

# LE VOCI DELLE INTERSEZIONI. POSTCOLONIALISMO E FEMMINISMO: QUANDO LA SUBALTERNA PUÒ PARLARE

## THE VOICES OF THE INTERSECTIONS. POSTCOLONIALISM AND FEMINISM: WHEN THE SUBORDINATE CAN SPEAK

**Caterina Duraccio**

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España  
cduraccio@upo.es

Recibido: septiembre de 2021

Aceptado: noviembre de 2021

---

**Parole chiave:** Postcolonialismo, Femminismo, Studi di Genere, Femminismo nero

**Keywords:** Postcolonialism, Feminism, Gender Studies, Black Feminism

---

**Riassunto:** All'inizio degli anni '80 nell'Università di Delhi, un gruppo di studiosi si riunisce per riflettere sulle relazioni tra Occidente ed Oriente. Il collettivo nato dallo storico Ranajit Guha, prende il nome di *Subaltern Studies*, richiamando le teorie gramsciane sulla subalternità. L'analisi dei rapporti di dominio e soggezione tra coloni e colonizzati è centrale nello sviluppo di queste nuove teorie postcoloniali. I protagonisti di questo fervente dibattito non circoscrivono il postcolonialismo dentro precisi confini geografici: la condizione postcoloniale è principalmente ideologica, poiché nasce come prodotto delle relazioni e dei processi storici di colonizzazione. All'interno dei *Subaltern Studies*, la studiosa Gayatri Chakravorty Spivak (1985) si interroga sull'assenza del soggetto femminile nel discorso dei suoi colleghi, ponendo una domanda fondamentale per la teoria postcoloniale e per la teoria femminista: "La subalterna può parlare?" (1988). La donna appare un soggetto ventriloquizzato e costantemente rappresentato e definito dallo sguardo dell'altro. Spivak centra l'attenzione sul bisogno di autodeterminazione del soggetto femminile. Alla voce della filosofa indiana fanno eco le femministe chicanas e afroamericane, che dagli Stati Uniti reclamano un femminismo che tenga conto di tutte le subalternità che agiscono sul corpo femminile, prima fra tutte la razza. La declinazione dell'intersezione tra sesso, razza e classe assume un ruolo fondamentale sia nella teoria postcoloniale che in quella femminista. Nel presente lavoro si analizzano le principali rivendicazioni e le strategie di resistenza usate dalle voci delle subalterne, che marciano alcuni momenti di incontro/confronto tra femminismo e postcolonialismo.

**Abstract:** At the beginning of the 1980s, a group of scholars met at the University of Delhi to reflect on the relationship between the West and the East. The collective created by the historian Ranajit Guha takes the name of Subaltern Studies, recalling the Gramscian theories on subordination. The analysis of the relationships of domination and subjection between settlers and colonized people is central to the development of new postcolonial theories. The protagonists of this fervent debate do not circumscribe postcolonialism within precise geographical boundaries: the postcolonial condition is mainly ideological since it arises as a product of the historical relations and processes of colonization. Within Subaltern Studies, the scholar Gayatri Chakravorty Spivak questions the absence of the female subject in the discourse of her colleagues, asking a fundamental question for postcolonial theory and for feminist theory: "Can the subaltern speak?" (1988). The woman appears to be a ventriloquized subject and constantly represented and defined by the gaze of the other. Spivak focuses on the female subject's need for self-determination. The voice of the Indian philosopher is echoed by the Chicanas and African American feminists who from the United States demand a feminism that takes into account all the subalternities that act on the female body, first of all the race. The declination of the intersection between sex, race and class plays a central role in both postcolonial and feminist theory. In the present work we observe some moments of confrontation and encounter between feminism and postcolonialism, the main demands and the strategies of resistance used by the voices of the subalterns.

