

CITTADINANZE ESCLUDENTI CORPI INTERSEZIONALI E POSTCOLONIALISMO FEMMINISTA

*EXCLUSIONARY CITIZENSHIP. INTERSECTIONAL BODIES AND FEMINIST
POSTCOLONIALISM*

Giulia Caruso¹

Riassunto: La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino rende il concetto di cittadinanza un valore universale: ma universale per il chi? Essere cittadini significava essere uomini, bianchi e borghesi, mentre le donne, tradizionalmente escluse dallo spazio pubblico-politico fin dall'antichità greco-romana, hanno dovuto lottare strenuamente per vedersi riconosciuti diritti e identità. Allo stesso tempo, l'immagine essenzialista della donna bianca e cittadina borghese, ha impedito a identità altre di riconoscersi nel modello di donna culturalmente dominante. Femminismo nero e intersezionale e femminismo postcoloniale, gettano le basi per l'elaborazione di nuovi confini identitari ed un nuovo un'ideale di cittadinanza, concretamente universale.

Parole chiave: Cittadinanza, Femminismo, Femminismo nero, Intersezionalità, Femminismo postcoloniale

Abstract: The Declaration of the Rights of the Man and of Citizen makes citizenship a universal value: but universal for whom? Being a citizen meant being men, white and bourgeois, while women, traditionally excluded from the public-political space since Greco-Roman times, had to fight roughly to have their own rights and identity. Meanwhile, the essentialist image of the white, middle-class woman has prevented other identities from identifying themselves in the culturally dominant model of woman. Black feminism, intersectional theory and postcolonial feminism, laid the foundations for the elaboration of new identity boundaries and an effective universal new ideal of citizenship.

Keywords: Citizenship, Feminism, Black feminism, Intersectionality, Postcolonial feminism

1 INTRODUZIONE

Il concetto di cittadinanza, da intendersi non solo come condizione di appartenenza ad uno Stato ma soprattutto come capacità di esercitare quei poteri derivanti dal riconoscimento dei diritti civili, politici e sociali, si presenta fin dalle sue prime formulazioni come un concetto escludente a priori.

¹ Laurea Magistrale in Storia e Cultura dei Paesi del Mediterraneo, Università di Catania (Unict), Italia.

Requisito necessario per la partecipazione al potere politico nelle *poleis* dell'antica Grecia, le città-stato dalle quali la cittadinanza trae il suo fondamento organizzavano la vita stessa in due sfere: quella pubblica o politicamente qualificata (*bios*), contrapposta a quella privata o domestico-familiare (*zoè*). Alla prima avevano accesso i cittadini, ossia i maschi naturalizzati o nati ad Atene da genitori ateniesi che potevano, a determinate condizioni ed in virtù dei loro privilegi e della loro libertà, partecipare alla vita politica della *polis*; di competenza delle donne come degli schiavi era invece la sfera dell'*oikos*, ovvero della famiglia e della casa, tra le cui mura le donne rimanevano rinchiusi (CANTARELLA, 1985a; 2010b). Erano loro insieme agli schiavi e alle schiave a garantire la libertà ai maschi cittadini poiché era proprio attraverso il loro lavoro che gli uomini potevano affrancarsi dalle necessità legate alla sopravvivenza pura e semplice. La subalternità di alcuni garantiva così la libertà politica di altri:

La vittoria sulla necessità ha dunque per obbiettivo l'assoggettamento dei bisogni vitali che coartano l'uomo tenendolo in loro potere. Ma questa signoria può essere realizzata soltanto dominando e coartando altri, i quali costretti a lavorare in schiavitù, sollevino gli uomini liberi dalla coercizione della necessità. L'uomo libero, cittadino della *polis*, non è né coartato dalle necessità materiali della sopravvivenza, né sottoposto alla signoria imposta dall'uomo (ARENDETT, 2017, p. 162).

Le donne nel mondo classico godevano perciò di una cittadinanza meramente strumentale: poiché i maschi di età non inferiore ai vent'anni potevano vedersi riconosciuto lo status di cittadini solo se figli di genitori cittadini di Atene, le donne venivano considerate cittadine solo in relazione al fatto di essere ora figlie, ora madri di uomini ateniesi ma non veniva loro riconosciuta la cittadinanza in senso proprio e tutti i diritti da essa compresi. Escluse dallo spazio pubblico e dalla partecipazione politica, private di autonomia e libertà, le donne dell'antica Grecia erano "cittadine" senza cittadinanza.

Il medesimo ruolo di subordinazione spettava anche alle donne della Roma arcaica e repubblicana, totalmente dipendenti dalla figura del *pater familias* sulla cui autorità si organizzava l'intera società romana. L'ideale femminile al quale attenersi per essere considerate "donne rispettabili" era rappresentato dalla *matrona*: cittadina romana in quanto moglie di un uomo libero e focolare della *domus*, la cui missione consisteva nel generare figlie e figli all'interno di un

matrimonio controllato e di educarli ai valori della tradizione. Estromesse dallo spazio pubblico-politico e dai diritti ad esso connessi, la cittadinanza per le donne in un sistema patriarcale che ne teorizza l'inferiorità naturale si configura inevitabilmente come accessoria e mancante.

2 IL CONCETTO DI CITTADINANZA COME “UNIVERSALE MASCHILE”: OLYMPE DE GOUGES E MARY WOLLSTONECRAFT

Rispetto alle sue prime teorizzazioni ed applicazioni pratiche nel mondo antico, il concetto di cittadinanza perde storicamente di centralità per riemergere con forza nella storia del pensiero politico, sia come valore che come diritto, con il verificarsi delle grandi Rivoluzioni, quella francese in particolare. Con gli accadimenti del 1789 infatti, ai *sudditi* dell'Ancien Régime si sostituiscono i *cittadini* liberi ed uguali della nascente Repubblica francese mentre la sovranità, che non risiede più nelle mani dell'unico sovrano prescelto da Dio, si deposita nel corpo della Nazione, ossia nel popolo: il concetto di cittadinanza diventa così un universale. Ma universale per chi?

