

# SCIENZA & POLITICA

## per una storia delle dottrine



### Mondi (post)coloniali. Considerazioni su razza, genere e sesso, soggettività e temporalità

(Post)Colonial Worlds. Considerations about Race, Gender and  
Sex, Subjectivity and Temporality

*Karina Bidaseca*

Conicet-Universidad Nacional de San Martín e Clacso  
karinabidaseca@yahoo.com.ar

#### ABSTRACT

A partire da un confronto con gli studi postcoloniali, il saggio si concentra sull'importanza di attivare un dialogo Sud/Sud per analizzare tanto le genealogie e le eredità del colonialismo quanto le violente tensioni che attraversano le post-colonie contemporanee. All'interno di questa prospettiva, un luogo fondamentale è dedicato alla riflessione femminista, dalla critica di un femminismo occidentale «salvazionista» all'idea del «terzo femminismo» o femminismo di frontiera: nuovi strumenti concettuali e nuove pratiche teoriche mediante cui riscrivere le relazioni tra razza, genere e classe nel Sud come nel Nord globale.

**PAROLE CHIAVE:** Postcolonialismo; Femminismo; Imperialismo; Dialogo sud/sud; Frontiera.

\*\*\*\*\*

Starting from a comparison with post-colonial studies, the essay focuses on the importance of activating a South/South dialogue in order to analyze both the genealogies and legacies of colonialism and the violent tensions that cross the contemporary colonies. Inside this perspective, a fundamental place is dedicated to feminist reflection, from the critique of a western «salvationist» feminism to the idea of a «third feminism» or border feminism: new conceptual instruments and new theoretical practices through which we can re-write the relations between race, gender and class in the Global South as well as in the Global North.

**KEYWORDS:** Postcolonialism; Feminism; Imperialism; South/South Dialogue; Border.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXV, no. 49, 2013, pp. 15-32

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4238

ISSN: 1825-9618



## 1. Mondi (post)coloniali

Tempo al tempo.  
«La rivoluzione non è pulita, né bella, né veloce»  
(Pat Parker, femminista afroamericana).

Gli studi postcoloniali trovano la propria origine come disciplina nell'opera di Edward Said. Il libro *Orientalismo* (1979) ne costituisce l'atto fondativo, fondamentale per analizzare l'imperialismo e il colonialismo nella condizione dell'«esilio intellettuale». È lo stesso Said a ricordare l'«inusuale» condizione del suo popolo, cioè quella di essere «vittima delle vittime», «soggetto a un colonialismo unico»<sup>1</sup>.

Invitata tre anni fa a presentare una dissertazione sull'intellettuale arabo nella società della conoscenza, la sociologa palestinese Elise Aghazarian, ricordando Said con ammirazione, ha affermato: «Tanto qui come in India ho osservato molta gente che parla di post-colonialità e appropriazione coloniale. In Medio Oriente [...] *gli incontri coloniali sono ancora vivi*»<sup>2</sup>.

Mentre Elise insisteva mostrando stupore per la circolazione di concetti quali «colonialismo» e «colonialità» e leggendo in chiave «postcoloniale» il pensatore martinicano Frantz Fanon – e la sua applicazione al contesto palestinese –, mi interrogavo sulla possibilità di comparare i processi singolari da lei descritti con gli eventi trascorsi in questa parte dell'«Atlantico Nero». E mentre nella nostra conversazione cominciano a emergere i luoghi comuni, la politica dei Muri esplode come segno dei tempi, un'atroce metafora dell'esclusione e del razzismo che ci pone davanti alla catastrofe della modernità. L'Occidente ha tratto con sé l'oscurità del Progresso, che ha avuto la sua massima espressione nell'etno-genocidio indigeno in America e nella tratta di uomini e donne liberi in Africa poi resi schiavi nel Nuovo mondo. Nell'«adesso condiviso» il tempo si sdoppia. L'Occidente non può più contenere l'esperienza dell'*Unheimliche*, la narrativa del vuoto prodotto dalla *tragedia della condizione coloniale*. E si addensa nell'atmosfera il luogo in cui il razzismo coloniale praticato «dentro le frontiere d'Europa» (il cui punto d'arrivo estremo è la *shoah*) si congiunge con

<sup>1</sup> Si vedano E.W. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2001 e E.W. SAID, *Representaciones del intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1996. La citazione è tratta da *La pluma y la espada. Edward W. Said. Conversaciones con David Barsamian*, México D.F., Siglo XXI Editores, 2005, p. 54.

<sup>2</sup> «Molte volte ad attaccare nel campo sono soldati invisibili, però altre volte sono molto visibili: muraglie, vittime, pedaggi [...], la privatizzazione della guerra» (*Entrevista con Elise Aghazarian. Reflexiones sobre geografías racializadas*, in «Papeles de Trabajo, Idaes/Unsam», 4/7, 2011, pp. 271-281 (disponibile on-line: [http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/17\)%20%E2%80%99CReflexiones%20sobre%20geograf%C3%ADas%20racializadas%E2%80%99D.pdf](http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/17)%20%E2%80%99CReflexiones%20sobre%20geograf%C3%ADas%20racializadas%E2%80%99D.pdf)).



quello «fuori dall'Europa» (dove le colonie, come spiega il pensatore postcoloniale africano Achille Mbembe, sono state il primo laboratorio)<sup>3</sup>.

Come dichiara lo stesso Said nel prologo a *Orientalismo*, sarebbe proprio la volontà di contrapporsi al pensiero apocalittico postmoderno – dalla caduta di un altro Muro di Berlino all'egemonia della tesi huntingtoniana dello scontro di civiltà – a spiegare l'iniziale scarso interesse editoriale per il suo libro. Alla tesi huntingtoniana Said oppone l'interdipendenza delle culture, fondando in questo modo uno *Zeitgeist* dove confluiscono progetti intellettuali provenienti da differenti Sud: dal Gruppo degli Studi Subalterni nel sudest asiatico – che ha l'obiettivo di restituire alla storia le voci dei contadini indigeni<sup>4</sup> –, alla sua ricezione in Bolivia, dove nel 1997 Silvia Rivera Cusicanqui e Rossana Barragán curano un'antologia in castigliano dal titolo *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad* per dare inizio a un dialogo Sud-Sud da troppo tempo rimandato o attivato sotto l'impulso del Nord, defeticizzando così quella relazione storica di amore e odio.

Dichiarano le curatrici, con l'intenzione di riscrivere i termini della discussione su colonialismo, subalternità e nazionalismo all'interno della tradizione intellettuale latinoamericana:

«È curioso notare che la produzione [...] del gruppo sia stata diffusa nei più diversi circoli accademici del Nord arrivando così di riflesso nella discussione accademica dell'America Latina, dalla corrente saidiana degli studi culturali fino al dibattito storiografico più recente. Quando si osservano tali fenomeni da un paese come la Bolivia, risulta paradossale scoprire che l'eco di molti dibattiti generati nel Sud si trovi a essere mediata dalla riflessione accademica del Nord [...]. Con la pubblicazione di questa raccolta di articoli vogliamo situare l'eco del dibattito postcoloniale iniziato in India nel luogo della sua prima emissione, restituendo così all'idea delle relazioni Sud-Sud parte della sua concezione geografica ed esperienziale, così come la sua trama peculiare e la sua specificità storiografica [...]. Pensiamo che la riflessione e il dibattito lanciati dai colleghi dell'India permetteranno di connettere molte di queste questioni con la nostra riflessione, riprendendo temi già tracciati nei circuiti latinoamericani dagli anni Settanta, ma affrontando anche nuove domande e realtà come quelle che si sono cominciate a dare lungo il continente negli anni Ottanta e Novanta»<sup>5</sup>.

