's movement.»⁷⁴

Nonostante gli evidenti problemi riscontrati, però, centinaia di donne partecipavano alle azioni, alle riunioni e alle sessioni di autocoscienza promosse dal *Combahee River Collective*, a dimostrazione del bisogno di libertà provato dalle donne afroamericane: «still, hundreds of women have been active at different time during the three-year existence of our group. And every black woman who came, came out of a strongly felt need for some level of possibility that did not previously exist in her life»⁷⁵.

In conclusione del *Combahee River Collective Statement* troviamo la dichiarazione dei temi e delle pratiche delle femministe nere, una vera e propria dichiarazione di intenti che definisce quale fosse l'effettivo ambito d'azione individuato dal collettivo e nella quale la speculazione teorica trova un adeguata applicazione pratica. Innanzitutto vengono indicati gli spazi entro i quali era necessario agire, tracciati attraverso la riflessione sulla pervasività dell'oppressione vissuta dalle donne afroamericane. La politica inclusiva del collettivo implicava che il loro interesse fosse rivolto principalmente a quelle situazioni che colpivano le esperienze delle donne, dei colorati e dei lavoratori, dove, cioè, la razza, il sesso e la classe agivano simultaneamente nell'oppressione degli individui⁷⁶. A ciò segue l'enunciazione delle tematiche alle quali il collettivo rivolgeva la propria azione: la lotta contro l'abuso delle sterilizzazioni, l'aborto, la violenza contro le donne e la richiesta di una sanità pubblica adeguata alle esigenze di tutti. Oltre a questi temi il collettivo si era esposto pubblicamente contro il razzismo interno al movimento femminista bianco ed organizzava seminari sul femminismo nero nelle università, nei college e nelle scuole superiori in modo da sensibilizzare le giovani donne ai temi che venivano affrontati e proposti⁷⁷. Infine, viene affermata la metodologia

74 *Ivi*, pp. 215-216.

75 *Ivi*, p. 216.

76 Cfr *Ivi*, p. 217: «we might, for example, become involved in workplace organizing at a factory that employs Third-World women or picket a hospital that is cutting back on already inadequate health care to a Third World community, or set up a rape crisis center in a black neighborhood. Organizing around welfare or day-care concerns might also be a focus. The work to be done and the countless issues that this work represents merely reflect the pervasiveness of our oppression».

77 *Ivi*, pp. 217-218.

che le femministe nere avevano scelto di adottare per la loro politica di resistenza e per l'affermazione delle loro persone:

«In the practice of our politics we do not believe that the end always justifies the means. Many reactionary and destructive acts have been done in the name of achieving “correct” political goals. As feminist we do not want to mess over people in the name of politics. We believe in collective process and non hierarchical distribution of power within our own group and in our vision of a revolutionary society. We are committed to a continual examination of our politics as they develop through criticism and self-criticism as an essential aspect of our practice. [...]

As black feminist and lesbians we know that we have a very definite revolutionary task to perform, and we are ready for the lifetime of work and struggle before us.»⁷⁸

Il *Combahee River Collective* affermava quindi la propria natura contro-egemone, improntata su un'impostazione dichiaratamente socialista, non gerarchica ed indirizzata verso un' equa redistribuzione del potere e delle ricchezze. La loro lotta era rivolta contro il sistema che domina i rapporti sociali mondiali, un sistema capitalista ed imperialista che colonizzava le menti tanto dei dominatori quanto dei dominati, il vero nemico che tutti gli oppressi, donne e uomini, colorati e bianchi che fossero, avrebbero dovuto riconoscere in modo che le loro battaglie non cadessero nel vuoto.

A questi tre tentativi di creazione di un movimento femminista nero unitario si deve la formulazione di un apparato teorico e pratico preciso, che costituirà la base per il pensiero femminista nero che si svilupperà nei decenni successivi. A partire dagli anni'80, infatti, si è assistito ad un indebolimento – se non al vero e proprio fallimento – dei sogni di collettivismo che avrebbero auspicato la formazione di un largo movimento di donne afroamericane (d'altra parte fu lo stesso anche per i già consolidati movimenti femministi bianchi e per il movimento di liberazione nero), ciononostante le teorie del Black Feminism iniziate dai collettivi degli anni '70 continuarono ad essere sviluppate attraverso il lavoro individuale di molte donne. L'importante formulazione della teoria dell'intersezionalità svolta da Kimberlé Crenshaw, ad esempio, si deve anche e soprattutto al lavoro di queste prime espressioni di Black Feminism, così pure le riflessioni di Patricia Hill Collins, Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde e le opere letterarie di Alice Walker e Toni Morrison, giusto

⁷⁸ Ivi, p. 218.

per citare alcuni nomi.

In conclusione, le analisi e le pratiche condotte da queste prime formazioni di femministe nere condussero ad una forte consapevolezza nelle donne afroamericane della forza della loro esperienza, che rese possibile, nel corso dei decenni successivi, la formulazione di pensieri realmente alternativi, prodotti dal margine e capaci di affermare la dignità degli oppressi come esseri umani. Assumere uno sguardo proprio, non falsato dal discorso dominante, significa innanzitutto rivendicare la propria umanità, il proprio diritto ad esistere pienamente come essere umano. Solamente de-colonizzando le proprie menti dai costrutti sociali ed ideologici dominanti, riconoscendo la validità della propria esperienza, è possibile costruire la base per un riconoscimento reciproco, che permetta di assumere su di sé lo sguardo dell'Altro e di rivolgerlo, insieme al proprio, contro le oppressioni.

CONCLUSIONI

SUPERARE LA “NORMA”:

VERSO TEORIE FEMMINISTE DIFFERENZIATE E STORICAMENTE SITUATE

«Sono tra gli uomini amo gli uomini
amo l'azione
amo il pensiero
amo la mia lotta
sei un essere umano nella mia lotta
ti amo.»¹

Nâzim Hikmet, *Guardo in ginocchio la terra*

In questo scritto si è voluta presentare la storia del Black Feminism e delle sue teorie, cercando di fornire una raffigurazione esaustiva e affatto semplicistica delle motivazioni, delle esperienze e dei vissuti che hanno condotto le donne nere statunitensi alla creazione di teorie femministe, antirazziste ed anticlassiste “altre” da quelle che caratterizzavano i movimenti di liberazione ad esse coevi. La loro è stata definita come una “pratica filosofica dell'esperienza del corpo” che, affondando le proprie radici epistemologiche nella vita di queste donne, nella loro esperienza storica e storicamente determinata dal peso di un passato di schiavitù, e nelle manifestazioni materiali dei rapporti di potere immediatamente visibili sui loro corpi di donne nere e lavoratrici, si rivelava in grado di fronteggiare e di esprimere al meglio la cosiddetta “intersezionalità” fra gli assi dell'oppressione, che può essere motivata da questioni relative al genere, al sesso e alla classe, prese nella loro singolarità oppure, spesso, simultaneamente.