Quando nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* leggiamo che «gli uomini nascono e rimangono liberi ed uguali nei diritti» e che il fine dell'azione politica deve essere proprio quello di tutelare questi diritti naturali ed imprescrittibili (quali libertà, proprietà, sicurezza e resistenza all'oppressione), possiamo osservare come il termine “uomo” venga qui impiegato come categoria universale per riferirsi all'intera specie umana. Ora, questa scelta non è solo frutto di un linguaggio che - all'ora come oggi - è declinato interamente al maschile in quanto espressione di una cultura patriarcale secolare, ma si tratta anche e soprattutto di una scelta consapevole dei Costituenti volta a tenere le donne in uno stato di ambiguità: sono cittadine perché è loro dovere in quanto “madri repubblicane” inculcare nei figli l'amore per la libertà e l'uguaglianza e dunque possono assistere alle assemblee politiche per apprendervi i principi rivoluzionari, ma allo stesso tempo non possono intervenire nel dibattito perché private di quei diritti civili e politici (DUBY; PERROT, 1991, pp. 28-39), riconosciuti invece all'uomo universale.

Di questa ambiguità si serviranno le donne francesi per guadagnare spazio nella scena politica: al contrario delle donne americane, che durante la guerra rivoluzionaria per l'indipendenza avevano indubbiamente preso coscienza delle loro capacità individuali e denunciato l'oppressione

maschile senza però mettere in discussione la loro sfera d'azione costituita dalla famiglia; le rivoluzionarie francesi vogliono appropriarsi del riconoscimento politico e di un ruolo attivo nelle istituzioni andando oltre i confini domestici, in quanto cittadine parte del tutto armonico che è il nuovo Stato repubblicano. Partendo dal presupposto che la schiavitù alla quale sono state costrette tutte le donne non è solo privata ma anche politica, nella Francia del 1789 «il problema dell'oppressione ad opera del maschio si lega a quello dell'umanità tutta» secondo il principio della reciprocità: o democrazia per tutti o dispotismo per tutti (DUBY; PERROT, 1991, pp. 28-39). La Rivoluzione francese ha dunque rappresentato un momento di svolta decisivo nella storia delle donne, adesso considerate come *individui* che fanno parte di una comunità:

La condizione femminile non è mutata semplicemente perché in quel momento tutto mutava e la tempesta rivoluzionaria investiva e sconvolgeva ogni cosa. Più in profondità, la condizione delle donne è mutata perché la Rivoluzione ha posto il problema delle donne e ne ha fatto un punto nodale del proprio interrogarsi politico sulla società. [...] La Rivoluzione francese rappresenta il momento storico in cui la civiltà occidentale ha scoperto che le donne possono avere un posto nella struttura dello Stato. "Nè l'Illuminismo europeo, né la Rivoluzione americana hanno avuto l'occasione di politicizzare a tal punto l'antico problema delle donne, scoprendo che non era un problema attinente soltanto ai costumi" (DUBY; PERROT, 1991, pp. 34-35).

Ma riconoscere che il sesso femminile possa avere un suo posto nella società che vada oltre l'ambiente domestico e la cura della prole, non significa concederglielo. Ed è come risposta all'oppressione e alle posizioni più reazionarie che Olympe de Gouges (1748-1793), scrittrice e attivista dell'epoca, pubblicherà nel 1791 la fondamentale e provocatoria *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, sul modello della più famosa e già citata *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, con la sola differenza di essere stavolta priva di discriminazioni di genere. Con i suoi diciassette articoli interamente declinati al femminile infatti, la de Gouges non fa altro che smascherare il preteso universalismo dei diritti conquistati con la Rivoluzione francese i quali, fingendo di parlare a nome dell'intera umanità, si riferiscono invece al solo genere maschile. Questo aspetto viene chiaramente palesato dall'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti delle donne e delle*

cittadine nel quale, rispetto alla sua formulazione originale², Olympe de Gouges aggiunge: «La Costituzione è nulla, se la maggioranza degli individui che compongono la Nazione, non ha cooperato alla sua redazione» (BANTI, 2012, p. 78). Una democrazia che viene meno al principio essenziale della rappresentanza, escludendo la metà del popolo francese dalla sua istituzione, non può essere una democrazia, ma niente era più inaccettabile per il potere costituito della «donna civica» che, una volta inserita nel corpo politico, si fa potere costituente: le donne devono rimanere in posizione di oggetto, eventualmente anche oggetto di una legislazione progressista, ma pur sempre oggetto (DUBY; PERROT, 1991, pp. 40-50).