Il «dialogo orizzontale» tra intellettuali del Sud, cui, verso la fine del testo, le curatrici dichiarano di aspirare, segnala al tempo stesso le sfide e i limiti propri della politica imperialistica:

«Credo sia difficile fare teoria in uno spazio globale. Perché ciascuno di questi spazi e di questi tempi si sono costruiti in maniera differente. Essi sono anche il prodotto del modo in cui si sono organizzati i movimenti di protesta. Certamente il linguag-

<sup>3</sup> A. MBEMBE, *Necropolítica*, in O. ENWEZOR (ed), *Lo desacogedor. Escenas fantasmas en la sociedad global*, Sevilla, Fundación BIACS, 2006, pp. 32-51.

<sup>4</sup> Si veda, in particolare, P. CHATTERJEE, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores y Clacso, 2008.

<sup>5</sup> S. RIVERA CUSICANQUI – R. BARRAGÁN (eds), *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Sepsis-Aruwiyiri, 1997, p. 15.

gio della scienza non sarà uno, saranno vari. Non sto parlando di un certo relativismo. Sto piuttosto suggerendo che il significato del linguaggio della scienza sociale sarà differente. E ciò dovrà competere e lottare contro i modelli egemonici. La storia deve essere compresa e contestualizzata. Sebbene sia impossibile riscrivere una teoria sociale isolandola dal contesto, è possibile però adattarsi a differenti contesti. È difficile per me comprendere gli studi subalterni senza capire la loro critica della storiografia nazionalista. *Però non è necessario conoscere la critica della storiografia nazionalista indiana per applicare questa conoscenza all'America latina.* Così come il marxismo ha trovato creativamente un cammino nel mondo senza bisogno di adattarsi ai dibattiti europei. Dobbiamo quindi tenere in considerazione la contestualizzazione e, al contempo, la possibilità di adattamento».

È la risposta di Sujata Patel in un'intervista nell'ambito della conferenza *The Binaries of Sociology. The invisible traditions*<sup>6</sup>, dove ha esplorato le tradizioni, teoriche e pratiche, intorno a cui hanno preso forma sociologie non europee in India, Africa e America latina, a partire dalla decolonizzazione e dall'emergere del nazionalismo. La sua proposta difende la necessità di creare un dialogo comunicativo tra le differenti tradizioni. Osservare le difficoltà degli studi subalterni indiani e postcoloniali in riferimento al contesto di produzione della conoscenza situata implica delle sfide:

«L'Africa ha la sua storia, l'India ha la sua storia mentre l'America latina è separata dalla sua storia. È stato molto difficile unificarle perché è difficile superare le barriere della lingua e non tutto il mondo può comprendere i differenti contesti nei quali si svolge la conoscenza locale. Detto questo, c'è un libro che si chiama *Teoría del Sur*, scritto da Connell (Università di Sydney, Australia) che utilizza la teoria della dipendenza per argomentare che si può creare una teoria del Sud»<sup>7</sup>.

E prosegue:

«In Africa c'è molto di più di ciò che conosciamo. Per di più si scrive in francese e ho grandi difficoltà a comprenderlo. Le lingue sono i nostri maggiori problemi. E anche questo è parte dell'imperialismo. Dobbiamo superare gli imperialismi per poter costruire un dialogo. Mi è parso ancora più difficile scrivere sull'America latina, dato che si scrive in spagnolo e spesso non sono disponibili traduzioni in inglese. Ricevo solo ora la prima traduzione di Aníbal Quijano. Il primo passo è parlare con noi stessi per comprendere le differenze. La sociologia comparativa ha cercato di farlo. Credo si debba partire dalla contestualizzazione come premessa per fare comparazioni. E con questa base avanzare nel dialogo»<sup>8</sup>.

Per Sujata Patel possiamo dividere in due le teorie e le pratiche della disciplina scientifica: una prima visibile e universale<sup>9</sup> e una seconda – organizzata in

<sup>6</sup> K. BIDASECA - J. PIOVANI, *Entrevista con una socióloga india, Sujata Patel*, Buenos Aires, 30/10/2010. Sociologa dell'Università di Hyderabad, già vice-presidentessa dell'Isa e con un'estesa carriera come *visiting professor* a Johannesburg, nel 2011 Sujata Patel ha partecipato alla conferenza *The Binaries of Sociology. The Invisible Traditions*, su invito dell'Universidad Nacional de San Martín, Universidad de Buenos Aires e Universidad de La Plata. Si veda anche S. PATEL, *Sociology's Other. The Debates on European Universals*, in «Historical Development and Theoretical Approaches in Sociology» (on line: <http://www.eolss.net/sample-chapters/co4/e6-99a.pdf>).

<sup>7</sup> K. BIDASECA - J. PIOVANI, *Entrevista con una socióloga india*. Sujata Patel fa riferimento a R. CONNELL, *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Sidney, Allen & Unwin, 2007.

<sup>8</sup> K. BIDASECA - J. PIOVANI, *Entrevista con una socióloga india, Sujata Patel*.

<sup>9</sup> «Provincializzare l'Europa» è il gesto auspicato da Chakrabarty per scoprire come e in che senso le idee universali trovavano in realtà la propria origine all'interno di tradizioni intellettuali e storiche particolari che non potevano aspirare a nessuna valenza universale (Cfr. D. CHAKRABARTY,



un insieme di sociologie non europee che sorgono in India, Africa e America Latina con la decolonizzazione e il nazionalismo – che è mantenuta frammentata, disarticolata e marginalizzata dalla prima.

Il colonialismo rappresenterebbe dunque l'elemento chiave di questa divisione nella costituzione della conoscenza sociale dominante: «un colonialismo che colonizza le menti [...] L'Ovest è dappertutto, dentro e fuori l'Occidente, nelle strutture e nelle menti»<sup>10</sup>. E se il colonialismo costituisce la conoscenza degli altri attraverso lo spazio e la lingua, qualunque teoria dell'imperialismo dovrebbe pertanto discutere le geografie del potere<sup>11</sup>.

Se, però, consideriamo il caso del pensiero postcoloniale – che trova la propria origine a ridosso della metà del XX secolo nel solco delle esperienze di lotta anticoloniali in Asia e in Africa – possiamo osservare come esso si consolidi in lingua inglese, principalmente in India, Gran Bretagna e Stati Uniti. È degna di nota, ad esempio, l'assenza di produzioni postcoloniali in lingua francese<sup>12</sup> che contrasta con l'importanza della letteratura e della saggistica afro-francofona (Fanon, Césaire, Senghor e Glissant)<sup>13</sup>.

*Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2004). Si veda anche D. CHAKRABARTY, *Historias de las minorías, pasados subalternos*, in «Historia y geografía», 6/12, 1999, pp. 87-111. Nel contesto latinoamericano, Enrique Dussel osserva come la modernità faccia la propria comparsa nel momento in cui l'Europa si afferma come il «centro» di una storia del mondo che lei stessa inaugura; la «periferia» è il fuori. Di conseguenza, l'esame della genealogia della modernità è parziale e provinciale e i tentativi, tanto da parte di chi la critica e di chi la difende, unilaterali e in parte falsi (Cfr. E. DUSSEL, *L'occultamento dell'altro. All'origine del mito della modernità. Conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli*, Celleno, La piccola editrice, 1993).