La singolarità della loro posizione esistenziale esigeva delle azioni e delle risposte che non era possibile trovare né nel movimento di liberazione dei neri, interamente concentrato sulla questione razziale e in gran parte delle sue manifestazioni dichiaratamente misogeno, né nel movimento femminista bianco statunitense, focalizzato esclusivamente sul fronte del genere, le cui protagoniste spesso si rivelavano, chi più chi meno coscientemente, fedeli ai più biechi sentimenti ed ideologie razziste. Sulla base dell'esclusione e dell'assenza di una rappresentazione comprensiva delle loro esperienze, le donne nere sentirono premere sulle loro persone la necessità di affermare la loro soggettività femminile nera continuamente frustrata e negata, di riconoscersi prima, e vedersi riconoscere poi, la loro dignità di esseri umani che da secoli era loro negata da gran parte delle formazioni sociali, bianche o nere, maschili o femminili che fossero.

¹ N. Hikmet, *Poesie d'amore*, tr. it. di J. Lussu, Mondadori, Milano, 2006, p. 19.

Sulla base di quanto detto sul Black Feminism, sulla teoria dell'intersezionalità e sulla necessità che le popolazioni cosiddette "subalterne" riescano, a partire dalla consapevolezza della loro condizione e della loro storicità, a formulare un pensiero contro-egemone capace di de-costruire il centro attraverso uno sguardo coscientemente marginale, a conclusione di questo nostro discorso si intende accennare ad altri esempi di declinazioni teoriche condotte attraverso l'assunzione di uno sguardo "altro" rispetto alle teorie e alle posizioni dominanti (bianche ed occidentali). Fautrici di queste nuove teorie sono le donne del cosiddetto Terzo Mondo stanche di vedere donne (femministe) bianche, occidentali e di classe media, portatrici di esperienze e posizioni sociali diametralmente opposte alle loro, farsi portavoce dei loro bisogni, delle loro necessità e delle loro istanze. Infatti, come sostiene De Pretis e come hanno mostrato le analisi da noi condotte nel corso del primo capitolo, secondo la rappresentazione condotta dal pensiero femminista *mainstream*,

«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 [...]. 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 [...].

Dietro questa rappresentazione benevola si cela, secondo Mohanty, un grave disconoscimento [...]. Quest'immagine confinerebbe 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.»²

Ad essere negata alle donne colorate è, dunque, la loro capacità di *agency*, la loro possibilità d'azione all'interno degli specifici vincoli strutturali che caratterizzano la loro collocazione storica, geografica e culturale. Il pregiudizio - e la presunzione - che spesso caratterizza la posizione degli occidentali nei confronti degli ex-colonizzati, derivato da secoli di dominazione coloniale e di programmata rimozione e distruzione delle culture dei dominati, è fatto proprio anche da gran parte dei discorsi femministi bianchi e occidentali e conduce alla raffigurazione delle donne del Terzo Mondo *esclusivamente* come *vittime di sistemi di relazione patriarcali*, trascurando di

2 S. De Pretis, *Tra "Agency" e Differenze: percorsi del femminismo postcoloniale*, in *Studi Culturali*, anno II, n.2, dicembre 2005.

cogliere la loro collocazione all'interno degli assi che formano la loro esperienza soggettiva (su tutti i classici razza, genere e classe) e non riconoscendo i loro specifici atti di resistenza e di ribellione. L'idea tipicamente occidentale (e razzista) secondo cui i "subalterni", i colorati e i poveri, a causa dell'arretratezza della loro civiltà rispetto all'avanzamento della nostra non riuscirebbero a raggiungere il pieno sviluppo senza che noi illuminassimo loro la via, conduce all'offuscamento delle loro voci. Gli intellettuali, gli economisti, gli storici, ecc. occidentali si trovano a parlare dei "reali" problemi e delle "reali" soluzioni dei paesi de Terzo Mondo al posto di coloro che vivono questi problemi sulla loro pelle e che si impegnano quotidianamente per trovarvi delle soluzioni che, invece, vengono zittiti; barbari come sono, d'altra parte, non hanno proprio i mezzi per riuscire a parlare in prima persona.

La soluzione viene trovata nell'universalizzazione dei nostri modelli culturali, civili, economici, sociali ed intellettuali, gli unici veri modelli di libertà e di democrazia che noi, popoli immensamente sviluppati, naturalmente, applichiamo alla perfezione. Questo accade anche per l'universalizzazione delle teorie e dei modelli di emancipazione femminile sviluppate dai movimenti di liberazione delle femministe bianche ed occidentali, che avanzano la pretesa di conoscere la condizione di tutte le donne del mondo, generalizzando la loro oppressione sessuale come unico fattore di sofferenza e come comun denominatore per tutte le donne, ergendo l'esperienza bianca a modello universale, come se essa non fosse immanente ad una precisa posizione storica ma fosse in qualche modo un qualcosa di metafisico.

Come nota, invece, Adrienne Rich, una femminista bianca, occidentale e lesbica che è riuscita ad evitare derive universalizzanti e "generalizzanti" per sviluppare, invece, una coscienza storica della propria condizione e della differenza delle altre donne rispetto alla sua esistenza, attraverso quella che lei stessa definisce una *politica del posizionamento*:

«Dobbiamo riconoscere la natura circoscritta del (nostro) essere bianche/i. Sebbene siamo state emarginate come donne, abbiamo pure emarginato altri in qualità di produttrici di teoria bianca e occidentale, perché la nostra esperienza di vita è, senza alcun dubbio, bianca, perché anche le nostre "culture delle donne" sono radicate in qualche tradizione occidentale. Avendo riconosciuto il nostro posizionamento, avendo dato per scontate queste condizioni creando confusione tra quello che volevamo, le nostre aspettative bianche ed occidentali e quelle propriamente femminili, abbiamo avuto paura di perdere la centralità dell'uno anche se tendevamo (rivendicavamo l'altro) verso l'alto.»³