Alle posizioni di Olympe de Gouges, ghigliottinata nel 1793 a seguito di una dura repressione da parte dei giacobini attuata nei confronti di qualsiasi aspirazione emancipazionista femminile, fanno seguito le parole della contemporanea inglese Mary Wollstonecraft (1759-1797), la cui vita è esempio di lotta contro la funzione ancillare della donna. In uno dei suoi scritti più famosi e troppo a lungo trascurato da molte delle stesse coscienze femminili impegnate nel primo femminismo (CAVARERO; RESTAINO, 2002, pp. 3-7), *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), la Wollstonecraft chiede non soltanto che vi sia un'equa rappresentanza nel governo tra uomini e donne, ma insiste anche e soprattutto sul tema dell'educazione e della parità nel diritto all'istruzione, negato come il resto dei diritti civili al sesso femminile: secondo l'autrice, l'istruzione costituisce l'unico ed il vero mezzo attraverso il quale le donne possono liberarsi dal giogo dell'oppressore ed è per questa ragione che ne sono tradizionalmente escluse. Con pungete sarcasmo si pone in rotta di collisione con tutte quelle teorie pseudoscientifiche e con tutti quegli autori, Rousseau in particolare, che avevano fino a quel momento teorizzato la naturale inferiorità della donna, mancante secondo i più d'intelletto e raziocinio:

Le considerazioni di Rousseau, che hanno avuto seguito in molti scrittori, secondo le quali le donne sono per natura e sin dalla nascita, indipendentemente dall'educazione, appassionate di bambole, vestiti e conversazioni, sono talmente puerili da non meritare neanche una seria confutazione (WOLLSTONECRAFT, 2008, p. 19).

² Nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, approvata dall'Assemblea Nazionale il 26 Agosto del 1789, l'art.16 viene così formulato: “*Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution*”.

Le parole e le lotte della de Gouges e della Wollstonecraft anticipano così di quasi sessant'anni i temi di rivendicazione affrontati dal femminismo di *prima ondata*, il cui anno di inizio viene simbolicamente individuato nel 1848: fino alla fine della Prima guerra mondiale e oltre, le femministe del nascente movimento, con le suffragette in testa, si batteranno per vedersi riconosciuto il diritto di voto e di eleggibilità, il diritto all'istruzione ed il diritto al lavoro in condizioni sostenibili e dunque tutte quelle libertà e quei basilari diritti civili e politici che le avrebbero finalmente rese piene cittadine, al pari degli uomini (CAVARERO; RESTAINO, 2002, pp. 8-19).

3 UGUAGLIANZA GIURIDICA E DIRITTI SOCIALI TRA FEMMINISMO DI PRIMA E SECONDA ONDATA

Giunti alla metà del XX secolo però, la condizione delle donne occidentali nell'accesso alla cittadinanza si presenta tutt'altro che omogenea: mentre nei paesi dell'Europa settentrionale (Belgio escluso) e dell'America del Nord (Quebec escluso), le donne avevano ottenuto l'uguaglianza sul piano giuridico e politico, seppur con qualche differenza, già nei primi decenni del Novecento; nel resto dei paesi europei l'influenza del Codice civile napoleonico, varato nel 1804, aveva nuovamente fornito legittimazione al principio d'incapacità politica e soprattutto civile del sesso femminile, che si ritrovò così privato ancora una volta di quei diritti e quelle libertà a cui la Rivoluzione francese aveva dato parziale accesso. Una così evidente dicotomia, che resterà quasi del tutto invariata fino a metà degli anni '60, può essere spiegata e compresa a partire dai sistemi e dalle tradizioni giuridiche dei singoli Stati, a seconda che si tratti di paesi di common law o di civil law e/o influenzati dal Codice napoleonico. Nei primi, più precocemente liberali, vige il modello della donna emancipata, che può votare i suoi rappresentati politici, che viene considerata al pari dell'uomo dinnanzi ai figli e che può decidere indipendentemente dalla figura del marito sui suoi beni e sulla sua persona; nei secondi invece l'esempio dominante è quello di una donna alla quale è stato sì riconosciuto il diritto voto (eccetto che in Svizzera ed in Portogallo nei quali bisognerà aspettare addirittura gli anni '70), ma che allo stesso tempo è impossibilitata nell'esercizio di qualunque capacità civile, una donna che una volta sposata si trasforma in un «non-essere giuridico» che gode soltanto dei diritti subordinati alla volontà del marito, al quale sempre deve obbedienza (DUBY; PERROT, 1992, pp. 531-541).

Anche se nei paesi che hanno interpretato più liberamente il Codice napoleonico, la disparità tra i coniugi può essere meno forte (in Italia, per esempio, la cittadinanza civile era stata concessa alle donne già nel 1918 ma sarà il fascismo a rendere vana ogni conquista), la discriminazione tra i sessi resta indiscutibile e la subordinazione totale:

Il diritto francese illustra perfettamente la concezione patriarcale della famiglia che regna in questo tipo di sistema giuridico. Il marito “capofamiglia” ha un notevole potere sulla persona sui beni della moglie e dei figli. Spetta a lui, sotto l’aspetto legale, di fissare la residenza del nucleo familiare, di autorizzare la moglie all’esercizio di una professione, di amministrare, lui solo, i beni della comunità, le proprietà della moglie [...]. Le donne hanno un bel farsi carico, di fatto, “dell’allevamento” dei figli: è agli uomini che il diritto attribuisce i poteri relativi alla loro educazione (compreso quando si tratta di iscriverli in una scuola o ad una colonia di vacanza...). La disparità dei doveri non è meno eclatante quando si osservi il diverso trattamento dell’adulterio. Se il dovere di fedeltà è reciproco, il non rispetto da parte della donna viene ben più severamente sanzionato. Quanto al divorzio, a quest’epoca è ancora difficile nei paesi di diritto laico e impossibile nei paesi di diritto confessionale (DUBY; PERROT, 1992, pp. 540-541).

A parte il tema del divorzio negato poi, gli Stati occidentali, indipendentemente dal tipo di sistema giuridico vigente, si somigliavano (e si somigliano!) tutti per il fatto di aver mantenuto intatte le differenze di genere inerenti i ruoli di marito e moglie nella coppia come nella società: al primo spettava il lavoro remunerato, alla seconda il lavoro domestico ed educativo. Solo il diritto scandinavo fa eccezione, distinguendosi per la totale assenza di conformismo in materia di ruoli sessuali.

