
Patriarcato e femminismi postcoloniali

Paola Persano

Abstract

The announcement of the death of patriarchy marked, in the second half of the Nineties in Italy, the birth of a “feminism of difference” that has re-emerged in the past ten years in a completely changed national and international context. The issue has now gone way beyond national borders. Postcolonial criticism to the universal subject, on the one hand, and to mainstream feminism, on the other, testifies to the explanatory power of patriarchy, caught at the intersection with capitalism (and its crisis) and the many forms of contemporary social domination, with sexism and colonialism – material and metaphoric –, with the dynamics of production and reproductive choices, psychological structures and cultural stereotypes. Thus, investigating the horizon of postcolonial feminisms, as a system of theories and epistemological and cultural practices that are “re-oriented” also through the lens of patriarchy, seems now the less obvious way to challenge our time in transformation through a “gender oriented” approach.

Keywords

Patriarchy – Postcolonial feminisms – Mohanty – Intersectionality – Transnational feminisms

Svolte femministe: tra Primo e Terzo mondo

L’annuncio della morte del patriarcato (Pateman 1997; Strazzeri 2014) ha segnato in Italia il femminismo della differenza fin dalla seconda metà degli anni Novanta del secolo scorso (imprescindibile sul punto il contributo della “Libreria delle Donne” di Milano e del gruppo “Diotima” di Verona), tornando d’attualità poco più di dieci anni dopo nella presa di posizione di quante, da quella stessa prospettiva teorica e politica ma in un contesto nazionale e internazionale decisamente mutato, vi avrebbero colto l’effetto non della «risoluzione, ma [di] una nuova configurazione del conflitto fra i sessi» (Boccia et al. 2009).

La vicenda, tuttavia, ha ormai ampiamente superato i confini del dibattito nazionale. Se è vero, infatti, che con il termine patriarcato si sono da sempre indicati non soltanto il controllo maschile della sessualità femminile ma anche «una civiltà, una serie di civiltà, con le loro istituzioni, le loro religioni, i loro codici» (Graziani et al. 1996), alla provocazione teorica è presto seguito un complessivo riorientamento delle teorie e

delle pratiche femministe internazionali in generale, e postcoloniali in particolare, che nel patriarcato hanno continuato a riconoscere, anche in tempi recenti, la natura ambigua di creatura morta e al tempo stesso vitalissima, dotata di una straordinaria presa esplicativa sul passato e sul presente globale.

È la critica postcoloniale al soggetto universale, da un lato, e al femminismo *mainstream*, dall'altro, che reca traccia al massimo grado di questa presa esplicativa del patriarcato, colto nel suo intreccio con il capitalismo (e la sua crisi) e le molteplici forme del dominio sociale contemporaneo, con il sessismo e il colonialismo – tanto materiale quanto simbolico –, con le dinamiche produttive e le scelte riproduttive, le strutture mentali e gli stereotipi culturali. Ecco allora che indagare l'orizzonte dei *postcolonial feminisms* come complesso di elaborazioni teoriche e di pratiche concrete epistemologicamente e culturalmente "riorientate" – per cominciare – attraverso la lente del patriarcato appare il modo oggi meno scontato di raccogliere la sfida di uno sguardo *gender oriented* sul presente in trasformazione.

I femminismi postcoloniali (De Petris 2005, 259-90) intrattengono, di fatto, una prima fondamentale relazione con la critica del colonialismo, responsabile quest'ultimo – come ha scritto Ania Loomba – di aver «eroso molte culture matrilineari o senza pregiudizi nei confronti delle donne [e di aver] intensificato [non solo, direttamente] la subordinazione femminile [...] [ma anche, indirettamente] le relazioni patriarcali» già presenti nei territori colonizzati. Il tema collegato è quello della "doppia colonizzazione" e del "doppio patriarcato" che sono ad esempio al centro degli studi sulla pratica induista del *sati* all'interno della dominazione coloniale britannica dell'India indagata da Gayatri Chakravorty Spivak (Loomba 2000, 167-8). In seconda battuta, essi sono implicati in uno sforzo di costante revisione critica di alcuni capisaldi del discorso universalista, anche quando quest'ultimo venga riproposto da voci a prima vista alleate – si pensi al femminismo accademico o *mainstream* e al recente dibattito sui diritti delle donne come diritti umani (Moller Okin 2007; MacKinnon 2012). Del resto, i femminismi non-occidentali in generale, e quelli postcoloniali in particolare, hanno maturato una reale «consapevolezza della dimensione essenzialmente – e verrebbe da dire necessariamente – politica e processuale della differenza, nelle sue declinazioni tanto materiali quanto di costruzione discorsiva», conducendo appunto la critica sistematica «all'universalità astratta» veicolata non solo da discorsi e pratiche maschili ma anche dai «canoni [interni al] femminismo occidental[e]» (Mezzadra 2008, 33).

Voce fra le più rappresentative di un panorama *postcolonial* assolutamente polifonico è Chandra Talpade Mohanty, la quale coglie due tendenze interne al femminismo bianco occidentale: quella di produrre prima e rappresentare poi una «donna media del terzo mondo» (*avarage third world woman*), che è figura monolitica di vittimizzazione e destinataria privilegiata di interventi salvifici esterni, alla luce dell'idea di «Differenza del Terzo Mondo». Quindi – come seconda tendenza – il fatto di definire e giudicare le vite delle «altre» non occidentali attraverso il «metro» o «referente implicito» della vita delle donne occidentali di classe media, incarnazione perfetta dell'emancipazione femminile, compiuta a vari livelli attraverso la mobilitazione sociale, la militanza politica o la lotta per i diritti.