---

## 1. Introduzione

Nel corso dei secoli la storiografia tradizionale ha sistematicamente analizzato i processi storici e politici, adottando la prospettiva (unica ed egemonica) occidentale. La narrazione storiografica, letteraria, politica e culturale ha assorbito l'idea dell'uomo bianco occidentale come un soggetto universale, a partire dal quale si andavano sviluppando le diverse prospettive critiche. La prima rottura con questo modello strutturato di androcentrismo bianco simbolico avviene attraverso i discorsi dei movimenti e della critica femminista che, non solo metteva in discussione il dominio patriarcale in quanto tale ma, e più di ogni altra cosa, proponeva nuove riflessioni e suggestioni intorno alle diversità dei soggetti donne. Fino agli anni Ottanta,

le principali narrazioni femministe erano portatrici di rivendicazioni marcatamente occidentali: le donne che trovavano spazio nelle rappresentazioni del femminile erano specchio di una subalternità di genere, ma non di etnia, né di classe. Sebbene il lavoro delle teoriche femministe occidentali stesse aprendo la strada a nuove interpretazioni delle relazioni tra i sessi, era forte l'assenza di una visione complessiva che tenesse in conto i diversi fattori di subordinazione del soggetto storico, geografico e politico femminile. Le prime riflessioni intorno alla subalternità come condizione geo-politica sono presentate dal collettivo *Subaltern Studies*, attivo nell'Università di Delhi a partire dalla prima metà degli anni '80. Ranajit Guha, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty riflettono sulla condizione politica del Sud-Est Asia-

tico, in particolare sulle relazioni di potere (politiche e simboliche) con l'Occidente, figlie di decenni di politiche e di pratiche coloniali. Il gruppo di studio proponeva una revisione della narrazione dei processi storici e di una ricostruzione della storia del subcontinente indiano attraverso le voci e gli sguardi dei subalterni. Le teorie postcoloniali puntavano i riflettori sulla parzialità della storiografia occidentale e sull'assenza del punto di vista dei popoli colonizzati. Il collettivo indiano insisteva sulla necessità di integrare la storia minore dei subalterni all'interno della narrazione globale e di studiarne le interazioni, i rapporti di potere e le relative conseguenze sui soggetti storicamente e tradizionalmente silenziati. Non si tratta, dunque, della cancellazione del passato coloniale e dei processi storici ma di assimilarli e rielaborarli. Il prefisso post del termine postcoloniale si presenta come un'altra provocazione postmoderna, ironica e tragica allo stesso tempo (Gandhi 1998, p. 5-9).

Più che indicare una frattura o un distacco netto nei confronti del passato, sta qui a significare, in una sorta di ritorsione epistemologica lyotardiana, proprio il contrario: l'impossibilità di un suo superamento date le dinamiche neocoloniali che hanno caratterizzato la maggior parte dei processi storici di decolonizzazione formale, simboleggia quindi la persistenza della condizione coloniale nel mondo globale contemporaneo (Mellino, 2005: 11).

Il termine postcolonialismo non significa la fine del colonialismo, ma implica l'inclusione delle "relazioni locali di dominazione che ri-producono le colonizzazioni nel qui e ora, non solo nei paesi ex-colonizzati, ma in dialogo con quei (paesi) colonizzatori che ricevono diaspore migranti dalle ex colonie" (Eskalera Karakola, 2004: 13-14). Il postcoloniale

non è una categoria fissa e definita da precise coordinate spazio-temporali, ma è da intendersi come una condizione che deriva dalla reiterazione di una serie di processi neocoloniali che rimanda ad un sistema ideologico, indipendente dal tempo e dallo spazio. Il postcolonialismo racconta storie di "analoga oppressione e decolonizzazione, di lotta alla conquista di una propria identità [che] può unire sotto l'etichetta di 'postcoloniali' culture differenti sparse in tutto il mondo" (Albertazzi, 2017: 75). Anche Sousa Santos ribadisce che il postcoloniale è, oltre ad un momento politico storico che succede il processo di decolonizzazione, un modo di narrazione, un racconto che concentra il suo nucleo teorico nella messa in discussione nell'eredità colonizzatrice, delle loro esperienze e conoscenze. "El colonialismo es, desde esta perspectiva, un conjunto de corrientes teóricas y analíticas, firmemente enraizadas, que penetran en el sustrato cultural y que tienen como rasgo común el otorgar primacía a las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación del mundo contemporáneo" (Sousa Santos, 2006).