A scardinare convinzioni e pratiche ataviche e, parzialmente, stereotipi di genere, ci penserà la *seconda ondata* del movimento femminista, le cui lotte sul piano giuridico, politico e sociale si concretizzeranno ovunque in Occidente in riforme in materia di diritto civile e di famiglia tra gli anni ’70 e ’80 del Novecento. Le donne saranno finalmente riconosciute piene cittadine, indipendentemente - ed indipendenti - dalla figura del marito, viene sconfitta così «l’autocrazia maritale» e con essa la struttura gerarchica del matrimonio; nei paesi influenzati dal Codice civile napoleonico, raggiunti dal femminismo più tardi rispetto ad Inghilterra e Stati Uniti, si assiste letteralmente ad una liberazione, dal momento che il principio d’incapacità civile, fino a quel momento attribuito alle donne sposate, viene finalmente rimosso come rimossa è la figura del *pater familias* e la relativa concezione della *patria potestas*: da questo momento in poi l’uomo, almeno legalmente, non esercita più alcun potere da “capo” sulla moglie e sui figli (DUBY; PERROT, 1992,

pp. 542-547). E tutto questo grazie all'azione ed alla forza dirompente del movimento femminista, che nella sua composita eterogeneità, è insorto contro leggi, istituzioni, culture e mentalità anacronistiche e fittizie, causa di discriminazioni sistemiche nei confronti di quello che troppo a lungo è stato considerato come «il secondo sesso» (DE BEAUVOIR, 1999). Al femminismo di seconda ondata si deve pertanto il merito di aver raggiunto l'uguaglianza giuridica tra i sessi (quanto meno sul piano formale) dopo due secoli di lotte, ma specialmente quello di aver portato al centro del dibattito e dell'azione politica questioni fondamentali che vanno dal divorzio all'aborto, dalla violenza domestica allo stupro, armi di sottomissione e dimostrazione di possesso e superiorità maschile. Ma si discute anche di sessualità e lavoro domestico e riproduttivo, due elementi attorno ai quali, secondo il pensiero prevalente tra le femministe del '68, si costruisce tutto il sistema di dominio patriarcale e dai quali dipende, di conseguenza, il ruolo di subordinazione delle donne (LONZI, 1982, pp. 76-124). Lo spiega bene Silvia Federici quando nel 1975, a proposito del lavoro domestico non retribuito, scrive perentoria: «Lo chiamano amore, noi lo chiamiamo lavoro non pagato» [...], per sottolineare il valore produttivo della riproduzione e denunciare l'amore romantico che occulta i rapporti capitalistici all'interno della famiglia» (CURCIO, 2019, pp. 62-63).

4 FEMMINISMO NERO E TEORIA INTERSEZIONALE

Centrali per il femminismo degli anni '70 sono anche le rivendicazioni e le lotte portate avanti dal *Black feminism* (DAVIS, 2018), che ridimensionano inevitabilmente il preteso universalismo dei discorsi e dei posizionamenti assunti dalle femministe americane ed europee nel corso della loro formazione strutturale ed ideologica: i movimenti di liberazione ed emancipazione femminili di metà Ottocento, come anche quelli sviluppatasi in seno ai movimenti progressisti parte della Nuova Sinistra dal 1968 in poi, sono infatti composti in misura prevalente, per non dire totale, da donne colte, di classe media e soprattutto bianche. Pertanto, nonostante la loro condizione sia indiscutibilmente quella di soggetti discriminati in un sistema organizzato per il dominio maschile, il loro status si configura comunque come privilegiato rispetto a quello in cui versano le donne nere, per le quali è estremamente complicato trovare posto in discorsi e rivendicazioni identitarie che non le appartengono. Quando nel 1851 l'ex schiava Sojourner Truth pronuncia quell'emblematico

quanto retorico interrogativo “*Ain’t I a woman?*”³, ciò che fa emergere è proprio quel «meccanismo di esclusione sistemica prodotta dallo schiacciamento della categoria “donna” sulla condizione delle bianche. Truth rivendica l’identità di donna, ma allo stesso tempo la dissocia dagli attributi di vulnerabilità e dipendenza, ovvero dall’immagine dominante della brava moglie e madre bianca di classe media» (CURCIO, 2019, pp. 94-95). Infatti, nel momento in cui il Black feminism irrompe sulla scena politica e sociale americana, fortemente permeata dalle logiche e dalle strutture di potere coloniale, e cerca di guadagnarsi uno spazio proprio nelle lotte e nelle azioni di rivendicazione femminista, appare chiaramente quanto queste lotte siano state circoscritte e costruite attorno ad un “modello” specifico di donna, che è bianca, è moglie e madre ed è dedita alla cura della casa e dunque anche alla riproduzione di certi valori propri del sistema dominate che è quello del suprematismo bianco: a questo ideale di femminilità, viene contrapposta un’immagine della donna nera, che dalla schiavitù fino all’età contemporanea, è stata costruita su stereotipi volti a negarle la possibilità di identificarsi con la categoria di “donna culturalmente dominante” e quindi anche con i movimenti sorti per la sua liberazione. E questi stereotipi sono stati costruiti nel tempo «attraverso una lettura ideologicamente distorta delle pratiche di resistenza che le Nere hanno storicamente opposto alla loro condizione di oppressione» (CURCIO, 2019, pp. 106-108), azioni di resistenza necessarie a garantirsi la sopravvivenza in una società ostile ma svuotate del loro senso per diventare testimonianza della loro presunta inadeguatezza all’essere donne. Quando il diritto di voto negli Stati Uniti venne concesso nel 1870 agli uomini neri ma non alle donne nere, queste si ritrovarono escluse anche dai movimenti per il suffragio femminile, poiché le donne bianche di classe media iniziarono a rivendicare il loro diritto al voto in nome di una presunta superiorità razziale: nel 1920 venne ratificato dal governo statunitense il suffragio universale femminile, ma si trattava di un universale su base razziale che escludeva ancora le donne nere, alle quali diritto di voto verrà concesso solo nel 1964.