<sup>10</sup> A. NANDY, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983, p. ix.

<sup>11</sup> «E tuttavia non disponiamo di tale lingua perché il marxismo classico, includendo Lenin, parla dell'imperialismo come qualcosa di esterno alle geografie del sapere e del potere. Come ci organizziamo, dunque, in termini di conoscenza della geografia e del potere? Come decostruiamo tali strutture di conoscenza e potere nella costruzione di un dialogo? Credo che l'unico modo consista nell'apprendere, attraverso il viaggio, le rotte tra i continenti» (K. BIDASECA - J. PIOVANI, *Entrevista con una socióloga india, Sujata Patel*).

<sup>12</sup> Sulla recente comparsa, tra il 2004 e il 2005, dei dibattiti postcoloniali in Francia si veda J. COHEN, *Los nuevos debates postcoloniales en Francia*, in *Teorías decoloniales en América Latina*, «Revista Nómadas», 26/2007. Cohen si riferisce in particolare all'omissione del dibattito etnico/razziale e all'esperienza del Mouvement des Indigènes, cui prende parte un gruppo di intellettuali di sinistra, figli di migranti provenienti dalle ex colonie dell'Africa settentrionale e orientale.

<sup>13</sup> O degli stessi Sartre, Levinas, Derrida e Foucault, con tensioni già espresse dal Edward Said che, riferendosi in particolare alle figure di Frantz Fanon e Michel Foucault, osserva come, pur essendo entrambi eredi del pensiero di Hegel, Marx, Freud, Nietzsche e Sartre, mentre il primo si nutrirebbe di essi per «rappresentare gli interessi di un duplice ambito, il nativo e l'occidentale, e fuoriuscire dal confinamento verso la liberazione», il secondo si distanzierebbe «sempre più da una considerazione seria e rigorosa degli insiemi sociali, concentrandosi piuttosto sull'individuo come un essere dissolto in una "microfisica del potere"» (E.W. SAID, *Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología*, in B. GONZÁLEZ STEPHAN (ed.), *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, vol. I, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, p. 429). In modo simile, la maggioranza dei marxisti occidentali avrebbero ignorato la questione dell'imperialismo in riferimento all'estetica e alla cultura. Per fare un esempio, Said evidenzia il silenzio della teoria critica della Scuola di Francoforte sulla resistenza antimperialista. Un mutismo che non va interpretato come semplice distrazione, dato che, come ha segnalato in un'intervista lo stesso Habermas: «non ab-

D'altra parte, Gayatri Chakravorty Spivak muove una critica al post-strutturalismo francese di Foucault e Deleuze. In *Può parlare il subalterno?*, sostiene che alcuni tra i più radicali approcci critici nati in Occidente provengono oggi da un desiderio interessato di «conservare il soggetto occidentale, o l'occidente come soggetto» (in inglese, *subject*: soggetto e tema):

«La teoria degli “effetti di soggetto” pluralizzati ha spesso fornito una copertura per questo soggetto di sapere. Sebbene la storia dell'Europa come soggetto fosse narrativizzata dalla legge, dall'economia politica e dall'ideologia dell'Occidente, questo soggetto celato fingeva di non avere “determinazioni geo-politiche”»<sup>14</sup>.

In conclusione, si chiede Spivak:

biamo niente da dire sulle lotte ant imperialiste e anticapitaliste del Terzo Mondo nonostante sia consapevole che, di fatto, questa è una prospettiva limitata dall'eurocentrismo» (cit. in *ivi*, p. 430). Per Said, Todorov, Deleuze e Derrida in Francia e Stuart Hall e Williams in Inghilterra costituirebbero i «teorici dell'eccezione». Da un'altra prospettiva, Homi Bhabha dirige una critica alla «costruzione della modernità» di Foucault, in quanto modernità occidentale: «l'eurocentrismo della teoria della differenza culturale di Foucault emerge nell'insistenza con cui egli spazializza il tempo della modernità» (H.K. BHABHA, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001, p. 337). In questo modo colloca fuori dalla modernità lo spazio dell'esperienza coloniale del XIX e del XX secolo e la «razza» (il razzismo), come una «fantasia arcaica» presente nella *shoa*. Ricordiamo che per Foucault la *razza* è il fondamento della produzione del biopotere, la forma moderna di potere. Il tema appare in *La storia della sessualità* e in *Bisogna difendere la società* dove pone in relazione razza e colonialismo: «Il razzismo si è sviluppato in primo luogo con la colonizzazione, vale a dire con il genocidio colonizzatore. Quando infatti sarà necessario uccidere delle genti, intere popolazioni, intere civiltà, come lo si potrà fare se si funziona secondo la modalità del bio-potere? Ebbene, grazie ai temi dell'evoluzionismo, tramite un razzismo. D'altra parte, venendo al problema della guerra [...] si tratterà di fare due cose: di distruggere non semplicemente l'avversario politico, ma la razza avversa, quella [specie] di pericolo biologico rappresentato, per la razza che noi siamo, da coloro che ci stanno di fronte [...]. Si potrebbe dire la stessa cosa a proposito della criminalità. Se la criminalità è stata pensata nei termini del razzismo, anche questo è avvenuto a partire dal momento in cui occorreva rendere possibile, all'interno di un meccanismo di biopotere, il fatto di mettere a morte un criminale oppure di eliminarlo. La stessa cosa vale per la follia e per le diverse anomalie. Il razzismo, credo, assicura dunque grosso modo la funzione della morte nell'economia del bio-potere, sulla base del principio che la morte degli altri equivale al rafforzamento biologico di se stessi in quanto membri di una razza o di una popolazione» (M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 222-223).

<sup>14</sup> G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale. Verso la storia di un presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004, p. 261. Tale critica, che è parte di una critica generale all'imperialismo, si basa sul testo dei due filosofi poststrutturalisti *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 107 ss. La critica che gli muove Spivak consiste fondamentalmente nel fatto di ignorare la questione dell'ideologia e della divisione internazionale del lavoro: «L'invocazione della lotta dei lavoratori è funesta nella sua stessa innocenza; è incapace di confrontarsi con il capitalismo globale: la produzione del soggetto del lavoratore e del disoccupato all'interno delle ideologie dello stato-nazione nel suo Centro» (G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 262). Affinando ancora più il suo argomento, Spivak afferma che qui «il legame con la lotta dei lavoratori è collocato, semplicemente, nel desiderio»: «al desiderio non manca nulla; non è privo del proprio oggetto. È piuttosto il soggetto a essere mancante nel desiderio, o il desiderio a mancare di un soggetto fisso; non c'è nessun oggetto fisso, se non per mezzo della rimozione» (*Ivi*, p. 264). In altre parole, Deleuze e Guattari falliscono nel considerare le relazioni tra desiderio, potere e soggettività e ciò li rende incapaci di articolare una teoria dell'interesse che è, invece, presente in Marx. In questo contesto, la loro indifferenza riguardo l'ideologia, pur essendo degna di nota, è coerente e, a questo riguardo, Spivak cita Foucault: «[Si può eventualmente] desiderare non contro il proprio interesse, poiché l'interesse segue sempre e si trova laddove il desiderio lo mette» (*Ivi*, p. 266). A Spivak interessa problematizzare la critica deleuziana della rappresentazione e affermare, da un lato, che la produzione teorica consiste in una pratica e, dall'altro, che esistono due differenti significati di rappresentazione, «parlare per l'altro» (il livello sociopolitico) e «rap-presentare» (come si utilizza il termine in arte e filosofia) (cfr. *ivi*, p. 276).



