

# Il femminismo postcoloniale Una bibliografia

**Stefania De Petris**

---

Storicamente, 3 (2007).

ISSN: 1825-411X. Art. no. 7. DOI: [10.1473/stor394](https://doi.org/10.1473/stor394)

---

È quasi una consuetudine – alla quale non ci sottrarremo – introdurre al principio di ogni genealogia di un determinato campo di studi un caveat relativo alla necessaria arbitrarietà del criterio di selezione adottato. Nel caso del femminismo postcoloniale, questa difficoltà è dovuta in particolare all'estrema eterogeneità (nel tempo, e nello spazio) dei contributi intellettuali e delle sollecitazioni politiche che sono a monte della produzione di quel variegato insieme di studi femministi che oggi individuiamo come “campo” definito. Nonostante ciò, il processo di definizione di un campo teorico richiede sempre la canonizzazione di “testi sacri” e figure di riferimento; nel suggerire un primo percorso di lettura ci atterremo quindi a queste coordinate “filologiche”, nel tentativo di proporre un’agevole mappatura storica e geografica dei principali sviluppi di questa riflessione (per un’introduzione complessiva a molti dei temi che richiameremo in seguito si veda **A. Loomba, *Colonialismo/postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2000**).

Anzitutto, quindi, una prima distinzione geografica: pur senza aderire alla veemenza polemica di alcuni critici dell’istituzionalizzazione accademica degli studi postcoloniali (per limitarci a un paio di esempi si vedano **E. Shohat, *Notes on the “postcolonial”*, «Social Text», 31/32 (1992), 99-113**, e la feroce recensione di Terry Eagleton a G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale: T. Eagleton, In the Gaudy Supermarket*, «**London Review of Books**», 21/10 (1999) (reperibile on-line: [http://www.lrb.co.uk/v21/n10/eagl01\\_.html](http://www.lrb.co.uk/v21/n10/eagl01_.html)), resta vero che gran parte di ciò

che va sotto il nome di *femminismo postcoloniale* costituisce l'esito di riflessioni elaborate all'interno delle istituzioni accademiche anglosassoni (e in particolare statunitensi) da parte di soggetti "diasporici" del "terzo mondo".

In altre parole, restano fuori dalla classica narrazione degli sviluppi di questo campo i contributi che si situano all'esterno dei consueti circuiti del lavoro intellettuale. E tuttavia, questa stessa distribuzione spaziale e simbolica ricalca una più generale caratteristica dell'attuale *geografia postcoloniale*: quella secondo la quale la classica distinzione centro/periferia (o, per certi versi, primo/terzo mondo) sarebbe ormai incapace di cogliere le complesse articolazioni locale/globale prodotte dalla globalizzazione del capitale da una parte, e da quella dei movimenti migratori dall'altra. In altri termini, le nostre autrici 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 (una particolare consapevolezza delle conseguenze di questo contraddittorio posizionamento è espressa in **N. Puwar, *Parole situate e politica globale*, «DeriveApprodi», 23 (2003)** (consultabile on-line in inglese: <http://multitudes.samizdat.net/article1321.html>).

Accanto a queste prime coordinate geografiche, una ricostruzione storica non può che partire dall'inizio degli anni '80: in questo periodo, infatti, una serie di testi interviene quasi a gamba tesa all'interno del dibattito femminista internazionale.

### **Eva contro Eva**

I lavori di **b. hooks, *Aint'I a Woman. Black Woman and Feminism***, Cambridge, South End Press, 1981 e **C. Moraga e G. Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color***, Berkeley, Third World Press, 1981; e gli articoli di **H.V. Carby, *White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood***, nell'importante raccolta **CCCS (ed.), *The Empire Strikes Back***, London, Hutchinson, 1982) e di **C.T. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1984)**, ripubblicato in **Eadem, *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*** (Durham-London, Duke University Press, 2003)

definiscono nel loro complesso i termini di un aspro confronto (che Moraga e Anzaldúa non esitano a definire una «guerra») con il femminismo occidentale *mainstream*.