Secondo bell hooks, ciò che manca al femminismo contemporaneo è proprio il sentimento di comune sorellanza, di vera solidarietà politica, culturalmente assente perché una società sessista ha educato le donne a considerarsi nemiche naturali, che possono acquisire valore solo relazionandosi o legandosi agli uomini, mai le une con le altre. Mentre il movimento femminista, che avrebbe potuto

³ Per una lettura completa del discorso di Sojourner Truth, tenutosi nel 1851 presso la Women’s Convention di Akron in Ohio, consultare il seguente link: <https://www.feminist.com/resources/artspeech/genwom/sojour.htm>

insegnare il valore fondamentale della sorellanza, ha creduto che non fosse un obiettivo abbastanza rivoluzionario per cui lavorare e lottare, preferendo prima “rompere il tetto di cristallo” per raggiungere l’uguaglianza con gli uomini a tutti i costi, riproducendo perciò nel movimento le medesime dinamiche di potere tipiche del sistema maschile dominante, consapevole o meno che fosse. Quando infatti le femministe liberali e radicali (bianche e borghesi) parlano di sorellanza, lo fanno nell’accezione della così detta «oppressione comune» che più che corrispondere ad un dato reale, mistifica la variegata e complessa realtà sociale delle donne, divise da atteggiamenti sessisti, razzisti, privilegi di classe e altri pregiudizi che vanno riconosciuti ed eliminati nell’ottica di una vera rivoluzione solidale (HOOKS, 1986, pp. 127-129). Il legame alla base del concetto di «oppressione comune» elaborato dalla femministe liberali invece, coincide con l’idea «vittimizzazione condivisa», che riflette direttamente il pensiero suprematista maschile dal momento che è la stessa ideologia sessista ad insegnare alle donne che essere donna significa essere vittima. Secondo il pensiero di bell hooks gran parte del femminismo, piuttosto che ripudiare questa equazione, svilente per la condizione femminile se si considera il fatto che la maggior parte delle donne non sono “vittime” passive, indifese o impotenti, l’ha accolta, rendendo la vittimizzazione condivisa la base del legame tra donne. Di conseguenza, per considerarsi parte del movimento femminista, le donne dovevano identificarsi come vittime, mentre tutte quelle che come la già citata Sojourner Truth non si riconoscevano in questo “modello” venivano escluse: è questa la logica che ha portato le attiviste bianche a ritenere che le donne nere fossero abbastanza “forti” da non aver bisogno di essere attive nel movimento e, di converso, a far allontanare dallo stesso quelle attiviste bianche che non si identificavano più come tali (HOOKS, 1986, pp. 127-129). Essere vittime significava poter sviare dalle proprie responsabilità e non rinunciare ai privilegi, non riconoscere il proprio ruolo nella riproduzione di stereotipi e atteggiamenti sessisti e razzisti nei confronti di donne diverse, significava poter credere nel fatto che gli uomini siano gli unici nemici, evitando di riconoscere e affrontare il «nemico interno» al movimento stesso, significava ripudiare il conflitto ed impedire al femminismo di progredire verso una coscienza politica radicale:

Women do not need to eradicate difference to feel solidarity. We do not need to share common oppression to fight equally to end oppression. We do not need anti-male sentiments to bond us together, so great is the wealth of experience, culture, and ideas we

have to share with one another. We can be sisters united by shared interests and beliefs, united in our appreciation for diversity, united in our struggle to end sexist oppression, united in political solidarity (HOOKS, 1986, p. 138)

É dalla necessità di sviluppare termini propri, slegati dall'ideologia dominate e capaci di descrivere la peculiare situazione delle donne nere ma anche delle donne chicane e asiatiche, oppresse simultaneamente dal sessismo, dal razzismo e dal classismo (per citare qui solo alcune delle discriminazioni più ricorrenti subite) che Kimberlé Crenshaw, attivista del Black feminism, introdurrà nel dibattito pubblico il concetto di *femminismo intersezionale*, riferito proprio a questa composita e sincronica intersezione di discriminazioni e categorie marginalizzate. Il concetto di intersezionalità intende sostanzialmente complicare la definizione di diversità, proponendo «una visione della differenza come relazione basata *simultaneamente* su punti di somiglianza e punti di differenziazione», volendo intendere con ciò che non è possibile riferirsi ad una singola dimensione della diversità senza chiamare in causa tutte le altre, perché la differenza agisce contemporaneamente su tutte le proprietà, ossia le caratteristiche, che definiscono un soggetto (MARCHETTI, 2013, pp. 133-134). Essenziale per il pensiero intersezionale è la nozione di «categorie sociali», quali per esempio sono la cultura, l'etnia, la classe, il genere, l'orientamento sessuale e così via dicendo, categorie che dividono le persone in gruppi a seconda del contesto sociale in cui vivono: ogni individuo appartiene a più categorie sociali, che interagiscono tra loro a livello soggettivo come anche a livello di gruppi e istituzioni, ed è questa relazione tra categorie, o «intersezione tra assi di potere» (MARCHETTI, 2013, pp. 133-134), che il femminismo intersezionale si propone di indagare. Guardare alle differenze in modo intersezionale significa anche tenere conto di quei fattori etici ed ideologici che determinano la discriminazione o il privilegio connesso a certe identità piuttosto che ad altre, a seconda del valore che viene loro attribuito dal contesto sociale nel quale sono immersi (MARCHETTI, 2013, p. 139):