La condizione di subalternità politica, culturale, etnica, sessuale ed economica è il filo che unisce collettivi e comunità geograficamente lontane, ma che costituiscono un'unica identità meticcia. Tuttavia, nelle prime fasi di riflessioni dei *Subaltern Studies*, è completamente assente un soggetto subalterno declinato al femminile.-

## 2. La subalterna può parlare?

Come accennato nel paragrafo precedente, a partire dagli anni '80 le relazioni tra i popoli colonizzati e le madrepatrie si sono rese protagoniste del dibattito culturale

internazionale di diverse discipline: dalla letteratura all'antropologia, dalla sociologia alla filosofia. Nonostante la pluralità dei discorsi e i diversi aspetti trattati e dibattuti, gli studi post-coloniali si configurano come lo sguardo sulla marginalità coloniale, sia essa sociale, politica o culturale. Una particolare attenzione è chiaramente rivolta ai fenomeni dell'imperialismo e delle politiche capitaliste all'interno delle comunità colonizzate: queste relazioni di potere determinano uno sconvolgimento dei rapporti di forza tra nazioni e, come si vedrà, tra lingue, popoli e razze. Padre degli studi postcoloniali è Edward Said che, con la pubblicazione di "Orientalismo" (1978), propone una necessaria sovversione dello sguardo dell'Occidente verso l'Oriente, tenendo presente che l'orientalismo è "un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea Occidentale" (Said, 2013: 2). L'idea di un Oriente lontano ed estraneo all'evoluzione dell'Occidente viene sradicata in favore di uno sguardo nuovo che lo considera come parte integrante dello sviluppo europeo. Partendo dal presupposto che Oriente ed Occidente non siano entità naturali ma che, al contrario, siano "il prodotto delle energie materiali ed intellettuali dell'uomo" (Said, 2013), lo studioso procede con la sua analisi su una base che vede in contrapposizione le due identità, o meglio, i rapporti speculari che si sostengono a vicenda. Interrogandosi sulle possibili accezioni dell'orientalismo, Said afferma:

Prendendo il tardo secolo XVIII quale approssimativo limite cronologico, l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche sui fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veri-

tiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta, insomma, dell'Orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente (Said, 2013: 13).

Da questo momento in poi inizia a prendere forma una meticolosa costruzione dell'alterità basata su principi dominanti e, di conseguenza, escludenti nei riguardi delle culture considerate altre, che non rispondevano alle categorie della similitudine europea oppure che erano radicalmente opposte ad essa. Come processo culturale la creazione dell'alterità sembra essere un'esigenza tanto da parte dei colonizzatori come dei colonizzati, che adoperano come auto-riconoscimento e come necessità di segnare i propri limiti. Ma i discorsi sull'alterità del colonizzato non sono nati soltanto dalla necessità di conoscere o definire gli altri, ma da quella di differenziarsi gerarchicamente da loro (Foucault, 1973).

La rappresentazione delle sovrastrutture coloniali crea un modello a cui aspirare, basato sulla centralità dei paesi europei e nordamericani. La complessità del discorso orientalista presuppone lo scardinamento del concetto di identità come fisso e immobile, in cui il soggetto non è "il riflesso di tratti etnici o culturali già dati, ma come una negoziazione complessa e continua che punta a conferire autorità a ibridi culturali nati in momenti di trasformazione storica" (Bhabha, 2006).