Ecco una citazione diretta che offre l'impetoso ritratto dell'*average third world woman*:

[essa] conduce un'esistenza fondamentalemente monca, condizionata com'è dal suo appartenere al genere femminile (vale a dire: sessualmente non libera) e dal fatto di essere del "terzo mondo" (cioè: ignorante, povera, non istruita, legata alla tradizione, casalinga, dedita alla famiglia, vittimizzata, ecc.). Vorrei sottolineare come tutto ciò sia in contrasto con (l'implicita) rappresentazione che le donne occidentali danno di sé come donne istruite, moderne, che hanno il controllo sui loro corpi e sulla loro sessualità e che possiedono la libertà di prendere autonome decisioni (Mohanty 2000, 361).

Da ciò la strettissima connessione fra la nozione classicamente patriarcale di "differenza sessuale" e la nozione altrettanto «riduttiva e omogenea» di "Differenza del Terzo Mondo", spiegata nei termini seguenti:

Un'analisi della "differenza sessuale" intesa come una nozione culturalmente univoca, monolitica, del patriarcato o del dominio maschile conduce alla costruzione della nozione, ugualmente riduttiva e omogenea, di ciò che io chiamo "la Differenza del Terzo Mondo" – un qualcosa di storico e immobile che opprimerebbe la maggior parte, se non tutte, le donne di questi paesi. Ed è nella produzione di questa "Differenza del Terzo Mondo" che i femminismi occidentali si appropriano, "colonizzandoli", dei conflitti e delle complessità basilari che caratterizzano la vita delle donne appartenenti alle diverse classi, religioni, culture, razze e caste di questi paesi (Mohanty 2000, 359).

Dietro la duplice tendenza di cui abbiamo detto si celano dunque strategie discorsive, con ricadute anche politiche, altrettanto duplici, nella misura in cui tendono apparentemente a differenziare, ma di fatto ad apparentare – uniformandoli – contesti materiali e vicende esistenziali dotate di una loro complessità e specificità, a cui i femminismi *mainstream* oppongono spesso una logica parziale e semplificatoria. È vero, come fa notare Stefania De Petris, che

parlare di parzialità del progetto femminista non significa negare l'importanza delle questioni che il femminismo occidentale ha sollevato e la rilevanza dei successi conseguiti, ma solo collocarsi nel punto cieco delle distinzioni [e degli apparentamenti] da esso operat[i] e interrogare le tentazioni egemoniche di una prospettiva che voglia porsi come titolare dell'unica verità sulla condizione femminile (De Petris 2005, 273).

Eppure, a entrare in gioco è «l'universalità etnocentrica» in quanto «mossa colonialista» che, all'interno della critica femminista occidentale, prima qualifica i contesti e le strutture sociali in termini di sottosviluppo, quindi vi cala dall'alto le «donne come [...] gruppo coerente, già costituito [...] invece di osservare come le donne si costituiscono in quanto donne proprio *attraverso queste strutture*» (Mohanty 2000, 364-5).

Iperqualificata in chiave vittimistica, la donna del terzo mondo riorienta in senso coloniale la dottrina della differenza di genere. Del resto,

mentre la categoria della “donna oppressa” scaturisce unicamente dall'enfasi sulla differenza di genere, la categoria della “donna oppressa del terzo mondo” possiede un attributo aggiuntivo – la “differenza del terzo mondo!”. [...] Quando la categoria delle “donne oppresse sessualmente” viene collocata all'interno di particolari sistemi del terzo mondo definiti secondo parametri fissati da criteri eurocentrici, le donne del terzo mondo non soltanto sono definite in base a una visione antecedente al loro ingresso nella vita sociale ma, giacché non vengono individuati i nessi esistenti fra i mutamenti di potere all'interno del primo mondo e quelli del terzo, si rinforza l'idea che nel terzo mondo non ci si è evoluti nella stessa misura dell'occidente (Mohanty 2000, 365-6).

Detto altrimenti, se già la “differenza di genere” lavora in direzione della stereotipizzazione vittimizzante delle donne – per Mohanty assunto forse troppo netto che mi pare vada comunque verificato caso per caso –, di quella differenza di genere la “differenza del terzo mondo” è la variante coloniale, perciò stesso ipervittimizzante della donna “altra”. È il rapporto problematico con la donna non occidentale, e magari neppure femminista in senso proprio, a incrinare la nozione di “sorellanza globale” difesa fin dagli anni Settanta da una parte del femminismo *mainstream*, messo successivamente spalle al muro dalla riflessione femminista postmoderna e postcoloniale proprio con l'obiettivo di tematizzare il nodo della voce dell'altra e della sua possibile *agency* politica e sociale.

Una filosofa come Spivak avrebbe esordito nel 1984 negando che la subalterna potesse parlare per sé sola, libera dall'ipoteca doppiamente irresistibile rappresentata della voce del maschio bianco colonizzatore e di quello nero colonizzato al pari di lei. Di contro, nella già richiamata prospettiva di Mohanty la voce della “donna del terzo mondo” riesce comunque a farsi udire, sebbene in forma appena accennata e spesso episodica, divenendo infine percepibile a un livello ancora maggiore nell'analisi di una terza interprete, Lata Mani, indiana come le prime due, che appena qualche anno dopo aggancerà al tema dell'*agency* quello della *location* o del posizionamento femminile. Questa la sua argomentazione:

La domanda “Possono i subalterni parlare?”, quindi, può essere meglio posta come una serie di domande: Quali gruppi costituiscono i subalterni in ogni specifico testo? Quali sono le loro relazioni specifiche? Com'è possibile sentire la

loro voce, o meno, in un insieme dato di materiali? Con quali conseguenze? Riformulare la domanda in questo modo ci permette di tenere ferma l'intuizione di Spivak rispetto al posizionamento delle donne nel discorso coloniale *senza concedere al discorso coloniale ciò che esso, di fatto, non è riuscito a ottenere – la completa cancellazione delle donne* (Mani 1992, 403).