In particolare Carby e Mohanty, dalle opposte sponde atlantiche del mondo anglosassone (rispettivamente, Inghilterra e Stati Uniti), rendono esplicite due dimensioni correlate della colonizzazione discorsiva operata dalle femministe bianche e *middle-class* nei confronti delle proprie “altre”: anzitutto, l'assolutizzazione della differenza tra donne emancipate e padrone del proprio destino da una parte, e *vittime* passive destinatarie – o, peggio, oggetto - dell'intervento occidentale dall'altra; e, per altro verso, la paradossale cancellazione di quelle stesse differenze sotto l'ombrello di un'ipotetica «sorellanza universale» tale da garantire la rilevanza delle pratiche perseguite da un'avanguardia occidentale (aborto, attacco alla famiglia, separatismo, liberazione dal lavoro domestico...) in contesti geografici e storici radicalmente differenti (si vedano **Mohanty, *Feminism Without Borders*, cit.;** **b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli, 1998;** **A. Hurtado, *Relating to Privilege. Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color*, «Signs» 14/4 (1989), 833-855).**

In quest'ultimo saggio Hurtado elabora un'interpretazione strutturale delle differenze tra donne bianche e di colore, individuandone la radice nel «privilegio relazionale» di cui godrebbero le prime rispetto al centro di irradiazione del potere economico e sociale (l'uomo bianco); se questa polarizzazione può apparire eccessivamente riduttiva, una nota aperta dall'autrice (per introdurre la duplice equivalenza femministe di colore = donne di classe operaia e femministe bianche = donne di classe media) non fa che confermare alcune rigidità di questo primo, aspro confronto (si veda per esempio il provocatorio contributo di **D. Davenport, *The Pathology of Racism: A Conversation with Third World Wimin*, in Moraga, Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back*, cit., 90-96).**

Un'acredine destinata a smorzarsi quando, col tempo, si passerà da una più

rigida *politics of location* (“inaugurata” dall’articolo di **A. Rich**, *Notes towards a politics of location* (1984), ripubblicato nell’ottima antologia **R. Lewis, S. Mills (eds.)**, *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, **Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003, 29-42**) a un’elaborazione più complessa delle intersezioni tra razza, classe e genere (come nel caso paradigmatico della *mestiza*, figura elaborata dal femminismo chicano e in particolare da Gloria Anzaldúa: cfr. **G. Anzaldúa**, *Terre di confine/ la frontera*, **Bari, Palomar, 2000**).

### **Piantagioni, colonie e... l’accademia**

E tuttavia, questa acredine nasce meno da un confronto “libresco”, per così dire, che da alcune occasioni dirette di incontro/scontro tra diverse esponenti del movimento intellettuale e politico: il classico **A. Lorde**, *The Master’s Tool can never Dismantle the Master’s House* (1980) (in **Moraga, Anzaldúa (eds.)**, *This Bridge Called My Back*, cit., 106-109), è la trascrizione di un intervento della celebre poetessa presso una conferenza del 1979 del New York University Institute dedicata alla condizione femminile, e costituisce un potente atto di accusa contro le pratiche apparentemente neutrali del *dare la parola* a attribuire *rappresentatività* all’esperienza di donne marginali (si veda anche **C. Sandoval**, *Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women’s Studies Association Conference*, in **G. Anzaldúa**, *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras*, **San Francisco, Aunt Lute Books, 1990, 55-71**).

Come detto, tuttavia, tale confronto non nasce solo dalla contrapposizione di diverse agende intellettuali, bensì anche da una radicale diversità nelle pratiche di lotta e resistenza al dominio patriarcale sedimentate nel corso dell’esperienza storica: nel sottolineare l’inseparabilità di razza e classe nell’esperienza soggettiva dell’oppressione patriarcale (vedi **Combahee River Collective**, *A Black Feminist Statement*, in **Moraga, Anzaldúa**, *This Bridge Called my Back*, cit., 234-244), molte femministe afroamericane (il cui contributo allo sviluppo del femminismo postcoloniale è

innegabile, nonostante la differenza di posizionamento rispetto all'esperienza coloniale in senso stretto) sottolineano la complicità delle donne bianche nell'istituzione della schiavitù, e l'ambiguità delle stesse lotte abolizioniste portate avanti dalle prime organizzazioni femministe statunitensi (il riferimento obbligato qui è **A. Davis, *Woman, Race and Class*, New York, Vintage Books, 1981**; ma si veda ancora **b. hooks, *Ain't I a Woman*, cit**; il titolo del volume ricalca il celebre discorso pronunciato nel 1851 dall'ex schiava Sojourner Truth presso una Women's Convention, disponibile on-line: <http://www.feminist.com/resources/artsspeech/genwom/sojour.htm>).