«Dall'altro lato della divisione del lavoro internazionale rispetto al capitale socializzato, all'interno e all'esterno del circuito della violenza epistemica della legge e dell'istruzione imperialista di supplemento a un testo canonico precedente, i subalterni possono parlare»<sup>15</sup>?

Le differenti tradizioni interne al pensiero sono, in definitiva, uno dei motivi per cui autori come Mbembe non considerano appropriata la denominazione di “teoria” postcoloniale. Secondo Mbembe la costruzione di tale corrente avviene a ridosso di alcuni grandi momenti. Il primo si collocherebbe nell'ambito della riflessione che precede e accompagna le lotte anticoloniali in Africa per condensarsi in testi letterari, poetici e militanti prodotti dalla diaspora africana e nera di lingua francese (Fanon, Senghor, Césaire, Glissant). Al loro interno, è il colonizzato a riflettere su se stesso e ad articolare la discussione sulla classe e la razza: «il discorso s'incentra dunque su quella che può essere chiamata la politica dell'autonomia [...], acquisire la condizione di cittadino e partecipare, pertanto, all'universale». Mentre il secondo, definito come un momento di «alta teorizzazione» avrebbe luogo negli anni '80, a partire dalla commistione del pensiero postcoloniale con la storiografia e la critica letteraria<sup>16</sup>. Come osserva Horacio González:

«così intese – come una traduzione permanente tra differenze contestuali o, per dirlo in altro modo, come un Sartre che soggiace alla politicità di Fanon e un Fanon all'interno di una teoria coloniale sartreana espressa in un verbo filosofico costituito da un esigente terminologia filosofica –, le tesi postcoloniali o decoloniali avranno sempre la peculiarità di un viaggio in cui cambieranno di significato non solo perché a mutare è l'effetto della critica, a seconda che si critichi l'invenzione orientalista con le teorie occidentali decostruttiviste o che possano darsi, in maniera più politicizzante e drammatica, i concetti replicati astrattamente nella filosofia sartreana della critica della ragione dialettica»<sup>17</sup>.

## 2. Femminismi postcoloniali. «Coniare una nuova moneta»

«La verità di una condizione umana è l'itinerario di non poterla incontrare»<sup>18</sup>.

Nata a Calcutta, Gayatri Chakravorty Spivak si riconosce come femminista, decostruzionista e marxista. La sua vita è attraversata da quelle che in *En otras palabras, en otros mundos. Ensayo sobre política cultural* definisce le «fasi del mio femminismo». Vi si riferisce nella *Introducción a la edición Routledge Classics*, accennando ai testi su Dante e Virginia Wolf scritti a partire dal corso che

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>16</sup> Cfr. A. MBEMBE, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005.

<sup>17</sup> H. GONZÁLEZ, *Prólogo*, in K. BIDASECA - A. DE OTO - J. OBARRIO - M. SIERRA (eds), *Legados, generalogías y memorias postcoloniales en América Latina*, (in corso di pubblicazione).

<sup>18</sup> G.C. SPIVAK, *Feminismo y teoría crítica* (1986), in G.C. SPIVAK, *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 138.

ha tenuto nell'Università del Texas nel 1978, momento in cui si trovava nella «prima fase» del suo femminismo

«ricercando nei grandi testi per scoprire come potevano aiutarci a renderci sensibili alla questione di genere. Con il trascorrere degli anni, l'unica cosa che è cambiata è che ora il femminismo si occupa di molteplici questioni. Oggi considero l'eteronormatività riproduttiva come l'istituzione più antica e includente del mondo»<sup>19</sup>.

Scritti su richiesta di «Yale French Studies» e «Critical Inquiry», *El feminismo francés en un marco internacional* e «Draupadi» de Mahasweta Devi sono due testi contemporanei (1981) che per Spivak «riflettono l'inizio di qualcosa che si chiamerà poi postcolonialismo»<sup>20</sup>. Nella stessa epoca stavano per venire alla luce *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism* e il più noto *Can the Subaltern Speak?* (1988), poi inclusi in *A Critique of Postcolonial Reason* (1999).

In *El feminismo francés* Spivak critica la relazione tra «Occidente» e «Oriente» come è pensata dalle «femministe del Primo Mondo», all'interno di un circuito intellettuale che mostra solo «un interesse occasionale di sfiorare l'altro dall'Occidente»<sup>21</sup>. Da questo punto di vista un testo come *Sobre las mujeres en China* (1977) di Julia Kristeva rimanderebbe a una serie di speculazioni che, seppure prive di una base di lavoro di archivio, finiscono per rappresentare un fatto storico. Spivak riporta la «soluzione» offerta dall'autrice alle donne francesi nei confronti delle «donne senza nome» del Terzo Mondo, le contadine di piazza Huxian che Kristeva descrive nei seguenti termini:

«Un'enorme moltitudine è seduta al sole; ci aspettano in silenzio, completamente immobili. Sguardi calmi, neppure curiosi, ma leggermente divertiti o ansiosi: in ogni caso, penetranti e sicuri di appartenere a una comunità con la quale non avremo mai nulla a che fare»<sup>22</sup>.

L'«operazione colonialista» che soggiace al testo si svelerebbe nell'(auto)interrogazione della stessa Kristeva: «Chi sta parlando, dunque, di fronte allo sguardo delle contadine di Huxian»<sup>23</sup>? Per Spivak è il punto di vista a dover essere cambiato:

«non semplicemente: chi sono?, ma anche: chi è l'altra donna? Come la nomino? Come mi nomina lei? È parte della problematica che analizzo? In realtà, l'assenza di tali domande, impraticabili ma cruciali, fa sì che la “donna colonizzata” come “soggetto” veda le ricercatrici come amorevoli e compassionevoli creature provenienti da un altro pianeta [...], il femminismo come il prodotto di una classe avanguardista e le

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> G.C. SPIVAK, *El feminismo francés en un marco internacional*, in G.C. SPIVAK, *En otras palabras, en otros mundos*, p. 234.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 233-234.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 234.



sue lotte come lotte per il lusso, identificabili infine con il "sesso libero" dell'uno o dell'altro tipo»<sup>24</sup>.

E in *Feminismo y teoría crítica* torna sull'argomento:

«Non posso parlare di femminismo in generale. Parlo di quello che faccio, come donna, all'interno della critica letteraria. La mia definizione di donna è semplice: mi baso sulla parola "uomo" come è usata nei testi che pongono le basi di quel pezzetto di establishment della critica letteraria che abito. Giunti a questo punto i lettori potranno dire che definire la parola "donna" basandosi sulla parola "uomo" sia una posizione reazionaria. Nella mia condizione di donna, non dovrei coniare una definizione indipendente per me stessa»<sup>25</sup>?