Se è dunque troppo anche per una certa parte dei femminismi postcoloniali affermare che le donne “altre”, per il solo fatto di essere tali, sono automaticamente escluse da ogni percorso di autoaffermazione, resta da esplorare il terreno delle possibili forme di *agency* che nei tempi e luoghi più diversi esse hanno saputo mettere via via in campo e quello delle interpretazioni più recenti che di queste esperienze la critica femminista ha saputo offrire.

La “Donna del Terzo mondo” alla prova dell’attivismo

In uno studio sul contributo del femminismo alla teoria critica e alla democrazia deliberativa, Brooke A. Ackerly, partendo dalle tesi di Gita Sen e Caren Grown sulle “Third World women” come «a positive self-affirmation based on our struggles against the multiple oppressions of nation, gender, class, and ethnicity» (Sen e Grown 1987, 97), conclude lapidaria: «Third World feminism is activism [...] with the purpose of changing women’s life through changing the organisation of society. [...] Thus my account of Third World feminist theory requires accounts of the actual activism of Third World feminists» (Ackerly 2000, 60).

Percorrere il terreno dell’attivismo femminista del Terzo mondo, rovesciando in positivo l’immagine vittimizzante contestata da Mohanty e assumendo, marxianamente, la priorità della prassi sulla teoria, per cui è l’agire concreto a dover ispirare ogni ulteriore teorizzazione femminista e non il contrario, non equivale a configurare uno specifico tratto differenziale di natura antropologica, né ontologica, dell’“essere donna” fuori dall’Occidente, ma ci consegna un paradigma, quello della *Third World Feminist*, in cui il posizionamento femminile si svincola da ogni riferimento obbligato alla geografia dei luoghi – Sud vs. Nord del mondo – per risolversi, al massimo della sua possibile metaforizzazione, nella semplice «search for another way for feminism» (Ackerly 2000, 16). La ricerca di un’altra via al femminismo, realmente antitetica a quelle ancora complici di una certa mascolinità dominante «in which race and class inequalities have been sexualized» (Collins 1991, 165), funge da minimo comune denominatore necessario e sufficiente a coagulare fra loro istanze critiche e modalità di *agency* femminile talmente varieguate da dilatare all’estremo la categoria di “Third World Woman”: non più identificativa di una certa donna appartenente per nascita a un certo contesto geografico e culturale, ma fattore di coappartenenza femminile, al tempo stesso ideale ed esperienziale, a un complesso di rivendicazioni e di lotte per il cambiamento. Esisterebbe quindi oggi un modo di essere femminista che consiste nel cercare un’altra via per il pensiero e per l’agire critico, e che in questa ricerca riafferma la convinzione che siano le pratiche e gli interventi concreti sul campo a trasformare le donne in “femministe del Terzo mondo”, donne che decidono di

essere *altre*¹ non perché nate e cresciute *altrove* ma perché, fuori da ogni naturalismo politico, si oppongono a quella razionalità occidentale di cui il femminismo *mainstream* sottovaluta spesso i costi per la soggettività femminile. Basti appunto pensare alla critica del patriarcato il quale, per molte *postcolonial feminists*, tenderebbe a una costante riconfigurazione e pluralizzazione e sarebbe, per questo, del tutto fuorviante ancorarlo unicamente alle forme tradizionali di vita. Come i femminismi, così i patriarcati sarebbero più d'uno: dal patriarcato tradizionale e coloniale a quello nazionalistico e postcoloniale, fino alla variante appunto "razionale" (Patil 2013, 854). Ma c'è di più: i patriarcati, o meglio ancora le relazioni patriarcali, non sarebbero mai in fondo né scontate né univoche, e da ciò discenderebbe la necessità di indagare i contesti della militanza femminista "altra", spesso avvertiti come inevitabilmente patriarcali, fuori da ogni possibile mito della modernizzazione occidentale e al netto di automatismi, distinguendovi i fattori di tensione reale o solo apparente con le ragioni anti-patriarcali di quella stessa militanza.

Alcuni fra i principali assi di tensione – tutta da dimostrare, e sempre in concreto – nell'attivismo dei gruppi femministi non-occidentali attengono alla presunta incompatibilità tra femminismo e nazione, femminismo e tradizione, femminismo e religione.

Sul primo fronte, un esempio fra i molti possibili è rappresentato dall'attivismo delle donne palestinesi impegnate nei territori occupati: un genere di femminismo che molte di loro vivrebbero «non [...] in contrasto con il nazionalismo, in quanto l'oppressione che deriva dalla loro identità nazionale come palestinesi non è scindibile dalla oppressione cui sono soggette nella società patriarcale in cui sono cresciute» (Salih 2006, 104), ed è questa doppia oppressione a muoverle alla militanza. Esempi analoghi sono quelli delle femministe in Namibia² o delle donne curde attualmente impegnate al confine con la Siria contro le milizie dell'I.S.I.S. – ad esempio, le YPJ-Shengal, unità di difesa delle donne yezide di Shengal, città all'incrocio fra tre aree di importanza strategica fondamentale: il Rojava (in Siria), la regione del Kurdistan federale (in Iraq) e il resto dell'Iraq³. In quest'ultimo caso, tuttavia, la relazione tra

¹ Per una lettura che, proprio in questa chiave, vede il farsi "donna del terzo mondo" all'interno dei femminismi postcoloniali in perfetta sintonia – e non in divergenza – con l'idea di "sorellanza globale" e di solidarietà tra donne, Ackerly 2000, 58.