Ma più in generale la critica femminista postcoloniale è stata attenta a denunciare le complicità del femminismo occidentale *mainstream* (in questo caso, quello britannico in particolare) con la legittimazione dell'impresa coloniale in termini di *missione civilizzatrice* e con le concrete pratiche di governo imperiale (si veda il numero speciale di «**Women's Studies International Forum**», 13/4, 1990, e in particolare il contributo di **Antoinette Burton, *The White Women's Burden: British Feminists and the Indian Women, 1865-1915*, ivi, 295-308**). Una parte significativa di questa riflessione si è concentrata sull'impatto, presso la popolazione soggetta a dominio coloniale, di politiche di "modernizzazione" volte a radicare forme "tradizionali" di organizzazione sociale, divisione sessuale del lavoro, pratica religiosa; un ottimo esempio è costituito dal dibattito sul sacrificio rituale delle vedove indù – il *sati* (per una ricostruzione della letteratura sull'argomento, si vedano **A. Loomba, *Dead Women Tell no Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Postcolonial Writing on Widow Immolation in India* e **G.C. Spivak, *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, entrambi raccolti in **Lewis e Mills (eds.), *Feminist Postcolonial Theory*, cit., 241-262 e 306-323**; cfr. anche **L. Mani, *Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning*, in **L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, 392-407********

).

La complessa articolazione di razza, genere e sessualità nel contesto coloniale – nonché l'effetto di “retroazione” di queste stesse configurazioni sulle stratificazioni sociali della madrepatria – costituisce inoltre l'oggetto di due studi ormai classici: **A. McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, New York, Routledge, 1995** e, da una prospettiva foucaultiana, **A.L. Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Berkeley, 2002**.

### Voce, scrittura, traduzione

Come si può vedere dai titoli più sopra ricordati, buona parte della riflessione sul ruolo della subordinazione di genere nell'esercizio del dominio coloniale (e viceversa) si è concentrata sulla possibilità o meno di recuperare all'interno di alcuni testi la voce della donna subalterna – una voce che tanto la narrazione coloniale quanto quella nazionalista e anticoloniale avrebbero messo a tacere. Questa la spinosa domanda sollevata da **Spivak**, ancora una volta a proposito del sati, nell'ormai canonico ***Can the Subaltern Speak?* (1985)** (in **C.Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, MacMillan, 1988, 271-313**), la cui risposta – «Non c'è nessuno spazio dal quale il soggetto sessuato subalterno possa parlare» – sarà destinata a suscitare polemiche e dibattiti ulteriori.

Più in generale, il tema della scrittura come luogo di espressione (meglio: come luogo del divenire) di un'identità ibrida e instabile opposta al fallogocentrismo maschile dominante – un tema caro al femminismo francese a partire almeno da Cixous e Irigaray – costituisce un ulteriore filo rosso all'interno del femminismo postcoloniale. Coerentemente con l'influenza esercitata in senso più ampio dall'analisi delle “letterature del Commonwealth” sullo sviluppo degli studi postcoloniali (cfr. **B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds.), *The Empire Writes Back*, London, Routledge, 1989**

), buona parte della ricerca femminista si è rivolta alla testualità come luogo sì di riduzione al silenzio, ma anche di riappropriazione e sovversione del canone esistente (si veda Trinh T. Minh-Ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989; C. Demaria, *Teorie di genere. Femminismo, critica postcoloniale e semiotica*, Milano, Bompiani, 2003; il recente L. Curti, *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*, Roma, Meltemi 2006; e P. Godayol, *Spazi di frontiera. Genere e traduzione*, Bari, Palomar, 2002).