Le regole del metodo decostruzionista proposto da Derrida offrirebbero la risposta:

«In ultima istanza, non è possibile formulare alcuna definizione rigorosa di nulla, però se qualcuno vuole farlo può continuare a decostruire l'opposizione tra uomo e donna per dimostrare che si tratta di un'opposizione binaria che spiazza se stessa. Pertanto, "come decostruzionista" quale sono, non posso raccomandare questa classe di dicotomia»<sup>26</sup>.

In questo testo Spivak ritorna sul divorzio storico tra marxismo e femminismo e sulla psicoanalisi, insistendo sull'omissione, in Marx come in Freud, dell'idea dell'utero come luogo di produzione. L'obiettivo è quello di «interpretare la riproduzione all'interno di una problematica marxista», intesa come una «teoria etica»<sup>27</sup>. In relazione a Marx, il luogo della donna è interpretato attraverso la triade «uso, scambio e plusvalore», in modo da anteporre l'idea dell'«esternalizzazione» e dell'«alienazione» nel processo di lavoro (l'alienazione è per Hegel «il manifestarsi della negazione che permette che qualcosa annulli se stesso»). La donna sarebbe dunque una «fonte continua di produzione di plusvalore per l'uomo che la possiede o attraverso l'uomo per il capitalista che possiede la forza lavoro di quello stesso uomo»<sup>28</sup>. Considerando poi l'esempio di lavoro zero che Marx cita in riferimento alla negazione al lavoro degli schiavi giamaicani liberati nel 1834, Spivak menziona, come esempio ulteriore, il lavoro delle donne che sopravvive in tutti i modi storici di produzione: «lavoro fuori dal lavoro salariato e fuori dai modi di produzione». O il caso del possesso legale del figlio: «l'uomo detiene i diritti di proprietà legale sul prodotto del corpo di una donna»<sup>29</sup>. Allo stesso modo, nella sua lettura di Freud, Spivak torna sull'utero, l'invidia del pene e lo stadio genitale fallico (né clitorideo né vaginale) per proporre l'idea dell'«invidia dell'utero come qualcosa che interagisce con l'idea dell'invidia del pene per determinare la sessualità

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>25</sup> G.C. SPIVAK, *Feminismo y teoría crítica*, p. 137.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 137-138.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 141-142.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 142.

umana e la produzione della società»<sup>30</sup>. Come su quello che definisce il «discorso del clitoride», al centro delle polemiche del femminismo lesbico statunitense sul privilegio delle donne eterosessuali. La sua critica delle teorie psicanalitiche verte sulla costruzione del soggetto sessuato all'interno della famiglia nucleare e sul luogo del colonialismo in tale ambito. Nel riscrivere i testi di Marx e Freud, Spivak propone dunque di «coniare una nuova moneta» che possa diffondersi di pari passo con la ricerca genealogica sulla scrittura delle donne e le loro condizioni di vita nel passato.

### 3. Terzo Femminismo

«La casa del padrone non si distrugge  
con gli strumenti del padrone»  
Audre Lorde

In *Sotto gli occhi dell'Occidente* Chandra Talpade Mohanty introduce una prospettiva secondo la quale qualsiasi costruzione intellettuale e politica dei «femminismi del Terzo Mondo» debba contemplare due progetti simultanei: da un lato, la critica interna dei femminismi egemonici occidentali e, dall'altro, la formulazione di strategie femministe basate sull'autonomia delle donne, tenendo in considerazione le loro geografie, le loro storie e le loro culture. La sfida del «femminismo del terzo mondo» consisterebbe dunque nella necessità di costruire altre proposte epistemologiche in grado di decolonizzare la conoscenza e svelare la maniera in cui le rappresentazioni testuali di quei soggetti sociali, costruiti come i/le «altri/e» in differenti contesti geografici e storici, si traducano in una forma di «colonialismo discorsivo» che non dà solo conto di una realtà, ma continuamente la costruisce<sup>31</sup>. Assumendo le donne come gruppo coerente e previamente costituito, collocato all'interno di strutture familiari, legali e di altro tipo, il discorso femminista occidentale definisce le donne del terzo mondo come un soggetto *fuori* dalle relazioni sociali, anziché cercare i modi in cui le donne si costituiscono attraverso quelle stesse strutture.

Dalla sua prospettiva postcoloniale Mohanty osserva come buona parte della produzione «femminista occidentale» pecchi di «universalismo etnocentrico» e di una «consapevolezza inadeguata degli effetti del sapere sul “Terzo Mondo” nel contesto di un sistema mondiale dominato dall'Occidente»<sup>32</sup>. Da questo punto di vista, la «differenza del Terzo Mondo» è un concetto stabile, antistorico, che in apparenza opprime quasi tutte, se non tutte, le donne di

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>31</sup> C.T. MOHANTY, *Sotto gli occhi dell'Occidente. Ricerca femminista e discorsi coloniali*, in C.T. MOHANTY, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, a cura di R. BARITONO, Verona, ombre corte, 2012, pp. 29-62.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 32.



questi paesi. Ed è all'interno di una posizione intellettuale incentrata sulla differenza del Terzo Mondo» che le «femministe occidentali» si appropriano e «colonizzano» la complessità costitutiva che caratterizza le *altre* donne. Mentre la definizione di «Donne del Terzo Mondo» presuppone uno status di sottosviluppo e inferiorità nei confronti della donna del primo mondo, marcando una chiara relazione di dipendenza. Colonizzando altre donne come «le altre», questa «retorica salvazionista»<sup>33</sup> rompe l'unità nella lotta. Come segnalava Audre Lourde, continuano a essere utilizzati gli strumenti del padrone per distruggere la casa del padrone, facendo ricorso all'universalismo e all'etnocentrismo.

Al contrario, ogni analisi deve necessariamente *situarsi* nella configurazione globale delle lotte e dei poteri. È importante dare risalto non soltanto alle condizioni di dominazione, ma anche alle lotte e alle resistenze delle donne, spiega Mohanty. Ma dovremmo anche pensare a come tradurre le esperienze dal nostro luogo di enunciazione, il Sud; pensare la potenza di scritture di confine come operazioni teorico-discorsive che sappiano sovvertire i «patti di lettura egemonica» per sviarli verso risignificazioni locali, con i piedi ben saldi nelle condizioni reali della nostra esistenza<sup>34</sup>. Diciamo la «Nostra America».

L'idea di America Latina si è sviluppata da sempre come un grande interrogativo, come una ricerca permanente d'identità a partire dall'idea di un'unità regionale dove convivevano differenti forme di società sopravvissute a quell'eredità coloniale che ha lasciato il suo segno indelebile nella costruzione di nazioni e di stati edificati in mimesi con i modelli culturali europei e sassoni. Arturo Aldao ricostruisce l'origine del termine America Latina che colloca in Francia, nel 1836<sup>35</sup>. La parola «latino» ha voluto esprimere la brusca divisione tra le Americhe: quella «anglosassone» – così ammirata dall'altra (o per lo meno da una certa parte della sua intellettualità) – che avrebbe saputo usare perfettamente la sineddoche per sviluppare il suo progetto egemonico di aspirazione mondiale. E quella «latina», dove risulta con tutta evidenza che «gli Stati Uniti dell'America del Nord non sono l'America». Come spiega nella sua interpretazione dell'opera visuale *Un logo per l'America* dell'artista cileno Alfredo Jaar allestita a Times Square di New York Graciela Speranza «a eccezione della fantastica mappa borgesiana, dove un impero coincide puntualmente con l'impero, la rappresentazione cartografica è un'astrazione irriducibile al suo re-

<sup>33</sup> Cfr. K. BIDASECA, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires, SB, 2010.