² Scrive Loomba: «Le donne hanno dovuto superare l'opposizione degli uomini ad una partecipazione paritaria alle lotte [per l'autodeterminazione, la democrazia e l'anti-imperialismo]. Amrita Basu sottolinea che un'associazione di questo tipo è stata più vantaggiosa per le donne soprattutto nei casi dei movimenti nazionalisti contemporanei che nel periodo anticoloniale precedente. Così in Namibia (che ha raggiunto l'indipendenza nel 1990), la costituzione vieta la discriminazione fra i sessi e autorizza azioni affermative per le donne, mentre in India (che si è liberata nel 1947) la costituzione esplicitamente esclude le donne dai programmi di azione affermativa per le caste meno sviluppate e mantiene il diritto consuetudinario per quanto riguarda la famiglia (Loomba 2000, 221).

³ Cfr. www.conneccioniprecarie.org/2014/10/15/viviamo-impriamo-e-combattiamo-le-donne-di-kobane-sul-fronte-delle-contraddizioni/. Per la lucida analisi condotta da Paola Rudan sulla «guerra di posizione» femminile curda che, spiazzandone categorie consolidate come il nesso femminismo-pacifismo, costringe il silente femminismo *mainstream* a prendere posizione sul significato della libertà femminile in condizioni estreme, nelle quali è proprio l'amicizia tra donne a spingerle, non già verso l'apologia della guerra, ma a far dir loro che, «se una morte deve esserci, dobbiamo lasciare qualcosa,

militanza femminista e lotta per un certo progetto nazionale è resa ancor più complessa, se non proprio ambigua, della cultura politica del P.K.K., che ha conosciuto negli ultimissimi anni una vera metamorfosi in direzione dell'abbandono della sua vocazione di partito rivoluzionario marxista-leninista, per la prospettiva ostile alla logica nazional-statuale e decisamente più comunitaria del «Confederalismo democratico» (Öcalan 1992 e 2011).

Il secondo asse di tensione che attraversa la militanza femminista del Terzo mondo va a toccare un altro nodo sensibile, quello del rapporto tra saperi tradizionali e tecnologie contemporanee per la vita, la riproduzione e il benessere, alleate in astratto delle donne. La domanda messa a fuoco da una certa parte dei femminismi postcoloniali è anche stavolta: c'è compatibilità?

Spivak in *Critica della ragione postcoloniale* rigetta espressioni apparentemente innocue come "Donna in sviluppo" e "Genere e sviluppo", che costellano documenti ufficiali e retoriche condivise a livello globale. Con le parole dell'autrice, «quando McLuhan scrive che "[l']ecologia sposta il 'Fardello dell'uomo bianco' sulle spalle dell'Uomo della strada'" (McLuhan 1992), anticipa precisamente la logica [...] delle attuali politiche di controllo demografico internazionali. La colpa per l'esaurimento delle risorse mondiali viene attribuita all'esplosione demografica del Sud: e quindi alle donne più povere del Sud. Questo a sua volta, producendo una questione delle donne, viene assunto a giustificazione dei cosiddetti aiuti, e deflette l'attenzione dall'iperconsumo del Nord: le due facce della globalizzazione» (Spivak 2004, 394).

Ma la critica postcoloniale sul punto non si rivolge solo al controllo demografico e all'ingegneria riproduttiva, andando a investire la relazione più generale tra saperi femminili e sviluppo globale. Uno dei casi più noti di militanza femminista in tal senso è quello messo in atto da Dwd – "Diverse women for diversity". È il nome della rete internazionale di donne, fondata nel 1997, come risposta del Sud alle minacce della cattiva globalizzazione.

In un libro di qualche anno fa, la fisica ed ecofemminista fondatrice del movimento "Navdanya"⁴ Vandana Shiva avrebbe affermato:

Un'analisi dell'impatto della globalizzazione sull'universo maschile e femminile non può [...] limitarsi a considerare la condizione delle donne. Occorre invece evidenziare i presupposti patriarcali dei paradigmi, dei modelli, dei processi, delle politiche e dei progetti introdotti dalle istituzioni globali. [...] La globalizzazione acuisce lo scontro tra una cultura femminile incentrata su concezioni del mondo, conoscenze e sistemi produttivi volti a tutelare il sostentamento e la condivisione e una concezione patriarcale del sapere e dell'economia che si esprime con atti di violenza e di guerra. [...] Non a caso, i movimenti per la tutela dei diritti al cibo sono guidati da donne. Le donne si sottraggono oggi al tentativo di marginalizzarle, e si impongono come custodi della vita e del futuro (Shiva 2006, 148-56).

lasciare una cultura della vita» (Hebun Sinya-YPJ KOBANE. Ultimo accesso 30 gennaio 2016. www.youtube.com/watch?t=136&v=nNITEWO8M0).

⁴ "Nove semi" (Ultimo accesso 30 gennaio 2016. <http://www.navdanya.org>).