Homi Bhabha sostiene che lo stereotipo colonialista deve essere concepito come ambivalente e contraddittorio, usando proprio le stesse categorie del feticcio freudiano che agisce bloccando la rappresentazione della differenza, delimitandola entro coordinate di conoscenza (in particolar modo di matrice razziale e/o sessuale), che producono al contempo differenziazione, fissazione, gerarchizzazio-

ne e difesa. In questo senso, lo stereotipo colonialista si pone l'obiettivo di "colmare in modo ossessivo un vuoto incolmabile" (Mellino, 2005: 73). Questa ambivalenza sostanziale si sviluppa proprio intorno alla stereotipizzazione dell'altro, che riduce l'alterità ad una rappresentazione statica ed omogenea, basata sull'immagine creata e proposta dall'Occidente per l'affermazione del proprio dominio su un più complesso Oriente. L'introduzione del soggetto-stereotipo sposta il campo di analisi ad un ulteriore livello: non si tratta, infatti, di una pretesa egemonica meramente economica, ma dell'entrata del suddetto soggetto nell'immaginario collettivo e, dunque, su un piano metaforico-culturale. La creazione dello stereotipo non è un'azione immediata e repentina quanto un processo lento di sedimentazione di idee. Il colonialismo rappresenta una delle pratiche di conquista più efficaci e storicamente ricorrenti. Nel tempo il pensiero dominante colonialista si è radicato nelle coscienze degli europei, coadiuvato dalla diffusione dei resoconti di viaggio del XV e XVI secolo che fornivano una visione ben definita del rapporto tra indigeni ed europei. Il modello europeo si esportava e si presentava come riferimento, imponendo le sue leggi, i suoi costumi, la sua cultura, elaborando nella memoria collettiva il concetto dell'alterità come inferiorità.

A partire da questa identificazione dell'alterità come categoria politica, il discorso postcoloniale si articola in due fasi: un primo momento di analisi dei rapporti di potere tra oppressi e oppressori e una seconda fase di superamento delle già menzionate strutture binarie. Lo sguardo colonizzatore non appartiene a nessun soggetto in particolare e quindi può essere sostenuto tanto da colonizzatori quanto da colonizzati, ma è il risultato di una visione

europizzante che produce "un discorso stereotipato che rappresenta i valori della cultura mascolina, militare e cristiana" (Adorno, 1988: 56).

Nella prima fase, il collettivo indiano Subaltern Studies si trova davanti un importante nodo da sciogliere. Si considera l'oppressione del potere su un popolo come categoria universale: 'gli oppressi', ma dove sono le donne? Se per gli oppressi è difficile parlare, come possono prendere la parola le donne se non esistono? Sono alcune delle domande che affronta Gayatri Chakravorty Spivak nel suo saggio *Can the subaltern speak?* (1988), nel quale afferma che la subalterna "non può essere ascoltata o letta...la subalterna non può parlare" (Spivak, 1988: 308), poiché la sua voce è costantemente filtrata da qualcun altro, un soggetto che parla per lei. L'atteggiamento critico adottato dalla studiosa ha radici nella clamorosa assenza del femminile all'interno del discorso postcoloniale che, dunque, si dimostra inefficace ed insufficiente:

All'interno dell'itinerario cancellato del soggetto subalterno, la traccia della differenza sessuale viene doppiamente cancellata. La questione non è quella della partecipazione femminile alla rivolta, o quella delle regole basilari della divisione sessuale del lavoro per le quali sussistono le "prove". È piuttosto che sia come oggetto della storiografia coloniale sia come soggetto rivolta, la costruzione ideologica del genere conserva la dominante maschile. Se nel contesto della produzione coloniale il subalterno non ha storia e non può parlare, la subalterna è calata in un'ombra ancor più fitta (Spivak, 2004: 286).

La filosofa indiana insiste sull'idea che l'esclusione della subalternità femminile dall'analisi postcoloniale riproduca la stessa dinamica escludente ed androcentrica del discorso coloniale. Le donne coloniz-