<sup>34</sup> Cfr. N. RICHARD, *Fracturas en La Memoria Arte y Pensamiento Crítico*, Buenos Aires, Siglo XIX Editores, 2007.

<sup>35</sup> Si veda A. ARDAO, *Panamericanismo y latinoamericanismo*, in L. ZEA (ed) *América Latina en sus ideas*, México DF, Siglo XXI Editores, 1986.

ferente geografico ed è chiaro che la mappa degli Stati Uniti non è gli Stati Uniti»<sup>36</sup>.

Se ci muoviamo lungo i punti cardinali che ci orientano nel mondo, la prospettiva egemonica rappresentata dall'idea di «Occidente» ritaglia una metà dell'Europa, a cui si somma la porzione Nord dell'America. Però anche quell'altra porzione chiamata America del Sud appartiene all'emisfero occidentale. Quindi «gli Stati Uniti non sono l'America». E «l'America non è completa nell'America Latina», come sentenzia Nestór García Canclini. La sua immagine le giunge attraverso gli specchi disseminati nell'arcipelago delle migrazioni<sup>37</sup>.

Attraversare il passaggio trans-frontiera percorso quotidianamente da migliaia di latini dopo lunghe ore di attesa e in condizioni di estrema vulnerabilità – soprattutto per le donne e i bambini soli –, seguendo una rotta disegnata dai *coyotes* che li accompagneranno nella traversata, è ormai diventato moneta comune. Grande difensore della cultura *chicana*, come della sua stessa identità chicana, Gloria Anzaldúa ha costruito una critica del femminismo bianco fondandola «sulla storia di resistenza della donna indigena che nega all'indigeno il suo carattere costitutivo». In *This bridge called my back*, un meraviglioso libro simbolo delle femministe chicane, troviamo in particolare la sua critica dell'idea del soggetto del femminismo dell'uguaglianza:

«Tutte noi siamo donne, dunque tutte voi siete incluse e noi siamo tutte uguali. Quell'idea fu che noi eravamo *cultureless* perché eravamo femministe; noi non potevamo avere un'altra cultura. Però esse (le femministe bianche) non hanno mai lasciato a casa la loro bianchezza. La loro bianchezza copriva tutto quello che dicevano. Quindi esse mi chiedevano di lasciare la mia *chicaneness* e diventare parte di esse; e io sono stata incapace di lasciare la mia razza sulla porta»<sup>38</sup>.

#### 4. Considerazioni su razza, genere/sexo, soggettività e tempo

In una recente conferenza Premesh Lalu si è riferito all'invenzione della razza e al legame tra Razza e Ragione per intraprendere una critica postcoloniale del “post-apartheid” e di quello che ha definito come «biopolitica del neoliberalismo», insistendo sulla sua potenzialità per pensare nuove grammatiche politiche nel Sud<sup>39</sup>. Alla mia domanda su come pensare queste reiscrizioni della storia del neoliberalismo nell'ambito di una teoria Sud/Sud della razza, ha risposto: «la risposta non proviene dal multiculturalismo, ma dal fatto di com-

<sup>36</sup> G. SPERANZA, *Atlas portátil de América Latina. Arte y ficciones errantes*, Barcelona, Anagrama, 2012, p. 49.

<sup>37</sup> N. GARCÍA CANCLINI, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 19.

<sup>38</sup> *Entrevista di Karim Ikas a Gloria Anzaldúa*, in G. ALZANDÚA, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, AuntLute Book, 1999.

<sup>39</sup> *Cultura y Política en Sudafrica*, conferenza organizzata nell'ambito del Programa Sur Global il 31 ottobre 2013 presso l'Universidad Nacional de San Martín. Premesh Lalu è Direttore del Centre for Humanities Research, University of the Western Cape, South Africa.



prendere che le narrative della disperazione e della tragedia ci uniscono nella sfida contro la politica dell'insularità». Quello di post-apartheid non è dunque un concetto geografico, occorre piuttosto coglierne la produttività per il Sud Globale nel suo complesso.

Più in generale, ci sembra fondamentale riconsiderare le categorie di razza, genere, soggettività e potere nell'ambito di un pensiero del/dal Sud, così come le concezioni culturali e politiche sul tempo<sup>40</sup>. La razza, ad esempio, è collocata al centro della prospettiva della «colonialità del potere» di Aníbal Quijano che considera come «le questioni che la storia ci permette e ci obbliga ad aprire non possano essere analizzate, né tanto meno contestate, ricorrendo al concetto eurocentrico di modernità»<sup>41</sup>. All'interno della sua prospettiva il concetto di razza trova origine nella scoperta dell'America, momento a partire dal quale comincia a implicare l'idea di una gerarchizzazione sociale che sarà fondamentale per giustificare le relazioni di potere di «un nuovo modello di dominio mondiale». Se, approfondendo il «processo di re-identificazione storica» prodotto dalla «colonialità del potere», Quijano insiste su come l'attribuzione di nuove identità geo-culturali sia stata fornita dall'Europa, crediamo tuttavia che la sua prospettiva andrebbe fatta dialogare con quella di Fanon, che ci illumina, ad esempio, sull'esclusione della razza dal marxismo – tanto nella discussione sulla struttura o la sovrastruttura quanto in quella sulla coscienza. O ancora con quella zona di indeterminazione del «Non Essere» così brillantemente descritta dallo stesso Fanon<sup>42</sup>.

Alcuni degli elementi che ci permettono di ripensare le questioni, complesse e contraddittorie, all'origine e al centro degli studi postcoloniali sono dunque: la modernità/colonialità come due facce della stessa medaglia; il razzismo che si traduce in violenza, guerre diffuse e «finzioni di pace»<sup>43</sup>, e negli attuali processi di razzializzazione fuori dalle frontiere europee; la temporalità e la storia; il ruolo degli intellettuali e la rappresentazione del subalterno di fronte al disincanto del mondo.

<sup>40</sup> Una riflessione sul tempo diviene fondamentale per discutere la retorica – eurocentrica – delle «modernità molteplici» (Cfr. C. TAYLOR, *Two Theories of Modernity*, «Hantings Center Report», 25/2, 1995, pp. 24-33 e S.N. EISENTADT, *Paradoxes of Democracy. Fragility, Continuity and Change*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1999). Una retorica che sorgerebbe nel Nord in risposta alla forza acquisita dalle Teorie del Sud e dal loro progetto di sfidare il racconto storico universalista del pensiero occidentale.

<sup>41</sup> A. QUIJANO, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. LANDER (ed), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005, p. 215. La modernità, infatti, presenta per Quijano un carattere coloniale fin dalla sua origine, dato che, come prospettiva di conoscenza «diventa egemonica mondialmente colonizzando e sovrapponendosi a tutte le altre, in Europa e nel resto del mondo» (ivi, p. 219).

<sup>42</sup> Cfr. F. FANON, *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*, Milano, Marco Tropea, 1996.