3 A. Rich, *La politica del posizionamento*, <http://www.medmedia.it/review/numero2/it/art3.htm>, p. 4. Il testo

Investire la propria condizione particolare di una validità universale ed universalizzante, significa fissarla come la norma, trascurando e mortificando così i problemi e i bisogni di quelle donne che vivono in condizioni assolutamente diverse dalla nostra. Si è ampiamente discusso, ad esempio, del diverso posto occupato dalla questione lavorativa nella vita delle donne di diversa condizione socio-economica e dell'importanza che veniva attribuita dalle femministe bianche alla possibilità di entrare a far parte del mondo del lavoro. Infatti, mentre per le donne bianche di classe medio-alta il lavoro avrebbe significato la possibilità di un'affermazione personale e una chance di evasione dalla sfera domestica nella quale i canoni tradizionali della femminilità la volevano relegata, le altre donne escluse dai privilegi economici della classe media (principalmente donne colorate e povere) e costrette a svolgere i lavori più alienanti e degradanti per riuscire a mantenere loro stesse e la loro famiglia, mai avrebbero potuto – né voluto – rivendicare il loro diritto di poter lavorare, dal momento che erano coscienti da secoli che questo non avrebbe comportato la loro libertà o l'affermazione della loro dignità umana, ma che, anzi, avrebbe solamente aumentato lo sfruttamento dei loro corpi e la mortificazione delle loro persone. Come nota ancora Adrien Rich, le femministe bianche occidentali nel presentare le loro istanze, le loro ideologie e le loro necessità, spesso dimenticano che esistono donne che vivono situazioni diverse dalle loro⁴ e ne rifiutano la voce, negano loro la possibilità di autorappresentarsi nella lotta per l'emancipazione, essendo auto-elette come loro magnanime portavoci. Come afferma Adrienne Rich, infatti:

«Con luce fioca vedo ancora questa donna e così anche la sua sveglia interiore che spinge fuori dal letto le sue membra pesanti e forse anche doloranti. Accettando nel suo corpo l'ultimo freddo spicchio della notte e andando incontro al sole nascente, sento il suo respiro che dà vita alla sua stufa, alla sua casa, alla sua famiglia. Nel mio mondo nord americano, bianco hanno cercato di dirmi che questa donna non pensa, né tantomeno riflette sulla sua vita; che le sue idee non sono idee reali come quelle di Karl Marx o di Simone de Beauvoir e che i suoi calcoli, la sua filosofia spirituale, le sue attitudini per la legge e l'etica, le sue

dell'articolo è stato tratto e tradotto dalla raccolta degli scritti dell'autrice pubblicati dal 1979-85 da W. W. Norton & Company, New York-London.

4 «In tutto il globo ci sono donne che si alzano prima del sorgere del sole; ci sono donne che si alzano prima degli uomini e dei bambini per pestare il riso, per accendere il fuoco, per preparare la pappa ai bambini, il caffè, per stirare pantaloni, per intrecciare i capelli, per tirar su l'acqua per un giorno intero dal pozzo, per bollire l'acqua per il tè, per fare il bagno ai bambini che vanno a scuola, per raccogliere le verdure e portarle al mercato, per correre a prendere l'autobus per andare al lavoro. Non so quando queste donne dormano. Nelle grandi città, all'alba, ci sono donne che ritornano a casa dopo aver pulito gli uffici tutta la notte, o dopo aver lucidato le sale degli ospedali o dopo aver tenuto compagnia ai vecchi, ai malati e ai moribondi, spaventati nell'ora della loro morte.» (*Ivi*, p. 8)

decisioni politiche di emergenza sono solo reazioni istintive o condizionate. Hanno anche cercato di dirmi che solo un certo tipo di persone può fare teoria; che solo la mente bianca colta è capace di formulare qualsiasi cosa; che il femminismo borghese sa per “tutte le donne” e che sia da prendere sul serio solo un pensiero formulato da una mente bianca.»⁵

Le questioni finora sollevate fanno da fulcro allo sviluppo degli studi postcoloniali⁶, attraverso i quali intellettuali provenienti da retroterra culturali caratterizzati dal colonialismo e dal neoimperialismo, intendono presentarsi sulla scena culturale mondiale come portatori di punti di vista nuovi e di teorie rivoluzionarie, affermando così, una volta per tutte, la validità delle voci delle popolazioni storicamente tacitate dal colonialismo, e rivendicando il loro riconoscimento. Un filone molto fertile degli studi postcoloniali è rappresentato dai *Subaltern Studies*, che vedono una grande rappresentante nella filosofa femminista indiana-bengalese Gayatri Chakravorty Spivak, affermatasi a livello internazionale con il suo significativo *Can the Subaltern Speak?*, uno scritto poi rielaborato in uno delle più importanti opere del pensiero postcoloniale, la *Critica della ragione postcoloniale*⁷. L'autrice, attraverso il titolo chiaramente ricalcato sul modello delle tre famose critiche kantiane, dichiara esplicitamente che il suo intento è quello di sottoporre a rigorosa critica (nel senso kantiano, hegeliano e, soprattutto, marxista del termine) le «strutture della produzione della ragione postcoloniale»⁸, attraverso lo studio e la decostruzione di un particolare soggetto, definito dall'antropologia culturale come “Informante Nativo”, da intendersi come una figura scelta in rappresentanza e a modello della cultura di una specifica popolazione. La figura dell'Informante Nativo si rivela chiarificatrice ai fini del nostro discorso perché essa, come coglie Missana,

5 *Ibidem*.

6 Per un interessante approfondimento sul significato del termine postcoloniale, sulle sue problematichità e sui suoi limiti si rimanda alla lettura di A. Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2006.

Basti notare in questa sede che la problematicità più evidente del termine “postcoloniale” deriva dal prefisso “post” che, infatti, «implica una “consequenzialità” in due sensi: temporale, nel senso di venire dopo, e ideologica, nel senso di prendere il posto. È questa seconda implicazione a essere contestata dagli studiosi: poiché gli squilibri del governo coloniale non sono stati cancellati, è forse prematuro proclamare la cessazione del colonialismo» (*Ivi*, pp. 23-24). Perciò in questo lavoro si vuole usare il termine “postcoloniale” in un'accezione più flessibile, seguendo quel filone di pensiero che con “postcolonialismo” non intende semplicisticamente «qualcosa che viene letteralmente dopo il colonialismo e significa la sua cessazione» ma una «contestazione del dominio e dell'eredità coloniali» (*Ivi*, p. 28). In questo senso, all'interno della categoria di “studi postcoloniali” possono essere inserite anche le posizioni delle afro-americane o delle popolazioni straniere impiantate in paesi occidentali; Loomba spiega infatti che «una posizione di questo tipo ci permetterebbe di includere nel fenomeno postcoloniale popolazioni geograficamente disperse a causa del colonialismo, come gli afro-americani o le popolazioni di origine asiatica o caraibica in Inghilterra, anche se vivono all'interno di culture metropolitane. Questo ci permette di avvicinare la storia della resistenza anti-coloniale alla resistenza contemporanea contro l'imperialismo e la cultura occidentale dominante» (*Ibidem*).