zate sono destinate a non trovare il loro spazio: sono invisibili e mute, minoranza nella minoranza, dimenticate ed escluse. Al pari degli uomini colonizzati anche loro soffrono l'originaria subalternità geopolitica e il conseguente processo di invisibilizzazione storica, ma a ciò si aggiunge l'alterità generata dalla differenza sessuale. Spivak rifiuta l'analisi critica postcoloniale, soffermandosi proprio su quell'identità doppiamente invisibile ed altra, interrogandosi sulle modalità e le capacità di autoaffermazione e autodeterminazione del soggetto femminile. La sua stessa presa di parola è un momento di rottura con il suo collettivo, poiché "reclama una capacità di agire, un'agency, un'egemonia non convenzionale, non tanto sinonimo di potere, ma di un progetto che possa e sappia andare oltre il simbolico prestabilito" (De Lucia, 2013: 99). L'assenza della soggettività femminile genera un processo in cui la parola pronunciata dalle donne si caratterizza come proibita e negata, e per tanto, impossibilitata a rappresentarle nella costruzione del simbolico collettivo. In questo senso, le subalterne mettono in moto una serie di pratiche di decostruzione e autorappresentazione in cui il soggetto femminile cerca strategie e forme nuove di resistenza per spianare il terreno ad un processo di autodeterminazione. Il nuovo discorso femminista è fortemente connotato da questa matrice decostruzionista di origine derridiana, che mira alla destrutturazione della logica interna, sottraendola alle classificazioni e alle logiche binarie del sistema di pensiero occidentale (Pasquino, Sabelli, 2011: 188). Come sostiene Carolina Sánchez-Palencia

Ante esta encrucijada ética que plantea Spivak con su pregunta quizás podría encontrarse una salida en la Deconstrucción, en tanto que dentro de este paradigma crítico se puede dar visibilidad a lo subalterno,

pero sin usurpar su voz, su derecho a la autorepresentación, y sin dejar de cuestionar el lugar política y culturalmente "contaminado" desde donde se produce la enunciación (Sánchez-Palencia, 2011: 21).

### 3. Postcolonialismo e Femminismo: Intersezioni

Se il patriarcato sta al femminismo come il colonialismo sta al postcolonialismo, che relazione esiste tra femminismo e postcolonialismo? Verso i primi anni Ottanta, l'emergere del femminismo nero e le critiche verso il femminismo mainstream danno luogo a diverse tensioni teoriche, istituendo una sorte di convivenza tra femminismo e postcolonialismo. In questo momento si mette in discussione la categoria di donna come universale e insufficiente a rappresentare le diverse donne nel mondo, poiché starebbe rappresentando solo a quelle che posseggono caratteristiche eurocentriche e colonizzatrici. Nel tentativo di definizione della categoria donna, il femminismo (bianco) prende in considerazione solo un punto di vista, mettendo da parte le variabili come razza, classe, orientamento sessuale, educazione, ecc., che si convertono nel punto di partenza del femminismo nero: l'intersezionalità. Il discorso precursore di Sojourner Thuth, "Ain't I a Woman," (Non sono una donna), attraverso una lista di enunciati, riesce a rendere visibili molte delle circostanze con cui si confrontava nella sua quotidianità come donna nera, lontane dalle lotte a cui dovevano far fronte le donne bianche. Andre Lorde si chiedeva:

Si la teoría blanca americana no tiene que tratar con la diferencia entre nosotras, ni con las diferencias que resultan en los aspectos de nuestras opresiones, entonces ¿qué hacen ustedes con el hecho de que las

mujeres que limpian sus casas y cuidan sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su mayoría, pobres, y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?” (Lorde, 1988: 91).

L'invenzione della razza è una svolta profonda che riposizione le relazioni di superiorità ed inferiorità stabilite attraverso la dominazione (Lugones: 2008). Negli anni Settanta, il femminismo nero e/o lesbico si allontanò dal femminismo esistente. A causa delle sue critiche al razzismo e all'etnocentrismo, può considerarsi l'antecedente di quello che poi si chiamerà femminismo “postcoloniale” (Johnson-Odin, 1991: 6) nel quale esiste una tensione tra la produzione teorica, puramente accademica, e quello che si genera dai movimenti sociali che, in un secondo luogo, si converte in teoria. Sebbene la produzione accademica abbia aperto nuovi percorsi del pensiero critico, non smette di essere elitista e, soprattutto, androcentrica (Curiel, 2007). Per quanto le donne nere facessero parte dei movimenti femministi negli Stati Uniti dal principio degli anni Settanta, se ne separarono nel 1973, fondando l'Organizzazione Nazionale delle Femministe Nere (NBFO) a New York. Nel 1975 si pubblicò una Dichiarazione del *Combahee River Collective* (Nicolson, 1997), composto da femministe nere e lesbiche che miravano a combattere la lotta contro l'oppressione razziale, sessuale, eteronormativa e di classe, per contrastare la variata e simultanea oppressione che subiscono le donne nere.