Messo in discussione il paradigma del diritto come neutro e neutrale rispetto al genere e smascherato il soggetto neutro a cui esso sembrava fare riferimento - basato, in realtà, sul parametro del titolare di diritti "maschile" eterosessuale e di classe media - l'intersezionalità infrange un'altra convinzione, ossia quella di "un soggetto-donna falsamente universale e neutrale", necessariamente accomunato da biografie e istanze simili o addirittura identiche (BELLO, 2020, p. 9)

Nel cercare di comprendere l'origine di questa immagine essenzialista dell'essere donna, così come proposta da un certo tipo di femminismo bianco e occidentale, non si può non fare riferimento alle politiche coloniali ed imperialiste perpetrate da quei paesi in cui il femminismo è storicamente nato, ovvero Stati Uniti e Gran Bretagna: molte delle attiviste femministe che da metà Ottocento in poi hanno lottato per l'emancipazione e la conquista dei diritti e che pertanto hanno posto le basi teoriche del movimento, condividevano l'idea razzista della "missione civilizzatrice" segnata dalla superiorità della razza anglosassone (CONELLI; MEO, 2017, p. 132). In conseguenza di ciò, le rivendicazioni per il riconoscimento della loro individualità erano strettamente correlate alla loro identità di donne bianche e di classe media, un'identità resa universale dal privilegio di uno sguardo fortemente etnocentrico. Con le riflessioni e le azioni politiche del movimento femminista afroamericano e latino, la gerarchia dei sistemi di oppressione così come delineata dal primo femminismo si spezza, mentre il concetto di intersezionalità rende visibili le contraddizioni e le complessità di soggettività che non possono rientrare negli schemi della narrazione dominate.

5 LE VOCI DELLE SUBALTERNE NEL FEMMINISMO POSTCOLONIALE

Sul campo della complessità e del conflitto, cercando un modo per superare le differenze senza però negarle dietro un'apparente quanto fittizia «oppressione comune», e dunque nell'ottica di una politica solidale così come proposta da bell hooks, si incontrano femminismo nero e femminismo postcoloniale. Come lo stereotipo della "donna nera promiscua", quello della «"donna del terzo mondo" - passiva, immersa nella tradizione, priva di voce e di *agency*» (CONELLI; MEO, 2017, p. 133) era stato denunciato dalle femministe attive nei paesi colonizzati, secondo le quali il femminismo aveva agito presentandosi alla stregua di una nazione e allora, in linea con gli altri stati nazione, aveva portato avanti politiche assimilazioniste piuttosto che concentrarsi sulle differenze e sul riconoscimento degli assi di potere che riguardavano le relazioni tra donne (CONELLI; MEO, 2017, p. 133). Attraverso i discorsi e le pratiche del femminismo postcoloniale pertanto, si svela un altro aspetto, sul quale è necessario riflettere quando si affrontano tematiche inerenti il riconoscimento e l'accettazione della diversità espressa da chi consideriamo "altro" da noi, che riguarda il concetto di multiculturalismo. Come osserva Lidia Curti, le società che ad oggi riteniamo

multiculturais, caratterizzanti l'epoca della globalizzazione, sono in gran parte figlie delle dominazioni coloniali e sono state costruite più su criteri assimilazionisti volti a rendere l'estraneo affine a noi, che non sull'accettazione pura e semplice della diversità (CURTI, 2018, pp. 84-85). Il che rende il multiculturalismo occidentale qualcosa di molto più simile all'*Orientalismo* (SAID, 2001) di Edward Said ma, allo stesso tempo, può aiutare a comprendere come mai il femminismo, che in paesi storicamente imperialisti ha preso piede, abbia messo in pratica per un lungo periodo strategie simili nel confronto/scontro con donne differenti. Accoglienza e solidarietà rappresentano gli ideali di cui si costituisce l'essenza del multiculturale, poiché:

L'accoglimento di altre culture, come Iain Chambers sottolinea in *La casa degli spettri* (2004), richiede il capovolgimento del nostro mondo e non la semplice inclusione del diverso in esso. Jacques Derrida nel suo saggio *Sull'ospitalità* (1997) ha illustrato a fondo il concetto di un'ospitalità senza condizioni attraverso l'accettazione della diversità e Jean-Luc Nancy (2000) ha affermato che l'intruso è accolto veramente solo se rimane tale (CURTI, 2018, p. 85)

La dominazione esercitata dagli stati coloniali sui paesi colonizzati invece, si basa sull'esercizio di un potere egemonico e spersonalizzante, paradigma di un'ideologia schiavista e razzista, per il quale l'unico modello politico, culturale, sociale, economico e soprattutto identitario possibile, è quello rappresentato dall'Occidente "civilizzato", in un continuo processo di marginalizzazione delle culture, delle tradizioni e delle identità altre. Ma questa opposizione che vede contrapporsi primo e terzo mondo (o centro e periferia) e dal cui punto di vista la storia pretende di essere raccontata, è una semplificazione estrema ormai incapace, secondo il pensiero postcoloniale, di cogliere la complessità delle relazioni locale/globale prodotte sia dalla globalizzazione capitalista che dai movimenti migratori: le autrici del femminismo postcoloniale pertanto «rivendicano con forza il proprio posizionamento *ai margini del centro* nel quale pure si trovano; o, che è lo stesso, *al centro dei margini* dei e dai quali parlano» (DE PRETIS, 2007). Fuori dai confini tracciati dall'Occidente, il mondo non equivale ad un blocco monolitico, che può essere interpretato utilizzando gli stessi riferimenti epistemologici del potere coloniale dominante, ma è costituito da un insieme variegato ed eterogeneo di identità, popoli e comunità, che cercano di affermarsi con la propria storia ed il proprio linguaggio.