<sup>43</sup> Cfr. S. ZIZEK, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Per Mbembe la «modernità globale» precede l'illuminismo e dobbiamo collocare la sua origine nei «laboratori» – i sistemi di «piantagione» e la tratta degli schiavi – impiantati in America latina molto prima della colonizzazione imperialistica in Asia e Africa:

«La critica postcoloniale mostra che la nostra modernità globale deve essere guardata in un contesto molto anteriore al diciannovesimo secolo, a partire dal momento in cui la mercantilizzazione della proprietà privata fu portata avanti durante il commercio degli schiavi insieme a quella delle persone. L'era del commercio atlantico degli schiavi è anche l'era delle grandi migrazioni, anche se esse furono effettuate sotto costrizione. Fu l'era del mescolamento forzato delle popolazioni, della scissione creativa durante la quale comparì il mondo creolo delle grandi culture urbane contemporanee»<sup>44</sup>.

Il precedente più remoto è dunque rappresentato dal sistema delle piantagioni in America: «qualsiasi narrazione storica dell'origine del terrore moderno deve affrontare la schiavitù, che potrebbe essere considerata come uno dei primi casi di sperimentazione biopolitica»<sup>45</sup>; mentre il più vicino è il sistema coloniale che si è stabilito in Asia e Africa nel XIX e nel XX secolo, dove «si vede la prima sintesi tra massacro e burocrazia, l'incarnazione della razionalità occidentale»<sup>46</sup>. Con questa premessa, Achille Mbembe indaga le nuove forme di razzismo: la radicalizzazione dell'opposizione tra il diritto delle genti da un lato e gli oggetti e i beni mercantili dall'altro, con la conseguente deregolamentazione del capitale che corrisponde a una sempre più rigida regolamentazione della circolazione delle persone; le migrazioni, illegali e clandestine, e la tratta di persone: se la mappa legale dei movimenti coincide con la mappa razziale del mondo, come dovremmo pensare il diritto di circolazione in un mondo cosmopolitico?; e la guerra: non si tratta più delle guerre di liberazione dalla colonizzazione e dall'oppressione. Oggi la guerra si fa nel nome delle risorse e della vita, dove «il corpo dell'altro è il più immediato»<sup>47</sup>.

I territori coloniali sono stati costruiti dall'immaginario europeo come zone di frontiera, di guerra e di disordine e ciò ha reso possibile l'esercizio su di essi del dominio in uno *stato di eccezione*. Per Mbembe si tratta del terzo momento

<sup>44</sup> A. MBEMBE, *What is postcolonial thinking?*, Interview Espirit, 2008 (Disponibile on-line: <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html>).

<sup>45</sup> «Nelle piantagioni lo schiavo diventa la figura emblematica per analizzare l'esercizio del potere». Da un lato, l'umanità dello schiavo è ridotta a un'«ombra». La sua «condizione di schiavo deriva da una triplice perdita: la perdita di una «casa», la perdita dei diritti sul proprio corpo e la perdita dello status politico. Questa triplice perdita è identica alla dominazione assoluta, l'alienazione mentale e la morte sociale (l'espulsione totale dell'umanità)». Dall'altro lato, «lo schiavo continua a essere capace di incorporare qualsiasi oggetto, strumento, linguaggio o gesto in una rappresentazione e a stilizzarlo. Per mezzo della rottura, data dal suo sradicamento e dal mero mondo delle cose di cui è solo un frammento, lo schiavo è capace di mostrare le capacità proteiche dei legami umani mediante la musica e il suo stesso corpo, che suppone essere posseduto dall'altro», (A. MBEMBE, *Necropolítica*, pp. 39-40).

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 48.



degli studi postcoloniali: la radicalizzazione della globalizzazione e la sua pressione sulle risorse naturali e la vita umana: la «necropolitica», appunto.

Avviandoci alla conclusione, assumiamo dal concetto di neoliberalismo il portato di violenza sui corpi femminili nel Sud, tra guerra e (finzione della) pace, quando ormai il linguaggio accademico si trova in un luogo al di là del quale vi è solo l'abisso. Dall'infima maniera in cui si presenta la violenza dobbiamo percepire la trasformazione grammaticale decodificata nella scrittura sui corpi (femminili) di Ciudad Juárez<sup>48</sup>. Proprio nel tentativo di interpretare tale trasformazione le analisi sociologiche e antropologiche trovano il loro limite, spettacolarizzandone (involontariamente) la visione o collassando su se stesse: «non vi è sistema linguistico che supporti l'orrore, non vi è maniera di narrarlo», ha affermato di recente Rossana Reguillo<sup>49</sup>; o ancora stigmatizzando ulteriormente con le loro politiche di rappresentazione il luogo che avrebbero preteso di de-stigmatizzare. Dove trovare, dunque, una risposta affermativa a un mondo che in certi momenti ci si presenta privo di speranza? È in questo contesto che vogliamo rivolgere una critica a quell'inquietante prossimità che si respira tra i discorsi coloniali e quelli di alcune rappresentanti del femminismo occidentale che si esprimono in termini «salvazionisti» o piuttosto «silenziano» le donne di colore<sup>50</sup>. Come afferma Spivak, «se nel contesto della produzione coloniale il subalterno non ha storia e non può parlare, la subalterna è calata in un'ombra ancora più fitta»<sup>51</sup>. Per questo femminismo postcoloniale la donna è il punto d'intersezione tra colonialismo, imperialismo, nazionalismi e fondamentalismi culturali. È il punto di sutura di un capitalismo globalizzato, razzista e sessista: nel Sud, tra le catene di montaggio delle *maquilas* dove «le nuove subalterne» costituiscono la mano d'opera più scartabile e a buon mercato; e nel Nord dove la presenza delle subalterne migranti provenienti dall'Europa dell'Est, dall'Africa e dall'America latina e disposte a fare i lavori che le donne bianche non farebbero più (lavoro sessuale, domestico, di cura) ha trasformato la cartografia delle metropoli. Affermiamo con Achille Mbembe che «la mappa legale dei movimenti femministi segna la mappa razziale del mondo»<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> R.L. SEGATO, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

<sup>49</sup> *Taller anfibio. Rossana Reguillo y Francisco Goldman en la UNSAM*, 6-10 de julio de 2013, Universidad Nacional de San Martín.

<sup>50</sup> Si veda BELL HOOKS, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

<sup>51</sup> G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale*, p. 286.

<sup>52</sup> A. MBEMBE, *Necropolitica*.

Ciudad Juárez, Stato di Chihuahua, frontiera Nord del Messico con El Paso, Texas. Sbarco delle *maquiladoras*<sup>53</sup>:

«la relazione diretta che esiste tra capitale e morte, tra accumulazione e concentrazione sregolata e il sacrificio delle donne povere, scure, meticce, divorate nella voragine dove si articolano economia monetaria ed economia simbolica, controllo delle risorse e potere di morte»<sup>54</sup>.

Con il nome di «femminicidio» si intendono i crimini, ininterrotti dal 1993, di donne di aspetto fisico simile, perpetrati con inusuali dosi di crudeltà. Donne, studentesse e lavoratrici, che producono le merci globali, senza che il plusvalore estratto sia sufficiente: il debito contratto con il capitale è sempre impagabile. L'orrendo clamore di Ciudad Juárez è il clamore del primo laboratorio del neoliberalismo, come l'America è stata il laboratorio del «razzismo coloniale»<sup>55</sup>. E, ineludibilmente, la guerra dà origine a una trasformazione della correlazione tra genere, violenza politica e sessuale e ordine patriarcale.