Le suggestioni provenienti dall'India e dagli Studi Subalterni rispetto ai rapporti di controllo ed egemonia coloniali sono da spunto a nuove riflessioni sulla differenza tra i sessi. Partendo dal presupposto che il dominio simbolico coloniale riguarda soggetti determinati dal contes-

to politico, storico, economico e sociale, all'interno di questa subalternità esiste un'ulteriore differenza: la relazione di potere tra uomo e donna. Quest'ultima vive una doppia subalternità, sia razziale che sessuale. I rapporti tra Postcolonialismo e Femminismo hanno attirato l'attenzione di molti studiosi e studiose che, dall'India agli Stati Uniti, hanno animato il dibattito teorico intorno alle intersezioni tra le strutture dell'oppressione simbolica. Le prospettive di analisi di femminismo e postcolonialismo sono complementari: se per il primo l'obiettivo è la decostruzione del soggetto patriarcale, per il secondo lo sguardo è rivolto al soggetto imperialista. Sul piano della rappresentazione simbolica si gioca una delle più importanti partite della scrittura postcoloniale, quella delle relazioni intersezionali tra etnia, classe e sesso. L'alterità femminile, in particolare, assume delle connotazioni specifiche: la donna è un soggetto sessualizzato e razzializzato, il prodotto di un discorso propagandistico e demonizzante durato secoli. La critica postcoloniale impone un nuovo approccio alle eredità illuministe e rinascimentali che propongono la sovranità dell'uomo bianco, presentando nuovi soggetti identitari:

Si apre la strada al più arduo e ambiguo lavoro e impegno che consiste nell'indebolire e dislocare quella tendenza della conoscenza e del potere che, con le sue tecniche e tecnologie per catalogare e riordinare la realtà, ha storicamente mondeggiato il mondo per creare le categorie e le “verità” di centro e periferia, progresso e sottosviluppo, civiltà e primitivismo, Primo e Terzo mondo, Occidente e resto del mondo. (I. Chambers, 2001: 109).

L'approccio postcoloniale suggerisce di scardinare l'idea di una successione lineare di tempi ed eventi, mettendo in discussione le categorie imposte dalla narrazione occidentale: si sottrae al bina-

rismo Occidente e resto del mondo, che non viene più visto come un unico blocco monolitico, ma come un insieme variegato ed eterogeneo di identità, popoli e comunità. Il postcolonialismo spezza i rapporti di potere oppressori–oppressi. Questo stesso fine si prefiggono i discorsi femministi, analizzando le categorie universali di dominazione e subalternità, mettendo al centro la storica oppressione dell'uomo sulla donna. La stessa ricerca del particolare nell'universale proposta dal discorso postcoloniale è riportata dalle femministe afroamericane, latinoamericane, chicanas, afroeuropee ed indiane. Nel 1981 è stata pubblicata la prima edizione del libro collettivo, compilato e curato da Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, "This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color" (Moraga, Anzaldúa, 1981), un'opera concepita come una raccolta di saggi, poesie, racconti e testimonianze che cercano di esprimere le diverse esperienze delle donne di colore (chicane, nere, asiatiche, ecc.). Nelle sue pagine c'è un separatismo aperto rispetto al movimento femminista anglo-americano che cerca di appropriarsi delle idee del femminismo nero e di sussumerle all'interno delle differenze tra donne, affermando che, nonostante tutto, c'è un denominatore comune.