7 G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, tr. it. di A. D'Ottavio e prefazione di P. Calefato, Meltemi, Roma, 2004.

8 G. C. Spivak, *Risistemare i desideri, attendere l'inatteso*, in “Aut-Aut”, 333, gennaio-marzo 2007, p. 24; citato in E. Missana (a cura di), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, cit., p. 47.

«può venire eletta come emblematica del modo in cui la modernità europea e occidentale prima, durante e dopo il colonialismo costruisce la propria autorappresentazione e autocelebrazione mediante e grazie alla produzione di Altri/e che vengono in diversi modi a occupare lo spazio di un “fuori” costitutivo del “dentro”. [...]

L'esame condotto da Spivak [...] mette in luce come nella produzione del Discorso coloniale e in forme diverse nel Discorso postcoloniale, che ne costituisce una sorta di *Aufhebung* hegeliana (che supera ma conserva), l'Informatore Nativo [...] viene *prodotto*, come Altro dall'Europa [...] secondo un codice che lo rende decifrabile, e nel contempo *espulso* e silenziato perché la sua voce, e la sua specifica *agentività* (*agency*), vengono ignorate e/o significate unicamente all'interno del Discorso che lo *nomina*.»⁹

Nel corso dell'analisi di Spivak, che afferma la necessità dell'adozione di uno sguardo femminista, emergerà come «il modello dell'Informante Nativo attualmente forcluso sia la più povera *donna* del Sud»¹⁰. La via che dovrebbe essere perseguita dovrebbe essere quella di una visione transnazionale capace di compiere, non attraverso una sorellanza globale universalizzante ma attraverso una solida e cosciente solidarietà fra donne, una reale de-colonizzazione non solo del pensiero egemone, ma anche delle menti dei colonizzati. Il femminismo occidentale deve, quindi, rendersi conto che la sua lotta non deve indirizzarsi solamente contro l'oppressione di genere, ma deve anche comprendere l'influenza e l'importanza degli assi della razza e della classe nelle esistenze delle altre popolazioni “subalterne”, abbandonando ogni sorta di paternalismo pregiudizievole nei loro confronti che, invece, risulta ancora preponderante. Come afferma Spivak, infatti:

«[...] le femministe con una coscienza transnazionale dovrebbero anche essere consapevoli che *qui* la stessa struttura civile, di cui sono in cerca per puntellare la giustizia di genere, può continuare a partecipare alla costruzione di alibi per l'operare di un'attività transnazionale maggiore e definitiva (la finanziarizzazione del globo) e quindi per sopprimere la possibilità di decolonizzazione – la costruzione e il consolidamento di una società civile *lì*, il solo mezzo per un

⁹ *Ivi*, p. 48; i corsivi sono dell'autrice.

¹⁰ G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 32; il corsivo è dell'autrice.

calcolo continuato ed efficiente della giustizia di genere *ovunque*.»¹¹

Un chiaro esempio dell'atteggiamento paternalistico, pregiudizievole ed intrinsecamente razzista che investe le posizioni delle donne occidentali rispetto alla condizione di quelle colorate e, spesso, povere è rappresentato da molti dei discorsi occidentali sulla situazione delle donne musulmane. Si deve infatti notare come, spesso, la questione della segregazione e dell'oppressione sessuale indubbiamente preponderante nei paesi arabi sia spesso strumentalizzata da donne e uomini occidentali per giustificare i loro attacchi, specificatamente razzisti e/o economici, verso la civiltà araba nella sua totalità. Le oppressioni, le privazioni e le costrizioni che caratterizzano l'esistenza della maggior parte delle donne arabe sono impugnate, dalla propaganda e dall'ideologia occidentale, capitalista e bianca, come dimostrazione dell'arretratezza, della barbarie e dell'ignoranza di questi popoli e del fatto che noi, in quanto rappresentanti della civiltà compiuta e "secolarizzata", dove libertà e democrazia regnano sovrane, siamo necessariamente chiamati ad intervenire per "educare" questi barbari, in modo che anche loro possano conoscere ed adottare la vera e unica cultura (quella capitalistica, bianca ed occidentale, s'intende!).

Oltre al fatto che agendo in questo modo alle donne musulmane viene intrinsecamente negata la coscienza della loro condizione e la capacità di azione e di resistenza, emerge anche la presunzione delle donne occidentali che, intente a giudicare e a parlare al posto delle altre donne, non si soffermano a riflettere sulla loro condizione specifica. Convinte come sono della loro superiorità, si scandalizzano delle modalità e dei simboli dell'oppressione delle donne musulmane e, mentre si adoperano per esprimere disprezzo per la loro costrizione e per le relazioni di dominio patriarcali in cui le loro vite sono inserite, si rivelano ignare dei simboli della loro propria costrizione. Naturalmente la rappresentazione e la forza delle cosiddette donne del Terzo Mondo risulterebbero assolutamente diverse se si lasciasse loro la possibilità di esprimersi autonomamente riguardo alle loro esperienze e se le si interrogasse sulle motivazioni dei loro comportamenti e delle loro azioni, invece di categorizzarle esclusivamente sotto la voce "vittime passive", incapaci di assumere sulle proprie persone le loro necessità e le loro rivendicazioni. Per questo, in conclusione di questo lavoro, si vogliono presentare degli spunti di riflessione diversi rispetto a quelli cui il nostro sguardo occidentale, bianco e, spesso, borghese, è abituato, sorti in seno a donne che, non essendo riconducibili alla "norma" definita del centro, sono solitamente lasciate nell'ombra.