In questo spazio si inserisce l'attivismo pratico e teorico delle femministe postcoloniali, che vogliono riappropriarsi di quei confini, per ri-definirli e, infine, superarli:

Inoltre l'eredità coloniale per molti aspetti nefasta ha aperture, crepe, passaggi, contraddizioni e permette appropriazioni e capovolgimenti [...]. Si insinuano in questi stretti passaggi la scrittura, l'opera, l'attività delle donne che si muovono tra culture e lingue diverse, al centro di una diaspora che coinvolge identità etniche, sessuali, psichiche, scritturali. La loro voce è cruciale nel riconfigurare frontiere e bordi, nel trasformare quella che era alterità esotica in istanza attiva e potente (CURTI, 2018, p. 85)

Bisogna dare voce alle “subalterne”. Se, infatti, parlare è già molto difficile per il popolo degli oppressi (maschi), considerando il sessismo una costante planetaria, per le donne nella medesima condizione di oppresse è praticamente impossibile. Secondo la studiosa Gayatri Spivak, la cui società di appartenenza e di riferimento è quella indiana, la donna subalterna non può essere né letta né ascoltata perché, “semplicemente”, non può parlare (DURACCIO, 2021, p. 165). Silenziata com'è dalla cultura dominante ma anche dalla critica postcoloniale dai cui discorsi è inizialmente assente. Attraverso l'osservazione dei rapporti di potere e di dominio coloniali, così come affrontati dai Subaltern Studies, emerge un'ulteriore differenza nelle relazioni di potere dei paesi colonizzati che è quella tra uomo e donna: quest'ultima si trova a vivere una «doppia subalternità» (DURACCIO, 2021, p. 167) sia razziale che sessuale, esattamente come denunciato dal femminismo nero e chicano. L'errore di una parte del femminismo bianco, o *mainstream*, invece, è stato proprio quello di aver tolto la parola alle subalterne nel momento stesso in cui ha deciso di parlare *per* loro o, peggio, *diloro*, quando sarebbe bastato l'impegno a parlare “vicino a...”:

Da dieci anni almeno -sicuramente in ragione del mio stesso intermittente silenzio di donna araba- avverto come parlare su questo terreno divenga (esclusi portavoce o specialisti) in un modo o nell'altro una trasgressione. Non la pretesa di parlare per conto di, o peggio di parlare di, ma l'impegno a parlare vicino a e, se possibile, contro di, è il primo dei gesti di solidarietà che devono compiere le donne arabe che ottengono o conquistano la libertà di movimento per il corpo e per lo spirito; senza dimenticare che quelle incarcerate -di tutte le età e di tutte le condizioni- hanno corpi prigionieri ma anime più che mai in movimento (DJEBAR, 2015, p. 6).

Trovandosi ai margini della narrazione storica tradizionale, il linguaggio del femminismo postcoloniale non può che essere quello della “decostruzione” derridiana (DERRIDA, 2002a;

2020b), così come è intesa da Gayatri Spivak: decostruzione dei filtri epistemologici che hanno prodotto il sapere occidentale e di quelle categorie sulle quali si struttura l'organizzazione politica, sociale e culturale dell'Occidente, al fine di consentire una rilettura dei meccanismi di produzione e apprendimento del sapere che sia scevra da neutralità e universalità solo apparenti (CONELLI; MEO, 2017, pp. 215-217). Lo strumento con il quale realizzare una simile operazione è rappresentato, secondo Spivak, dalle narrazioni letterarie: se è vero che la parola, o *logos*, «nasconde, dietro un presunto universalismo, la voce di chi ha sempre, storicamente, detenuto il potere» (CONELLI; MEO, 2017, p. 220), la scrittura delle subalterne, in quanto voce autentica e creativa, può mettere in crisi la stessa narrazione a senso unico, rivelando le complessità che si celano dietro i costrutti filosofici e ideologici. Diversamente dalla parola infatti, la scrittura non conduce mai ad un principio ultimo e universale ma, al contrario, produce costantemente differenze e con esse si confronta, in una messa in discussione perenne che «sgretola l'autorità del logos, espressione e custode del principio metafisico che ha caratterizzato da sempre il sapere occidentale e, di riflesso, le sue espressioni culturali e politiche» (CONELLI; MEO, 2017, p. 222). Per le subalterne di cui il femminismo postcoloniale si fa portavoce, decostruire attraverso la scrittura, in prosa o in poesia, critica o narrativa, è un modo per riappropriarsi della storia, potendola raccontare da un posizionamento proprio e con i propri riferimenti epistemologici. Ma significa anche ridefinire la categoria sociale di “donna” a partire dalla propria esperienza, spogliandola da decenni di assimilazionismo e sovrastrutture coloniali che non hanno fatto altro che riproporre un concetto di identità femminile fisso e immobile, riflesso di tratti etnici e culturali già dati. L'identità che rivendicano le donne subalterne, posizionate ai margini delle società e delle teorie, sono invece «oscillanti e multiple» (CURTI, 2018, p. 83), frutto di una negoziazione complessa e continua «che punta a conferire autorità a ibridi culturali nati in momenti di trasformazione storica» (DURACCIO, 2021, p. 164). Le identità subalterne si costituiscono di ciò che erano prima della dominazione coloniale; di ciò che sono state costrette ad essere durante il periodo coloniale e di ciò che sono diventate poi, nel processo di decolonizzazione ancora in corso.