Il patriarcato globale è l'ultima frontiera della negazione patriarcale dei saperi femminili in fatto di agricoltura, in particolare, e di cura di sé e del mondo, in generale esso sostiene una forma raffinata e insidiosissima di colonizzazione delle menti (femminili e non solo) parallela alla colonizzazione materiale dei luoghi e delle risorse naturali che l'economia globale continua a pretendere di imporre. La risposta femminista non può che essere militante in senso ecologista e orientata alla difesa di quell'insieme di saperi e tecniche tradizionali patrimonio di conoscenza, esperienza e sovranità femminile – dalla Bija Swaraj (la «sovranità sui semi») alla Anna Swaraj (la «sovranità alimentare»), fino alla Jal Swaraj (la «sovranità sull'acqua»), sempre nell'ottica di una sovranità sulle risorse naturali e sui bisogni naturali (Lok Swaraj). Tale militanza, del resto, è condotta in nome di una biodiversità che è per definizione compartecipe della diversità femminile e, per ciò stesso, tradizionalmente destinata a essere meglio garantita proprio dalle sue depositarie privilegiate, le donne. Non ostacolate da strategie patriarcal-coloniali, esse ambiranno legittimamente a recuperare la loro funzione storica più propria.

Eccoci giunti al terzo e ultimo asse della nostra rassegna, quello relativo all'(in)compatibilità tra femminismo e Islam, e più in generale tra femminismo e religione. La connessione fra i due termini – il primo come costante e il secondo come dato variabile delle tre coppie individuate in apertura di paragrafo – è anche in questo caso rilevante, ma non unidirezionale né univoca.

Per quanto riguarda l'Islam, interpreti come Ruba Salih esordiscono premettendo che «[non si tratta] di opporre semplicemente donne musulmane a donne occidentali: le voci che sostengono la compatibilità tra femminismo e Islam, così come quelle che ritengono il “femminismo islamico” un ossimoro, sono trasversali al mondo occidentale e a quello musulmano» (Salih 2006, 104). Del resto, la realtà chiamata in causa dalla relazione tra femminismo e fede religiosa è essa stessa fortemente differenziata e, nel caso dell'Islam, si sfuma in una gamma di posizioni teoriche e di strategie di azione concreta di cui le femministe islamiche e islamiste – che non è la stessa cosa! – incarnano solo una parte del grande album di famiglia, insieme per lo meno a quelle laiche e musulmane. Myriam Cooke, allora, fa riferimento alla “doppia appartenenza” presupposta dalle femministe islamiche come condizione per l'*agency* femminile colta nella forma di «un atto di insubordinazione politica provocatorio e perfino oppositivo» scaturente dal fatto stesso di occupare lo spazio tra identità che «appaiono come reciprocamente esclusive, cercando di mostrarne la continuità». Insomma, il femminismo islamico si posizionerebbe sulla linea mediana tra femminismo musulmano e femminismo islamista, «describe[ndo] uno speciale tipo di auto-posizionamento che informa le azioni, i discorsi e lo stile di vita di coloro che sono impegnati a mettere in discussione l'epistemologia islamica come espansione della propria fede, piuttosto che come rifiuto della stessa». Esso «forni[rebbe] un prisma interculturale (*crosscultural*) attraverso il quale identificare momenti di consapevolezza che qualcosa non va nelle aspettative che si hanno sui comportamenti e trattamenti delle donne, di rifiuto di queste aspettative, e di attivismo per produrre un qualche cambiamento» (Cooke 2000, 92).

Di avviso opposto Winter Bronwin e Haideh Moghissi. La prima nega recisamente che vi siano vera *agency* ed emancipazione femminile in un quadro di «politicizzazione postcoloniale della cultura» che sembra aver «creato una peculiare amnesia storica riguardo alle origini e alle cause dell’islamismo, fatto che ha portato ad una problematica incapacità di distinguere i fondamentalismi religiosi come movimenti politici di estrema destra e di riconoscere la funzione politica [regressivo-repressiva] fondamentale di tutte le religioni in relazione alle donne» (Bronwin 2001, 33).

Moghissi, invece, critica il processo di “naturalizzazione” che avrebbe investito, destoricizzandole, varie forme di attivismo per nulla nuove all’interno delle realtà musulmane (a titolo di esempio, l’Unione femminista egiziana già risalente al 1923), tutte ugualmente accomunate dalla tendenza ad autolegittimarsi distinguendo tra l’Islam autentico e le sue interpretazioni misogine, le sole responsabili della subordinazione femminile. Dietro l’etichetta di “femminismo islamico” si celerebbe dunque la pretesa autenticità di un Islam alleato del femminismo, conseguenza della minor tenuta dei «discorsi laici sulla promozione dell’uguaglianza di genere [...] screditati come elitari, modernisti o bianchi e filo occidentali» (Moghissi 1999, 135).

Il dibattito, qui appena accennato, è talmente divisivo da imporre più che mai la necessità del «confronto trasversale tra donne» (Salih 2000, 130) come solo antidoto alla radicalizzazione in un senso o nell’altro. Sono le reti internazionali di donne, sul modello di Wluml e Waf⁵ a consentire, anche in seno alle realtà femminili musulmane (rigorosamente al plurale), l’uscita dalla narrazione unica, omologante in quanto applicabile a ciascuna donna e a tutte senza distinzioni, nella misura in cui o non tiene conto dei contesti concreti o, se lo fa, condanna tutte e ciascuna al contesto peggiore, quello della vittima che sul contesto non ha nessun potere di cambiamento.

Il meccanismo è quello solito della vittimizzazione, di cui si è già detto, e che Farida Shaheed – studiosa del ruolo storico e dell’azione concreta di Wluml – rideclina così:

L’interazione e la discussione tra donne provenienti da diverse società musulmane ci hanno insegnato che, se esistono certamente delle analogie, l’idea di un mondo musulmano unico è una falsa concezione che ci è stata imposta. [...] Le nostre realtà variano da situazioni in cui siamo segregate tra quattro mura, isolate e senza voce, soggette a punizioni pubbliche o condannate a morte per presunti adulteri, [...] forzate al matrimonio da bambine, fino a situazioni in cui godiamo della più grande libertà di movimento e di incontro, del diritto di lavorare, di intervenire nelle questioni pubbliche e di esercitare la nostra autodeterminazione [...].