Si vuole, quindi, accennare brevemente alle riflessioni condotte dalla sociologa marocchina Fatema Mernissi, un'intellettuale musulmana molto impegnata sul fronte dell'emancipazione femminile nei paesi arabi ed autrice di opere capaci di rendere le mille sfaccettature delle donne arabe, molte volte

¹¹ *Ivi*, pp. 406-407; i corsivi sono dell'autrice.

affatto passive, come le vorrebbe dipingere l'Occidente. Uno dei temi scottanti, sia per quanto riguarda la sua influenza sulla raffigurazione della donna colorata (esotica) nell'immaginario dell'uomo occidentale (europeo in primis), sia per quel che riguarda la vita delle donne arabe, è senza dubbio quello dell'istituzione dell'*harem* femminile. È innegabile, infatti, quanto l'idea di poter avere sempre a propria disposizione donne mansuete, permissive e passive abbia stuzzicato i pensieri degli uomini occidentali, che guardavano a quelle terre straniere come alle patrie erotiche per eccellenza, cui contrapporre, invece, la morigeratezza e l'integrità delle loro mogli e figlie; grandi artisti come Ingres, Delacroix, Picasso, Matisse non ce ne hanno di certo fatto mancare gli esempi. A questa rappresentazione occidentale dell'*harem*, tuttavia, si oppongono quelle arabe, indigene, nelle quali le donne che vi abitavano non erano assolutamente connotate dalla passività. Erano donne attive, combattive, certamente separate dagli uomini ma non per questo private della loro capacità d'azione. Mernissi, nata in un *harem* di Fez, in Marocco, nel 1940 in *La terrazza proibita*¹² conduce un magnifico racconto della vita nell'*harem*, in cui riesce a restituire le differenze fra le donne che ne sono le protagoniste. Il risultato è un quadro di donne completamente diverse fra loro, talune attive, intellettualmente impegnate, acculturate, desiderose di evasione, altre, invece, più passive, accondiscendenti ma, comunque, non riconducibili a quella categoria monolitica nella quale, invece, vengono relegate dal pensiero egemone occidentale. Anche l'istituzione dell'*harem* mostra le sue diverse declinazioni. Noi siamo abitualmente portati a credere che gli *harem* siano tutti uguali e, soprattutto, che siano caratterizzanti di tutti i livelli della società araba, ma non è affatto così; l'*harem* di sua nonna materna Jasmìna, infatti, non è per nulla come quello in cui vive la piccola Fatema e anche la condizione economica della famiglia incideva sulla divisione delle donne dagli uomini: solo le famiglie con una certa capacità economica potevano permettersi di tenere le donne chiuse in casa, tutte le altre erano costrette a mescolarsi agli uomini della medina per guadagnarsi da vivere.

Un'altra interessante riflessione della studiosa marocchina condotta a partire dalla ideologizzazione dell'*harem* da parte degli occidentali la troviamo nel suo *L'Harem e l'Occidente*¹³. Nel capitolo intitolato *L'harem delle donne occidentali: la taglia 42* l'autrice ci propone un nuovo punto di vista sulla condizione delle donne occidentali che spesso si ergono a loro liberatrici e paladine. Prendendo spunto da un fatto accaduto in un grande magazzino degli Stati Uniti dove si era recata per comprare una gonna, infatti, Mernissi sostiene di essersi imbattuta in quella che lei definisce come «lo *chador* occidentale»¹⁴, la taglia 42:

12 F. Mernissi, *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, Giunti, Firenze, 2014.

13 F. Mernissi, *L'Harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze, 2000.

14 *Ivi*, p. 174; il corsivo è dell'autrice.

«Fu in un grande magazzino americano, nel corso di un fallimentare tentativo di comprarmi una gonna di cotone – dato che il clima si era fatto troppo caldo per la mia pratica gonna marocchina in pelle -, che mi sentii dire che i miei fianchi erano troppo larghi per la taglia 42. Ebbi allora la penosa occasione di sperimentare come l'immagine di bellezza dell'Occidente possa ferire fisicamente una donna, e umiliarla tanto quanto il velo imposto da una polizia statale in regimi estremisti quali l'Iran, l'Afghanistan, o l'Arabia Saudita. Sì, quel giorno inciampai in una delle chiavi dell'enigma della bellezza passiva nelle fantasie dell'Harem Occidentale.»¹⁵

Nonostante si dimostrino sempre pronte a scandalizzarsi e a gridare per il velo delle musulmane, le donne occidentali si adeguano mansuetamente a canoni di bellezza frustranti e degradanti della loro personalità e capacità d'azione. Mernissi procede poi raccontando di come la commessa del negozio si sia rivolta a lei definendo le taglie 40/42 come “la norma” e le donne che non vi entrano come “l'anormalità”. D'altra parte è innegabile che molte donne occidentali si vestano e si comportino in determinati modi nel tentativo di compiacere o di affascinare l'uomo, assecondando passivamente dei modelli estetici desunti sulla base del gusto maschile, e non è forse questo paragonabile al comportamento di quelle donne arabe che, per la stessa finalità, scelgono di indossare il velo (il discorso, chiaramente, non è da riferirsi alle donne sottoposte a regimi totalitari che ne distruggono l'autodeterminazione)? Oppure ancora, specularmente, perché la decisione di indossare minigonne e magliette corte viene spesso impugnata come affermazione della propria emancipazione e libertà decisionale da molte ragazze e donne occidentali, mentre la scelta di indossare il velo viene interpretata dalle stesse come costrizione patriarcale?

Mernissi fornisce una raffinata spiegazione della differenza delle manifestazioni delle oppressioni subite dalle donne occidentali rispetto a quelle arabe, da rintracciare nella distinzione basilare delle categorie di spazio e di tempo. Mentre, infatti, la dominazione patriarcale musulmana si manifesta nello *spazio*, nella divisione fra uomini e donne, segnata dagli *hudùd* (confini) dell'harem, e viene resa esplicitamente manifesta dal mascheramento del viso e/o del corpo femminile, quella occidentale si rivolge, più subdolamente, alla categoria di *tempo*, portando le donne, attraverso la diffusione di canoni di bellezza preadolescenziali, a dover dimostrare di essere sempre più giovani di quel che sono, negando la loro esperienza, la loro maturità e la loro capacità decisionale, insomma, perseguendo un'infantilizzazione (e, quindi, inferiorizzazione) velata delle loro persone:

15 *Ivi*, p. 170.