Un'ulteriore analogia risiede nella nuova dimensione che si dà al soggetto donna, non più esclusivamente sessualizzato ma anche razzializzato, analizzando nuovi contesti e creando nuove categorie. Il femminismo nero pone al centro della scena l'intersezione di due categorie: sesso e razza. Nel 1989, l'attivista e giurista Kimberlé Williams Crenshaw introduce un concetto fondamentale per la comprensione delle interrelazioni che si stabiliscono all'interno del femminismo stesso: l'intersezionalità, che mette l'accento

sull'importanza delle intersezioni di diverse categorie sociali, responsabili di una o più oppressioni su un solo soggetto. Per tracciare un profilo tangibile e comprensibile di ciò che si intende con questo termine usa l'esempio di un incrocio stradale:

Considerate un'analogia con il traffico di un incrocio, che viene e va in tutte e quattro le direzioni. Così, la discriminazione può scorrere nell'una e nell'altra direzione. E se un incidente accade in corrispondenza di un incrocio, può essere stato causato dalle macchine che viaggiavano in una qualsiasi delle direzioni e, qualche volta, da tutte. Allo stesso modo, se una donna nera si fa male a un incrocio, il suo infortunio potrebbe derivare dalla discriminazione sessuale o dalla discriminazione razziale [...] Ma non è sempre facile ricostruire un incidente: a volte i segni della frenata e le lesioni semplicemente stanno a indicare che questi due eventi sono avvenuti simultaneamente; dicendo poco su quale conducente abbia causato il danno (Crenshaw, 1989: 149).

Dopo la pubblicazione di "This Bridge" si sono susseguiti altri manifesti come quello di P. Hull, P. Bell Scott e B. Smith (1982), "All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave". Teresa de Lauretis, spiega:

Hablábamos de nosotras mismas, como de una población colonizada y concebíamos el cuerpo femenino como un área cartografiada por el deseo fálico o territorializada por el discurso edípico. Nos imaginábamos a nosotras mismas mirando solamente a través de los ojos masculinos. Pensábamos que nuestro discurso estaba desautorizado y tomábamos nuestra escritura como el mejor camino para expresar el silencio de la mujer con el lenguaje del hombre (De Lauretis, 2000: 130-131).

Per De Lauretis (2000) il soggetto femminile dell'epoca postcoloniale, rispetto a quello di epoche precedenti, definito



per l'opposizione uomo-donna, non è un soggetto unicamente unitario, sempre uguale a sé stesso oppure un soggetto unicamente diviso fra posizioni di mascolinità o femminilità ma, al contrario, è un soggetto che occupa posizioni multiple, distribuito lungo vari assi di differenza e attraversato da discorsi e pratiche che possono essere contraddittorie.

La rivendicazione intersezionale mette in luce l'impellente necessità di ampliare la categoria donna, considerando le diverse sfumature che la definiscono: la razza, la classe sociale, la condizione geopolitica e biopolitica, l'orientamento sessuale, la religione e le abilità. Il razzismo per loro è un'eredità patriarcale e quindi è un problema femminista, poiché stravolge le visioni tanto delle donne nere come di quelle bianche.

Le istanze del black feminism e del femminismo afroasiatico insistono sulla svolta auto-rappresentativa, l'uscita definitiva dalla costante definizione, filtrazione e ventriloquizzazione altrui. Attiviste e teoriche come Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty (2000) propongono un ampliamento del soggetto donna, rifiutando la rappresentazione monolitica del femminile bianco come universale. L'intersezionalità aggiunge degli importanti tasselli nel complesso mosaico delle relazioni di egemonia e controllo poiché suggerisce un confronto costante con identità complesse. Questi nuovi approcci teorici riconducono al tentativo sovversivo e decostruzionista dei rapporti di potere tra egemoni e subalterni proposto dal postcolonialismo, aggiungendo la differenza nella differenza:

Quando mi riferisco alle donne come una categoria di analisi, intendo richiamarmi al presupposto secondo cui tutti coloro che

appartengono a uno stesso genere, a prescindere dalle classi e culture di provenienza, sono in qualche modo socialmente costruiti come gruppo omogeneo identificato a priori rispetto al processo di analisi. [...] Ciò che unisce le donne è l'idea sociologica di «uniformità» della loro oppressione. È a questo punto che ha luogo una separazione tra le donne intese come costrutto discorsivo e le donne come soggetti materiali della propria storia (Mohanty, 2000: 362).