Ci hanno indotte a credere, erroneamente, che l’unica possibile maniera di “essere” fosse quella che sperimentiamo correntemente in ognuno dei nostri rispettivi contesti. L’averci private della possibilità persino di sognare una realtà diversa è una delle forme di oppressione più debilitanti di cui soffriamo (Shaheed 2001).

⁵ “Women living under muslim laws (Ultimo accesso 30 gennaio 2016. www.wluml.org); “Women against fundamentalisms” (Ultimo accesso 30 gennaio 2016. www.womenagainstfundamentalism.org).

Le vite delle donne sono molto più articolate di quanto certe contrapposizioni semplicistiche lascino intendere, e l'atto di riconoscersi in una determinata religione, tradizione o comunità (nazionale) è vissuto in modo differente da donna a donna, tingendosi di sfumature diverse persino all'interno di un'unica esistenza femminile. L'attivismo femminista, indagato con cura, può servire a dar voce – in un contesto e in un momento precisi – a qualcuna, se non proprio a tutte queste sfumature.

Dalla critica al patriarcato alla transnazionalità

Nelle conclusioni al suo recentissimo saggio già citato *From Patriarchy to Intersectionality*, Vrushali Patil scrive:

In the contemporary period, development agencies and programs, neoliberal capitalism and cultures, global media, and Northern-dominated feminist activism and scholarship function to internationalize similar Eurocentric, nationalist meanings of man and woman with little adjustment. In this, they are often joined by elite feminists from the global South. For example today, countless international publications of the “global feminism apparatus” (Chowdhury 2009, 60) measure women’s status around the world and render the women of the global South “behind” those of the global North [...]. Such publications do incredibly valuable work in gathering and publishing data on the gendered implications of various social, political, and economic processes. Yet the general framing of this data in comparative or case study terms, rather than in terms of cross-border connections and relationships, renders the role of transnational histories in the constitution of contemporary gendered and other hierarchies entirely invisible (Patil 2013, 862-3).

Nell'attuale situazione globale si intravedono i segni dell'“internazionalizzazione”, piuttosto che del superamento della prospettiva eurocentrica e nazionalistica, anche grazie alla complicità dei femminismi internazionali – il «global feminism apparatus» egemonico del Nord alleato con certe élite del Sud del mondo – che contribuiscono a produrre studi sullo status femminile globale sempre misurato per difetto su quello occidentale. La tendenza sempre più dilagante è quindi a raccogliere, con lo strumento della comparazione e dei *case studies*, dati di straordinaria eloquenza sulle implicazioni di genere degli svariati processi sociali, politici ed economici del tempo presente, lasciando tuttavia inevasa la domanda sulla possibilità di costruire oggi una narrazione davvero transnazionale delle gerarchie interne al femminile e al maschile.

Se è questo il quadro generale, Patil è certa che lo sforzo critico femminista condotto attraverso il paradigma del patriarcato, prima, e dell'intersezionalità, poi, vada a incappare in un esito ugualmente fallimentare proprio per l'assenza di una prospettiva storiografica autenticamente *globale* nel senso di *transnazionale* che non corrisponde all'analisi comparativa né al “glocale” come luogo di sintesi indistinta e finalmente compiuta tra locale e globale, ma è sinonimo di valorizzazione assoluta delle «cross-

border dynamics» quale dato di partenza per qualunque successiva elaborazione teorica. Del resto, «the focus of intersectional analyses in general continues to be on the putative West, domestic and local, leaving unexamined cross-border dynamics, processes beyond the local level of analysis that nevertheless are integral to the unfolding of local processes, especially processes over there» (Patil 2013, 853).

Per provare intanto a prendere sul serio la triplice critica al patriarcato presente in molti studi femministi più recenti – anche di area postcoloniale – che, vedendovi una categoria *unidimensionale, universale e tautologica*, gli preferiscono l'intersezionalità al fine di meglio articolare l'interazione tra razzismo e patriarcato (Crenshaw 1991; Collins 1991; Hurtado 1996), occorre ammettere che «critical work on patriarchy has neglected a key central dimension: the potential and actual interrelationships of historically and geographically specific patriarchies to such transterritorial and transnational processes» (Patil 2013, 848). D'altro canto, l'intersezionalità stessa non è l'astratta panacea a tutti i mali, come risulta dal fatto che

we do not have an intersectional analysis of gender relations in the modern world that is sufficiently historical and transnational. Well beyond examining how different categories such as race, gender, and culture intersect across borders, such an analysis would at the very least entail, first, attending to new categories that make sense based on context and, second, attending to how the content, meaning, and relevance of older categories might shift based on context (Patil 2013, 857).

La questione del metodo di indagine resta, dunque, cruciale per cogliere le continue ridefinizioni e i riadattamenti delle relazioni patriarcali nella loro forma più propriamente intersezionale – e qui tra patriarcato e intersezionalità nessuna contrapposizione manichea. Non farsi irretire dalla fascinazione astratta per l'uno o l'altro strumento di indagine è fondamentale – così ritiene l'autrice –, laddove si voglia «to start paying more attention to how gender relations that we talk about as bound within the nation are actually embedded within, enabled by, and contribute to cross-border dynamics» (Patil 2013, 850).