«Mentre l'uomo musulmano usa lo spazio per stabilire il dominio maschile escludendo le donne dalla pubblica arena, l'uomo occidentale manipola il tempo e la luce. Egli dichiara che la bellezza, per una donna, è dimostrare quattordici anni. Se osi dimostrarne cinquanta, o peggio sessanta, sei inaccettabile. [...] Le donne devono apparire belle, ovvero infantili e senza cervello. Se una donna appare matura e sicura di sé, e pertanto permette ai suoi fianchi di espandersi come i miei, è condannata a essere brutta. Così la frontiera dell'harem europeo separa la giovinezza bella dalla maturità brutta. Tuttavia gli atteggiamenti degli occidentali sono decisamente più pericolosi e sottili di quelli musulmani, perché l'arma usata contro la donna è il tempo. Il tempo è meno visibile, più fluido dello spazio. [...] Puntando il riflettore sulla femmina preadolescente, l'uomo occidentale vela le donne più vecchie, quelle della mia età, avvolgendole nel *chador* della bruttezza. Questa idea mi dà i brividi, perché trasforma l'invisibile frontiera in un marchio impresso direttamente sulla mia pelle di donna.»¹⁶

Bisogna, insomma, farsi capaci di riconoscere le diverse forme che possono assumere le oppressioni, riconoscendo lo stesso valore a tutte le esperienze dei protagonisti delle diverse relazioni di potere in atto nel mondo. Non esiste un'unica immagine di “donna”, come fosse una categoria analitica monolitica, trascendentale rispetto allo spazio e al tempo, con bisogni, necessità e caratterizzazioni universali. Sulla base delle teorie della differenza che hanno spopolato nel femminismo occidentale della seconda ondata, viene rivendicata la dignità dell'essere donna attraverso l'affermazione della sua differenza con l'uomo; tutto quello che era tradizionalmente appannaggio della femminilità veniva utilizzato per la costruzione della personalità femminile, secondo un procedimento spiccatamente dicotomico. Ora urge comprendere come non sia possibile sostenere l'opposizione di un'unica categoria monolitica di “donna” da opporre ad un'altra altrettanto monolitica categoria di “uomo”; esistono differenze non solo fra donne e uomini, ma anche all'interno delle due categorie. L'essere donna e l'essere uomo significa esistere storicamente in un mondo ed essere caratterizzati da un'infinità di esperienze personali diverse, che danno origine ad una molteplicità di vissuti e ad una diversificazione di oppressioni alle quali si è sottoposti. Non riconoscere le differenze fra le diverse donne, e l'adottare uno sguardo universalizzante e paternalistico sul mondo, conduce le donne occidentali, in quanto protagoniste del discorso femminista egemone, alla svalutazione delle esperienze delle donne ex-colonizzate, perpetrando paradossalmente la stessa impostazione dell'ideologia coloniale e razzista che, in fin dei conti,

¹⁶ *Ivi*, pp. 173-174; il corsivo è dell'autrice.

costituisce lo sfondo anche alla loro stessa oppressione¹⁷. È assurdo credere che il nostro modello di sviluppo e nostro modello culturale (che, tra l'altro, non mancano di mostrare i loro fallimenti, i loro paradossi e le loro discrepanze anche nella nostra società), possa essere universalizzabile, come se non fosse frutto di un determinato processo storico, svoltosi in una determinata collocazione spaziale e temporale, spesso sulla base della distruzione di quelle stesse popolazioni e di quelle stesse terre alle quali oggi lo si vorrebbe applicare violando, ancora una volta, la validità della loro storia culturale, la dignità delle loro coscienze e delle loro tradizioni.

Allo scopo di mostrare come, invece, sia auspicabile un'allargamento di prospettiva, capace di cogliere le differenze che intercorrono fra i diversi protagonisti del mondo, che adotti uno sguardo "marginale" si intende presentare la cosiddetta teoria della "coscienza *mestiza*", sviluppata dalla femminista ispano-americana Gloria Evangelina Anzaldù. Già curatrice nel 1981, insieme a Cherrie Moraga, della celeberrima antologia di scritti femministi postcoloniali *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*¹⁸, Anzaldù nel 1987 pubblica il suo testo più famoso, *Borderlands. La Frontera*¹⁹, scritto utilizzando le lingue che hanno caratterizzato la coscienza *mestiza* (meticcica) dell'autrice, l'inglese e lo spagnolo, con la presenza di alcuni riferimenti alla lingua quechua. La coscienza *mestiza* è quella che si sviluppa in coloro che vivono fra più culture sulla base delle loro esperienze miste, spesso in conflitto fra loro, come si dimostra essere quella dell'autrice, caratterizzata dal suo essere al contempo americana ed ispanica, donna, femminista, lesbica e *chicana*. L'elaborazione di questa esperienza, spesso dolorosa e lacerante, può originare, secondo Anzaldù, una nuova ed originale rappresentazione del sé, dove le diversità che convivono in questa particolare identità, una volta superata la loro conflittualità, possono creare una nuova coscienza, quella *mestiza* appunto, capace di aprire le porte ad una nuova modalità di vivere

17 De Pretis si riferisce a questa incapacità occidentale di cogliere le differenze con le altre donne attraverso l'espressione "parzialità del progetto femminista", in modo da rendere la validità di alcune posizioni femministe occidentali, ma anche la loro incompiutezza legata all'esclusione dell'esperienze e delle necessità di una larga fetta di donne: «l'eterogeneità delle esperienze storiche e del posizionamento delle donne rispetto alle principali coordinate di gestione del potere fin qui ricordata non vuole sancire una definitiva inconciliabilità del progetto femminista occidentale con i bisogni e i desideri emergenti in contesti diversi, né suggerire un'ipostatizzazione (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 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.» (S. De Pretis, *Tra "Agency" e Differenze: percorsi del femminismo postcoloniale*, cit., pp. 272-273; il corsivo è dell'autrice).

18 G. Anzaldù e C. Moraga (a cura di), *This Bridge Called My Back, Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York, 1983.

19 G. Anzaldù, *Borderlands. La Frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987. Qui si farà riferimento alla traduzione italiana: G. Anzaldù, *Terre di confine. La frontera*, a cura di P. Zaccaria, Palomar, Bari, 2006.

nelle differenze che formano ogni identità e a modalità originali di vivere e convivere nel mondo.

Infatti:

«La nuova *mestiza* sopravvive sviluppando la tolleranza per le contraddizioni, la tolleranza per l'ambiguità. [...] Ha una personalità plurale, opera secondo modalità pluralistiche – niente è respinto, il buono, il cattivo e il brutto, niente rifiutato, niente abbandonato. Oltre a sostenere le contraddizioni, sa trasformare l'ambivalenza in un'altra cosa.

A volte un evento emotivo intenso, spesso doloroso, la strappa dall'ambivalenza rovesciandola o sciogliendola. [...] È un lavoro svolto dall'anima. Il fuoco, il fulcro, la congiunzione dove si colloca la *mestiza*, è il luogo in cui i fenomeni tendono a collidere, è il luogo dove è possibile unire ciò che è separato. [...] cercando di elaborare una sintesi, l'io aggiunge un terzo elemento che è maggiore della somma delle sue parti separate. Questo terzo elemento è una nuova coscienza – una coscienza *mestiza* – e, sebbene sia fonte di intenso dolore, trae energia da un moto creativo costante in cui gli aspetti unitari di ogni nuovo paradigma sono sottoposti a continua frammentazione.