Questo ultimo lavoro, in particolare, analizza la questione dell'identità di genere attraverso l'analisi della letteratura chicana e del tema – centrale per esempio nei lavori letterari di Gloria Anzaldúa e Sandra Cisneros – del bilinguismo e della traduzione come tradimento (un testo classico è Norma Alarcón, *Traduttora Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism*, «Cultural Critique», 13 (1989), 57-87; vedi anche N. Alarcón, *Chicana's Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzin/ or Malintzin Putting Flesh Back on the Object*, in Moraga, Anzaldúa, *This Bridge Called my Back*, cit., 202-211). Il riferimento qui è alla figura leggendaria di Malintzin, la nativa messicana che collaborò con i conquistatori spagnoli diventando la traduttrice – nonché l'amante – di Cortés (il tema è discusso in Anzaldúa, *Terre di confine*, cit.; per un'introduzione generale al tema dell'identità chicana si veda F. Montezemolo, *La mia storia non la tua. La costruzione dell'identità chicana tra etero e autorappresentazioni*, Milano, Guerini e Associati, 2004). Ma ovviamente l'idea della traduzione come tradimento viene qui riarticolata in direzione dei possibili scarti, delle infedeltà, delle "differenze" che è possibile introdurre nella riproduzione (nella performance) di un'identità instabile e ibrida: la necessaria (e sempre necessariamente incompleta e insoddisfacente) traduzione del sé nel linguaggio dell'Altro diventa il luogo per la sperimentazione di nuove possibilità, nuove libertà, e persino nuove forme di coscienza: questo il significato della *conciencia de la mestiza* di cui parla Anzaldúa in *Terre di Confine*, cit., o della sensibilità e

coscienza oppositiva cui si riferiscono **b. hooks**, *Elogio del margine*, cit. e **G. Sandoval**, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000).

## Promesse

Partite quindi dalla rabbiosa contrapposizione di identità ed esperienze agli inizi degli anni '80, approdiamo ora – attraverso gli effetti di un sempre più radicale decostruzionismo – a una concezione piuttosto diversa delle identità politiche femministe e delle possibilità di una lotta comune: la stessa politica dell'identità diventa sempre più il frutto di un «essenzialismo strategico» (la celebre definizione è di Spivak: si veda **G.C. Spivak**, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in **R. Guha, G.C. Spivak**, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, ombre corte, 2002), ovvero il frutto di accentuazioni strategiche (se vogliamo, performance) dei caratteri di un'identità di per sé irriducibile ai singoli assi della sua subordinazione (ancora classe, razza, genere); e alla menzogna della sorellanza si sostituisce la promessa di solidarietà e alleanze a loro volta contingenti (non perché deboli, ma perché prive di garanzie) e tutte da costruire (**Mohanty**, *Feminism Without Borders*, cit.).

Come questo possa tradursi in un nuovo movimento femminista transnazionale capace di articolare interessi comuni ed esigenze diverse, riprendendo l'auspicio di Mohanty, e in una produttiva articolazione politica di differenze al tempo stesso *globali* e *locali*, costituisce una delle poste in gioco di una pratica femminista militante; nel chiudere questa breve rassegna bibliografica ci limitiamo ad accennare ad alcune direzioni di pensiero che questo dibattito ha proficuamente stimolato in Italia in relazione alle questioni sollevate da una crescente popolazione femminile migrante, spesso relegata allo svolgimento di lavoro domestico e neo-servile (si veda in particolare **B. Ehrenreich, A.R. Hochschild**, *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Milano, Feltrinelli, 2004 – e si noti la sospetta sparizione dal titolo italiano della menzione, nell'originale, delle *sex workers*). I saggi raccolti in **Società Italiana delle Storiche**, *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, Roma, il Manifesto, Roma, 2006



(in particolare, per quello che qui ci interessa, i contributi di **Decimo, Laurenzi e Salih**), offrono una prima sistemazione di alcune delle sfide che le differenze plurali hanno portato al pensiero della differenza sessuale e più in generale alla riflessione femminista italiana: sfide alle quali né lo screditato universalismo femminista né il facile appello al relativismo culturale sembrano in grado di fornire una risposta definitiva.