La vera sfida è quella di «ricentrare» lo sguardo a partire dal fatto che «there are no locals and globals, only locals in relation to various global processes» (Patil 2013, 863). Detto altrimenti: le dinamiche sociali, economiche e culturali che i femminismi globali, anche nella loro vocazione a farsi promotori di *agency* femminile, si trovano a dover fronteggiare e a pretendere ambiziosamente di correggere (Ackerly 2000, 60), sono prevalentemente *locali* – poco importa se regionali, nazionali o transfrontaliere. Ne deriva un attivismo femminista spesso collocato localmente, a cui devono però corrispondere elaborazioni teoriche necessariamente globali. Ogni possibile comprensione delle dinamiche materiali e simboliche *engendered*, per le femministe postcoloniali che integrano l'intersezionalità con la transnazionalità, non può che passare attraverso la ricerca di un punto di osservazione e di un metodo di analisi che non si limitino a confrontare in un contesto astrattamente omogeneo esperienze

eterogenee, ma che nascono da subito come trans-nazionali, nel senso di finalmente-non-più-nazionali. Uscire dalle spazialità e temporalità della modernità coloniale, confermate dagli odierni assetti nazionali (Patil 2013, 863), si può, a patto che si adotti un metodo geograficamente e storicamente conforme allo scopo.

Un caso su tutti è rappresentato dal già ricco filone di studi di storia della mascolinità, all'interno ad esempio dei *Latin American Studies* come "area-focus" (Strasser e Tinsman 2013, 191), vale a dire il luogo di incontro storiografico fra tradizione culturalista e tradizione materialista e, dato ancor più significativo, fra *World History* e storia di genere e della sessualità. Se, infatti,

World history commonly centers its analyses on domains of life in which men are the primary actors, be it via patterns of trade and labor exploitation, or empire building and state formation. Histories of gender and sexuality, on the other hands, regularly examine why certain domains or individuals are coded as "masculine", what such codings mean, and how they matter to larger processes (Strasser e Tinsman 2013, 188).

Gli "studi di area" – Europa, Asia, Africa, U.S.A. –, lungi dal compartimentare ulteriormente la visione del mondo di donne e uomini, devono servire a produrre rovesciamenti di prospettiva tali da ridefinire le stesse aree planetarie, come «when we think of Haiti as producer of Enlightenment thought; early modern China as foundational to the making of the Latin America economy; the Philippines as a part of the Americas, rather than Asia; the Ottoman empire as integral to the formation of European self-understandings, rather than Europe's Other» (Strasser e Tinsman 2013, 198). Solo così di potrà immaginare di smentire almeno in parte il convincimento espresso, con toni di ineguagliato valore letterario, da Maugham in una delle sue opere più note, *Il filo del rasoio*. Per il romanziere inglese,

conoscere la gente è difficile, e [...] non si può conoscere davvero chi non sia un nostro connazionale. Uomini e donne non sono solo sé stessi: sono anche la regione dove sono nati, la casa o l'aia dove hanno imparato a camminare, i giochi con cui si sono divertiti da bambini, i racconti delle vecchie comari uditi di straforo, i cibi che mangiavano, le scuole che hanno frequentato, gli sport che li interessavano, i poeti che leggevano, il Dio in cui credevano. Tutte queste cose li hanno resi ciò che sono. Cose che non puoi conoscere per sentito dire: le conosci soltanto se le hai vissute; le conosci soltanto se sei queste cose. E dato che le persone di un paese straniero non puoi conoscerle se non tramite l'osservazione, è difficile dar loro credibilità nelle pagine di un libro (Maugham 2005, 13).

Eppure, il fatto che ognuno abbia spazi e tempi propri, inscritti al fondo della sua storia personale, familiare o nazionale, non implica che le ragioni e le cause di quegli spazi e di quei tempi stiano tutte dentro quella medesima storia. Le storie "altre" continuano

ad alimentare in noi un'ineludibile, per quanto problematica, aspirazione a conoscere l'altra/altro per il bisogno di dire non solo *chi* essa/esso sia, ma anche – con un benefico rovesciamento dei nessi consolidati di causa-effetto – *che cosa* nella sua storia abbia fatto sì che noi fossimo quel che siamo.

L'alterità, allora, possiamo non solo osservarla direttamente ma anche raccontarla nelle pagine di un libro o di un saggio, immaginando così di dire qualcosa che riguarda altri in maniera esclusiva e non sempre facilmente decifrabile, ma che è al tempo stesso determinante per noi, letteralmente, per averci in qualche misura determinati e continuare a determinarci per come siamo.

Bibliografia

- Ackerly, Brooke A. 2000. *Political Theory and Feminist Social Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashcroft, William D. 1989. "Intersecting Marginalities: Post-colonialism and Feminism." *Kunapipi* 11 (2): 23-35.
- Boccia, Maria Luisa et al. 2009. "Sesso e politica nel post patriarcato." *Il Manifesto* 25 settembre 2009.
- Bronwin, Winter. 2001. "Fundamental Misunderstanding: Issues in Feminist Approaches to Islamism." *Journal of Women's History* 13 (1): 9-14.
- Bulbeck, Chilla. 1998. *Re-Orienting Western Feminisms. Women's Diversity in a Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavarero, Adriana e Franco Restaino (a cura di). 2002. *Le filosofie femministe*. Milano: Bruno Mondadori.
- Chowdhury, Elora Halim. 2009. "Locating Global Feminisms Elsewhere: Braiding US Women of Color and Transnational Feminisms." *Cultural Dynamics* 21 (1): 51-78.
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Routledge, Chapman and Hall.
- Cooke, Myriam. 2000. "Multiple Critiques: Islamic Feminist Rhetorical Strategies." *Nepantla: Views from South* 1 (1): 91-110.
- Crenshaw, Kimberle Williams. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-99.
- De Petris, Stefania. 2005. "Tra 'agency' e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale." *Studi culturali* (2): 259-90.