En unas pocas centurias, il futuro apparterrà alla *mestiza*. Poiché il futuro dipende dalla frantumazione dei paradigmi, dipende dalla capacità di stare a cavallo fra due o più culture.»²⁰

La *mestiza* fonda una nuova coscienza attraverso la creazione di un nuovo modo di concepire la realtà, di vedere noi stessi e di agire. Il compito che spetta alla *mestiza*, insomma, è quello di rendere possibile in superamento dell'*impasse* derivata dal procedimento dualistico caratterizzante il pensiero bianco occidentale attraverso il procedimento oppositivo fra soggetto-oggetto, bene-male, uomo-donna, bianco-colorato e Sé-Altro da Sé, e di condurre ad una coscienza individuale e collettiva caratterizzata dal superamento delle tensioni fondate sulle scissioni tra le razze, tra i generi e tra le classi.

Le riflessioni e le intellettuali presentate fin qui non sono che un esempio dell'opera e dell'azione di de-costruzione del centro che è in atto da qualche decennio tra le file di quelle popolazioni sfruttate, oppresse e tacitate dalla cultura egemone occidentale. Si è voluto condurre questo breve excursus sulle teorie alternative rispetto a quelle egemoni nel tentativo di riuscire a presentare alcune modalità di pensiero e di azione diverse rispetto a quelle cui siamo abituati e con l'intenzione di

20 G. Anzaldù, *Terre di confine. La frontera*, cit., pp. 122-123; i corsivi sono dell'autrice.

rendere, nel nostro piccolo, un po' di giustizia e un po' di voce a quelle popolazioni "subalterne" che solitamente vengono escluse dai discorsi che riguardano le loro persone.

Per concludere il nostro discorso sull'importanza delle esperienze e sul riconoscimento dovuto alle voci delle donne (e delle popolazioni) ex-colonizzate si vogliono prendere le distanze da quei discorsi multiculturalisti di facciata che sono tanto di moda negli ultimi anni. Si sarà notato che in questo lavoro si sono presentati per lo più discorsi ed analisi svolti in prima persona da donne effettivamente caratterizzate da esperienze diverse da quelle che vengono fissate dalla "norma" occidentale, solo raramente si è ricorso al pensiero di donne occidentali e lo si è fatto scegliendo accuratamente quelle che hanno dimostrato spiccato senso critico verso il pensiero egemone e riconoscimento della dignità razionale umana alle popolazioni "subalterne". Per questo, essendo assolutamente cosciente di parlare e di pensare sempre e comunque da un preciso punto sulla mappa, di essere caratterizzata da una precisa esperienza storica - quella di donna bianca ed occidentale - che influenza il filtro attraverso cui interpreto le cose del mondo, ho voluto riportare le esperienze delle Altre, di cui io non posso sapere molto, ma, attraverso i loro discorsi si è affermata la validità e la dignità delle loro esperienze, delle loro razionalità e della loro diversità.

Intendo rivolgere, quindi, un'ultima critica a quei discorsi multiculturalisti che, invece di dare effettivamente parola ai colorati, agli ex-colonizzati, ai poveri e ai lavoratori, si incaricano di parlare al posto loro, mostrando in che modo, esprimendosi su esperienze che non appartengono alle loro persone e prendendo il posto degli interessati - proprio quando, guarda caso, questi ultimi, avevano appena iniziato ad avanzare la richiesta di un loro riconoscimento come Soggetti nella storia - non facciano altro che alimentare le ideologie dominanti, razziste, sessiste e classiste, negando agli "Altri" il riconoscimento in quanto Soggetti, e rendendoli *Oggetti* dei loro discorsi, per quanto multiculturali possano essere questi ultimi. Come nota acutamente De Pretis:

«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. [...] il discorso dominante, cioè, non si incaricherebbe più di tacitare e sopprimere le differenze, di "disciplinarle" ma al contrario di produrle e controllarle [...], di "organizzarle". 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.»²¹

21 S. De Pretis, *Tra "Agency" e Differenze: percorsi del femminismo postcoloniale*, cit., p. 283.

In proposito De Pretis, commentando quanto affermato dalla filosofa femminista italo-americana Rosi Braidotti, secondo la quale «la cosiddetta “morte” del soggetto è certo meno importante della cerimonia funebre che ne fa un evento teoretico centrale»²², sostiene che «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”». ²³ Applicata al nostro discorso dedicato al femminismo postcoloniale, questa tendenza culturale occidentale alla creazione di teorie incentrate su un multiculturalismo che tende ad annientare le espressioni delle diverse culture, nello sforzo teorico di dominarle, controllarle ed istruirle, comporta l'annullamento della donna colorata e povera, proprio laddove, invece, si sostiene di volerla affermare. Ancora De Pretis afferma che:

«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 corporea inevitabilmente marchiata dagli attributi di sesso e di 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.»²⁴

Quello che ci si è proposto in questo lavoro, è stato, quindi, il superamento di queste posizioni annichilenti tipicamente occidentali nei confronti delle donne colorate e, in generale, di tutte le persone in qualche modo oppresse per il fatto di non rappresentare “la norma” indicata dal patriarcato suprematista bianco.

Ci si auspica l'adozione di una prospettiva sui cosiddetti “subalterni”, sui marginali, che riesca ad essere compiutamente postvittimistica, che faccia da controparte a tutte le teorie dominanti che tendono, invece, alla vittimizzazione delle popolazioni e delle categorie estranee alla norma occidentale. Le donne che abbiamo qui presentato non parlano esclusivamente da una posizione di “vittime”, così come il femminismo *mainstream* le ha spesso caratterizzate, esse sono parte attiva nella lotta per la liberazione e per la trasformazione, esse affermano la loro *agency* e suggeriscono nuovi sguardi, nuove categorie discorsive e nuovi spunti di ricerca. Dipingerle come “vittime” di un

22 R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano, 1994, p. 12, citato in *Ibidem*.

23 *Ivi*, pp. 283-284.

24 *Ivi*, p. 285.

sistema patriarcale, di un apparato oppressivo culturale, di un sistema economico dominante, significa negare loro l'azione, la razionalità agente e ridurle alla passività, e contribuire, in questo modo, all'indebolimento delle lotte per la liberazione e per l'affermazione di tutti gli oppressi.

Un approccio postvittimista, invece, può rendere possibile la formulazione di nuovi interventi non pregiudizievole, non autoritari e non paternalistici di solidarietà e di scambio reciproci e può dar vita a nuove pratiche femministe realmente indirizzate verso la liberazione, abbandonando facili riduzionismi e, parallelamente, altrettanto facili universalismi.