In questo disegno globale il trattamento della violenza resta imbrigliato, eclissato da altri dibattiti che, per una qualche ragione, hanno maggiore efficacia simbolica e politica. Perché la donna si sta convertendo in un segno visibile dei problemi contemporanei legati alla nazionalità, alla razza e alla religione? Come spiegare la violenza nel Sud? Come riuscire a scrivere una narrazione femminista dove quelle perdite diventino efficaci simbolicamente, una narrazione che sappia interpellare il mondo? E a partire da quale teoria possiamo narrarla<sup>56</sup>? Quando pratiche come l'uso del velo o l'ablazione del clitoride s'inseriscono nelle discussioni globali come simbolo dell'imperialismo, dobbiamo pretendere di cambiare le domande. Basterebbe forse passare in rassegna le attuali discussioni internazionali sull'infibulazione e il velo, intenzionalmente prodotte e radicalizzate in un momento storico preciso successivo all'11 settembre e spesso condotte da riconosciute femministe accademiche. Troviamo qui uno specifico ancoraggio temporale e storico. Un bagaglio che si articola con altri significanti mediante un meccanismo di astrazione: arcaismo, barbarie, oppressione. Si tratta di un discorso chiaramente associato alle politiche antimigratorie – lo stesso Fanon vi si è riferito durante l'occupazione francese dell'Algeria – ed è per questo che ha così tanta forza in Europa. Parafrasando

<sup>53</sup> Le *maquilas* sono centri di produzione in espansione dall'apertura dei mercati durante gli anni '90 localizzati essenzialmente nei paesi poveri del Sud (Messico, Guatemala, Honduras, Marocco, Bangladesh e India). Funzionano attraverso investimenti stranieri (le imprese multinazionali del Nord) che sub-appaltano a imprese locali la produzione di una parte dell'attività industriale destinata all'esportazione. Sono imprese che cercano la riduzione dei costi di produzione mediante politiche di incentivi e l'utilizzo di mano d'opera a basso costo (donne e bambini, popolazioni di zone rurali), in condizioni di lavoro precarie e sottoposte alla violazione dei diritti umani e lavorativi.

<sup>54</sup> R.L. SEGATO. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, p. 11.

<sup>55</sup> Si veda S. CASTRO-GÓMEZ – E. MENDIETA (eds), *Teoría sin disciplina*. México DF, Miguel Ángel Porrúa, 1998.

<sup>56</sup> UNITED NATIONS RESEARCH INSTITUTE FOR SOCIAL DEVELOPMENT (UNRISD), Geneva, 2006, p. 250.



do Žizek, l'armoniosa coesistenza multiculturale è una finzione, andiamo verso una sempre maggiore radicalizzazione.

La «retorica salvazionista» con cui le donne bianche vorrebbero salvare le donne color caffè dai loro uomini color caffè è dunque propria di un femminismo occidentalizzante che finisce per legarsi all'ideologia imperialista, così come definita da Said.

La specificità delle guerre contemporanee diffuse e della «guerra contro il terrorismo» dichiarata l'11 settembre ha implicazioni decisive sulla razzializzazione dei corpi delle donne. Le statistiche mostrano una differenza fondamentale tra la Prima Guerra Mondiale – quando l'80 o il 90% dei caduti erano militari – e i conflitti attuali in cui il 90% circa dei caduti corrisponde alla popolazione civile, in maggioranza donne e bambini. Gli stupri sulle donne si traducono in «armi da guerra»:

«ci sono prove che nei conflitti postcoloniali l'aggressione sessuale si sia verificata su grande scala. Nel 1947, durante la suddivisione del subcontinente indiano tra l'India e il Pakistan, si calcola che 100.000 donne siano state stuprate, rapite e costrette a matrimoni forzati»<sup>57</sup>.

Lo stupro è stato riconosciuto «arma di guerra» nel 1992, quando i mezzi di comunicazione di massa hanno dato risalto mondiale alle violenze sulle donne in Bosnia Erzegovina, cui hanno fatto seguito le donne – tra 25.000 e 50.000 – violentate durante il genocidio in Ruanda del 1994<sup>58</sup>.

«Sarò come l'eco del silenzio», scrive la poetessa mapuche Liliana Ancalao<sup>59</sup>. Un silenzio che non è necessariamente assenza. Le voci delle donne indigene sono state escluse dalle narrazioni della nazione argentina, così come dalle cartografie razzial-sessualizzate della globalizzazione e del discorso del femminismo bianco occidentale e urbano. Tuttavia le parole di Ancalao riescono ad articolare questo silenzio, ricreando una scrittura composta di due lingue e di due memorie (mapuzungun e castigliano) che ricorda la forma di scrittura spuria della chicana Gloria Anzaldúa (castigliano/inglese/náhuatl). «Il *mapuzungun* è la lingua del recupero dell'orgoglio, la lingua della ricostruzione della memoria», scrive Ancalao<sup>60</sup>. La sua poesia è metafora della casa, quella delle «donne alle intemperie», il freddo/Wutre, la pioggia/Mawün, il vento/Kürüf. Diviso in quattro sezioni, il suo libro corrisponde «alla concezione del Meli Witran Mapu, le quattro direzioni e i quattro aspetti in cui si organizzano la cosmovisione e il territorio mapuche, rappresentati nel Kultrun, strumento musicale

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>59</sup> L. ANCALAO, *Mujeres a la intemperie-Pu zomowekun tu mew*, Buenos Aires, El Suri Porfiado Ediciones, 2010, p. 14.

<sup>60</sup> L. ANCALAO, *El idioma silenciado*, in «Revista Boca de sapo», 6/2010, p. 1 (disponibile on line: [http://issuu.com/bocadesapo/docs/boca\\_de\\_sapo\\_n\\_6\\_El\\_idioma\\_silenciado](http://issuu.com/bocadesapo/docs/boca_de_sapo_n_6_El_idioma_silenciado)).

cerimoniale. All'inizio il freddo è l'infanzia, poi la pioggia è la fertilità e il vento l'elemento sovranaturale e la fine del ciclo vitale, l'aldilà, l'incontro con altre donne (la vecchia sulla zattera e sua sorella minore). Ancalao definisce questa condizione come quella delle «Donne alle intemperie», donne invisibilizzate, le cui voci inascoltabili sono rimaste intrappolate nei labirinti della colonialità di genere, nell'alleanza tra uomini colonizzatori e colonizzati, dove gli uni hanno trasferito il potere ai secondi<sup>61</sup>. Riferendosi nuovamente al Vento/ Kürüf, lo scrive così:

*«Como un tremendo viento  
dicen que fue el malón  
un torbellino en contra de los días  
y eso que los antiguos eran duros  
como rocas  
firmes  
ahí quedó su sangre  
desparramada  
me decías abuela  
y tu recuerdo es el lago  
al que me asomo  
para sorber un trago»<sup>62</sup>.*

Nelle post-colonie al rifiuto della violenza si risponde, oscenamente, con la *violenza della finzione della pace* e il femminismo occidentale, con tutto il suo potenziale di emancipazione, è rimasto intrappolato nel sogno dell'Occidente. Un Occidente che è ancora in tempo per tornare a scrivere poesia.

<sup>61</sup> K. BIDASECA, *Sitios liminales*, in corso di pubblicazione.

<sup>62</sup> L. ANCALAO, *Mujeres a la intemperie*, p. 30.