6 CONSIDERAZIONI FINALI

Si tratta, in sostanza, di un *divenire perpetuo* delle identità dei soggetti subalterni. Ed è in questo divenire che si manifesta la “molteplicità” di cui sono espressione, direttamente ed intrinsecamente connessa al passato coloniale e al presente globalizzato. Molteplicità che dimostra ancora un volta, e qui riprendiamo le fila del discorso iniziale, l’esclusività e l’inadeguatezza di un concetto come quello di cittadinanza così come formulato originariamente dai moderni Stati-nazione, sempre capace di erigere nuovi confini - geografici, storici, politici, giuridici, economici, linguistici - inaccessibili a quelle categorie che, in un dato momento, il potere dominante definisce come inadeguate o marginali (FANON, 2007). È in quest’ottica che, allora, possono essere lette le pratiche di resistenza e di lotta portate avanti dal Black feminism e dai movimenti postcoloniali, femministi e non, i quali rifiutano categoricamente di vivere in un mondo socialmente e spazialmente diviso, gerarchicamente organizzato sulla base del sessismo, del razzismo, del classismo, dell’abilismo e di ogni altra forma di discriminazione volta a mantener una forma corrispondente di privilegio:

Da questo punto di vista, appare del tutto evidente che il “post” di postcoloniale sta anche a simboleggiare una critica radicale della cittadinanza intesa come un “bene esclusivo” o “selettivo”, che appartiene ad alcuni poiché viene negata ad altri (Isin, 2002; Ong, 2005; Rigo, 2007). Rifacendoci in qualche modo al lessico anticolonialista di Frantz Fanon, si può sostenere che le “cittadinanze postcoloniali” agite dai migranti stanno a significare il reclamo di una “cittadinanza integrale” rispetto alle attuali “cittadinanze esclusive” (europee o nazionali che siano), che non fanno che alimentare la proliferazione continua di spazi (anche di circolazione) differenziali e di soggetti gerarchicamente (e giuridicamente) differenziati (MELLINO, 2012, p. 66).

Ogni confine attraversato dai e dalle migranti, come ogni poesia scritta o cantata dalle voci delle subalterne, sancisce un superamento delle vecchie categorie interpretative e getta le basi per l’elaborazione di un’ideale di cittadinanza nuovo, decisamente più egualitario e concretamente universale.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT H., *Tra passato e futuro*, Garzanti Editore, Milano 2017

BANTI A.M., *L età contemporanea. Dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Editori Laterza, Bari 2012

BELLO B.G., *Intersezionalità. Teorie e pratiche tra diritto e società*, FrancoAngeli, Milano 2020

CANTARELLA E., *Dangling Virgins. Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece*, in «Poetics Today», Vol. 6, No. 1/2, *The Female Body in Western Culture: Semiotic Perspectives*, 1985, pp. 91-101

ID., *L ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2010

CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori Editori, Milano 2002

CONELLI C., MEO E., a cura di, *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi editore, Milano 2017

CURCIO A, a cura di, *Introduzione ai femminismi. Genere, classe, razza, riproduzione: dal marxismo al queer*, DeriveApprodi srl, Roma 2019

CURTI L., *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*, Meltemi editore, Milano 2018

DAVIS A., *Donne, razza e classe*, trad. it. di M. Moïse e A. Prunetti, prima edizione ebook: marzo 2018, Edizioni Alegre, Roma 2018

DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso*, Il saggiatore, Milano 1999

DE PRETIS S., *Il femminismo postcoloniale. Una bibliografia*, in «Storicamente», 3, 2007, no. 7. DOI: 10.1473/stor394

DERRIDA J., *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano 2020

ID., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002

DJEBAR A., *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*, Giunti Editore, Firenze-Milano 2015

- DUBY G., PERROT M., *Storie delle donne in Occidente. L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, trad. it. di E. Benghi, F.C. Villari, C. De Nonno, V. Matera, P. Russo e G.V. Marogna, Editori Laterza, Roma-Bari 1991
- ID., *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, a cura di F. Thébaud, trad. it. di M. Arioti, G. Cara, F. Cataldi Villari, A. Chitarin, C. De Nonno, D. Germinario, C. Rognoni, E. Tavani, G. Viano Marogna, P. Villani, Editori Laterza, Roma-Bari 1992
- DURACCIO C., *Le voci delle intersezioni. Postcolonialismo e femminismo: quando la subalterna può parlare*, in «Revista Internacional de Pensamiento Político», vol. 16, 2021, pp. 161-176
- FANON F., *I dannati della terra*, a cura di L. Ellena, Einaudi, Torino 2007
- hooks b., *Sisterhood: Political Solidarity between Woman*, in «Feminist Review», No. 23, July 1, 1986, pp. 125-138, <https://doi.org/10.2307/1394725>
- LONZI C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoride e la donna vaginale*, Gammalibri, Milano 1982
- MARCHETTI S., *Intersezionalità*, a cura di C. Botti in «Le etiche della diversità culturale», Le Lettere, Firenze 2013, pp. 133-148
- MELLINO M., *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci Editore, Roma 2012
- SAID E.W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2001
- WOLLSTONECRAFT M., *Sui diritti delle donne*, a cura di B. Antonucci, Rizzoli Editore, Milano 2008, prima edizione digitale 2013 da edizione pillole Bur marzo 2008

Recebido em: 06/06/2022

Aprovado em: 15/06/2022

Editor:
Dr. Leonardo da Rocha de Souza

Editoras executivas:
Daisy Cristine Neitzke Heuer
Sabrina Lehnen Stoll
Saskia Assumpção Lima Lobo