Un giorno una ragazza musulmana, con i capelli raccolti in un magnifico e coloratissimo *chador*, mi ha raccontato che lei proprio non riusciva a capire come le donne occidentali potessero accettare di andare in giro mezze nude in modo da soddisfare il desiderio degli uomini, per assecondare le loro richieste di ammirazione incondizionata dei corpi femminili. Secondo i suoi schemi di pensiero e la sua impostazione culturale, la nudità delle donne occidentali corrispondeva esclusivamente alla mercificazione dei loro corpi, proprio come per la maggior parte degli occidentali la velatura delle donne arabe coincide con la loro sottomissione e con il dominio dei loro uomini. Solamente attraverso il confronto privo di ogni presunzione di verità si può aprire una via nuova verso una emancipazione autentica. Ciò non significa assumere come verità il pensiero della donna colorata, della povera, della ex-colonizzata o della lavoratrice, significa piuttosto riconoscergli dignità intellettuale, sottoponendolo, al pari di ogni altro pensiero, a rigorosa critica in modo da pesarne la veridicità e, così, riconoscere la sua dignità.

BIBLIOGRAFIA

Libri:

ANZALDÙA G., *Terre di confine. La frontiera*, a cura di P. Zaccaria, Palomar, Bari, 2006.

ANZALDÙA G., MORAGA C. (a cura di), *This Bridge Called My Back, Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York, 1983.

ARISTOTELE, *Politica*, Laterza, Bari, 2011.

BASSO P., *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, FrancoAngeli, Milano, 2000.

COLLINS P. H., *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York, 1991.

CRENSHAW K., *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, 1989.

DAVIS A., *Autobiografia di una rivoluzionaria*, I Garzanti, Milano, 1975.

— *Women, Race and Class*, Random House Vintage Books, New York, 1983.

DU BOIS W. E. B., *Le anime del popolo nero*, Le Lettere, Firenze, 2007.

FABI M. G., *America nera: la cultura afroamericana*, Carocci Editore, Roma, 2002.

FANON F., *Il negro e l'Altro*, Il Saggiatore, Milano, 1965.

GUY-SHEFTALL B. (a cura di), *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, The New Press, New York, 1995.

HADOT P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010.

- HIKMET N., *Poesie d'amore*, tr. it. di Joyce Lussu, Mondadori, Milano, 2006.
- HOOKS B., *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, a cura di Maria Nadotti, Feltrinelli, Milano, 1998.
- LOOMBA A., *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2006.
- MARX K., *Il Capitale*, Newton Compton, Roma, 2012.
- MERNISSI F., *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, Giunti, Firenze, 2014.
- *L'Harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze, 2000.
- MISSANA E. (a cura di), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- MOHANTY C. T., *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti, ombre corte*, Verona, 2012.
- MORRISON T., *Amatissima*, Sperling & Kupfer, Milano, 2013.
- NADOTTI M., *Scrivere al buio. Maria Nadotti intervista bell hooks*, La Tartaruga, Milano, 1998.
- SPIVAK G. C., *Critica della ragione postcoloniale*, tr. it. di A. D'Ottavio e prefazione di P. Calefato, Meltemi, Roma, 2004.
- WALKER A., *Il colore viola*, Sperling & Kupfer, Milano, 2011.

Articoli e saggi:

- BEAL F., *Double Jeopardy: to Be Black and Female*, in BAMBARA T. C. (a cura di), *The Black Woman. An Anthology*, Washington Square Press, New York, 1970.
- BONFIGLIOLI C., *La battaglia del velo. Laicismo e femminismi nella Francia post-coloniale*, in Zapruder, n. 13, 2007.
- DAVIS A., *Alcune note sul ruolo della donna nera nella comunità degli schiavi*, in BUHLE M. J., DAVIS A., GORDON A. D., SCHROM N. E., *Donne bianche e donne nere nell'America dell'uomo bianco*, La Salamandra, Milano, 1975.
- DE PRETIS S., *Tra "Agency" e Differenze: percorsi del femminismo postcoloniale*, in *Studi Culturali*, anno II, n.2, dicembre 2005.
- PASQUINO M., SABELLI S., *Femminismo e femminismi dagli anni Ottanta al XXI secolo*, in SAPEGNO M. S. (a cura di), *Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*, Mondadori Sapienza, Roma, 2011.
- PERILLI V., *L'analogia imperfetta. Sessismo, razzismo e femminismi tra Italia, Francia e Stati Uniti*, in Zapruder, n. 13, 2007.
- SABELLI S., *L'eredità del colonialismo nelle rappresentazioni contemporanee del corpo femminile nero*, in Zapruder, n.23, 2010.
- *Sessualità, razza, classe e migrazioni nella costruzione dell'italianità*, in CACCIATORE F. M., MOCCHI G., PLASTINA S. (a cura di), *Percorsi di genere, Letteratura Filosofia Studi postcoloniali*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

SITOGRAFIA

NATIONAL BLACK FEMINIST ORGANIZATION, *Statement of Purpose*, 1973:
<http://www.personal.umd.umich.edu/~ppennock/doc.BlackFeminist.htm>

OFFICE OF PLANNING AND RESEARCH, US DEPARTMENT OF LABOR, *The Negro Family: The Case for National Action* (Marzo 1965): <http://www.dol.gov/dol/aboutdol/history/webid-meynihan.htm>

PERILLI V., *Lontano/vicino: Combahee River Collective*, 29 ottobre 2007:
<http://marginaliavincenzaperilli.blogspot.it/2007/10/lontanovicino-combahee-river-collective.html>

RICH A., *La politica del posizionamento*, <http://www.medmedia.it/review/numero2/it/art3.htm>

SOJOURNER TRUTH , *Ain't I a Woman*: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>

SMITH B., *Racism and Women's Studies*, 1979: http://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2013/01/Racism_Womens_Studies_Barbara_Smith.pdf

THIRD WORLD WOMEN'S ALLIANCE, *Black Women's Manifesto*, New York, 1971:
http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlmms01009/

TORNERI S., *Tra femminismo e Black Power. Nascita della soggettività femminista nera*:
<http://aula-c.noblogs.org/gallery/399/Tra%20femminismo%20e%20black%20power:%20nascita%20della%20soggettivit%C3%A0%20femminista%20nera%20-%20Silvia%20Torneri.pdf>

WOMEN OF COLOR RESOURCE CENTER, *Inventory to the Third World Women's Alliance Papers*: http://www.davenportsharon.net/web_documents/twwa_findingaid.pdf