- Graziani, Francesca *et al.* 1996. *Sottosopra. È accaduto non per caso*. Milano: Libreria delle Donne. Ultimo accesso 29 gennaio 2016. <http://www.libreriadelledonne.it/pubblicazioni/e-accaduto-non-per-caso-sottosopra-gennaio-1996/>.
- Grzanka, Patrick R. (a cura di). 2014. *Intersectionality: A Foundations and Frontiers Reader*. Boulder CO: Westview Press.
- Hurtado, Aída. 1996. *The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kaplan, Caren *et al.* (a cura di). 1999. *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Durham, NC: Duke University Press.
- Loomba, Ania. 2000. *Colonialismo, postcolonialismo*. Tradotto da Francesca Neri. Roma: Meltemi.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom, CA: Crossing Press.
- Lykke, Nina. 2010. *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. New York: Routledge.
- MacKinnon, Catherine A. 2012. *Le donne sono umane?* A cura di Antonella Besussi e Alessandra Facchi. Bari-Roma: Laterza.
- Mani, Lata. 1992. "Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning." In *Cultural Studies*, a cura di Lawrence Grossberg, Cary Nelson, e Paula Treichler, 392-408. New York-London: Routledge.
- Maugham, William S. [1944] 2005. *Il filo del rasoio*. Tradotto da Franco Salvatorelli. Milano: Adelphi.
- McLuhan, Marshall. [1989] 1992. *Il villaggio globale. XXI Secolo: trasformazioni nella vita e nei media*. Tradotto da Francesca Gorjup Valente. Milano: SugarCo.
- Mezzadra, Sandro. 2008. *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: Ombre Corte.
- Moghissi, Haideh. 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Post-modern Analysis*. London and New York: Zed Books.
- Mohanty, C. Talpade. 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, C. Talpade 2000. "Sotto gli occhi dell'occidente: saperi femministi e discorsi coloniali." In *Letteratura e femminismi. Teorie della critica in area inglese e americana*, a cura di Maria Teresa Chialant ed Eleonora Rao, 357-67. Napoli: Liguori.

- Mohanty, C. Talpade 2012. *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*. A cura di Raffaella Baritono. Verona: Ombre Corte.
- Moller Okin, Susan. 2007. *Diritti delle donne e multiculturalismo*. A cura di Antonella Besussi e Alessandra Facchi. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York & London: Routledge.
- Öcalan, Abdullah. 1992. *The Woman and Family Question*. Turkey.
- Öcalan, Abdullah. 2011. *Democratic Confederalism*. London-Cologne: Transmedia Publishing Ltd. Ultimo accesso il 29 gennaio 2016. <http://www.freeocalan.org/wp-content/uploads/2012/09/Ocalan-Democratic-Confederalism.pdf>.
- Pateman, Carole. [1988] 1997. *Il contratto sessuale*. Tradotto da Cristina Biasini. Roma: Editori Riuniti.
- Patil, Vrushali. 2013. "From Patriarchy to Intersectionality: A Transnational Feminist Assessment of How Far We've Really Come." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38 (4). *Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory*: 847-67.
- Persano, Paola. 2014. "Patriarcato in-essenziale e soggettività nella teoria critica femminista." In *La soggettività politica delle donne. Proposte per un lessico critico*, a cura di Orsetta Giolo e Lucia Re, 105-21. Roma: Aracne.
- Rudan, Paola. 2014. "Viviamo, impariamo e combattiamo. Le donne di Kobane sul fronte delle contraddizioni." *Connessioni precarie*, 15 ottobre 2014.
- Salih, Ruba. 2006. "Femminismo e islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale." In *Altri femminismi. Corpi, culture, lavoro*, a cura di Teresa Bertilotti, Cristina Galasso, Alessandra Gissi e Francesca Lagorio, 101-20. Roma: Manifestolibri.
- Shaheed, Farida. 2001. "Constructing identities. Culture, women's agency and the muslim world." *Dossier Wluml* (23-24) <http://www.wluml.org>.
- Sen, Gita e Grown Caren. 1987. *Development, Crisis, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*. New York: Monthly Review Press.
- Shiva, Vandana. 2006. *Il bene comune della terra*. Tradotto da Roberta Scafi. Milano: Feltrinelli.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London-New York: Methuen.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2002. "La politica delle interpretazioni", ora in *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali 2.*, a cura di Cinzia Bianchi, Cristina Demaria e Siri Nergaard, 87-116. Roma: Meltemi.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2004. *Critica della ragione postcoloniale*. Tradotto da Angela D'Ottavio. Roma: Meltemi.

Strasser, Ulrike e Heidi Tinsman. 2013. "World History Meets History of Masculinity in Latin American Studies." In *Making Women's Histories: Beyond National Perspectives*, a cura di Pamela S. Nadell e Kate Haulman, 185-210. New York and London: New York University Press.

Strazzeri, Irene. 2014. *Post-patriarcato. L'agonia di un ordine simbolico. Sintomi, passaggi, discontinuità, sfide*. Roma: Aracne.

Stromquist, Nelly P. 2013. *Women in the Third World: An Encyclopedia of Contemporary Issues*. New York: Routledge.

Sitografia

Gender Forum. An Internet Journal for Gender Studies. Ultimo accesso 30 gennaio 2016. <http://www.genderforum.org/issues/genderealisations/key-issues-in-postcolonial-feminism-a-western-perspective/>.

Postcolonial Feminism - Bibliography - PhilPapers. Ultimo accesso 30 gennaio 2016. <http://philpapers.org/browse/postcolonial-feminism>.