Il passaggio fondamentale proposto da Chandra Talpade Mohanty (2000) è tracciare un percorso simbolico dell'oppressione: una prima fase di oppressione comune e uniforme perpetrata da un sistema di strutture patriarcali e una seconda fase di separazione e di analisi della donna come soggetto storico. Quest'ultimo momento è cruciale per comprendere i diversi livelli di oppressione e le diverse ramificazioni dei rapporti di potere.

Al femminismo nero fanno le eco le rivendicazioni delle scrittrici chicanas. L'interazione delle categorie di genere, sesso, razza, lingua e geografia storica vengono declinate nella loro specificità. In particolare, Gloria Anzaldúa (1999) accoglie con interesse il pensiero intersezionale e lo arricchisce con la proposta di una nuova identità: la coscienza mestiza. Il nuovo soggetto della narrazione è indefinito ed indefinibile, cambiante e diverso, ibrido e asessuato. La mestiza incarna lo spirito chicano di varietà e differenza, un'unione apparentemente frammentata ma profondamente radicata ad una visione complessiva della diversità:

In quanto mestiza non ho patria, il mio paese mi ha esclusa; eppure tutti i paesi mi appartengono, perché di ogni donna sono la sorella o l'amante potenziale (in quanto lesbica non ho razza, il mio stesso popolo non mi riconosce; ma sono tutte le razze perché in

ogni razza c'è il diverso in me). Sono senza una cultura perché, in quanto femminista, sfido le credenze collettive cultural/religiose di origine maschile tanto degli indo-ispanici quanto degli anglos; eppure sono piena di cultura perché partecipo alla creazione di una cultura ulteriore, di una nuova storia che spieghi il mondo e la nostra presenza in esso, di un nuovo sistema di valori le cui immagini e simboli ci connettono le une alle altre ed al pianeta (Anzaldúa 1987, p. 123-124).

Se Gloria Anzaldúa parla di “coscienza meticcia”, Adrienne Rich (1996) lo fa della “politica della localizzazione”, stabilendo la figura della “donna bianca sleale alla civiltà”. Audre Lorde (1977) concepisce la lesbica nera come il centro della “casa della differenza”, Chela Sandoval (1990) sottolinea “la coscienza oppositiva”, Bell Hooks (1981) parla dello “spostamento dai margini al centro”, Chandra T. Mohanty (1991) della donna “del Terzo Mondo”, Gayatri C. Spivak (1999) della “coscienza subalterna” e lo spostamento delle periferie al centro, e Trinh T. Minh-Ha (1981) concentra la sua teoria sull’ “altro inappropriato/inappropriabile”. Nell’ordine sociale si fondono sessismo e razzismo e la donna del mondo è il punto di intersezione tra colonialismo, imperialismo, nazionalismi e fondamentalismi culturali” (Bidaseca, 2013: 1).

La coscienza mestiza di Anzaldúa è *la somma delle sue ambivalenze e il prodotto delle sue intersezionalità, un soggetto collettivo che si muove e che cambia forma, in tempi non lineari, ma frammentati*. Le suggestioni del femminismo chicano riconfermano la rottura con il soggetto-donna come un’identità statica e uniforme, promuovendone gli aspetti plurali, diversificati e polifonici. In questa linea María Lugones sostiene di vivere in diversi mondi ed essere una pluralità di sé. Il soggetto femminile è multiplo e

mutevole ed entra in un processo che lei chiama viaggiare da un mondo all’altro. Il suo scopo “è distinguere tra molteplicità (mestizaje) e frammentazione (...) L’unificazione e l’omogeneità sono principi legati all’ordinamento del mondo” (Lugones, 1994). L’io meticcio, tanto per Anzaldúa come per Lugones porta alla meticcio nel mondo sociale.

#### 4. “Voglio essere io a dire come mi chiamo”

Il femminismo africano si tematizza intorno alle teorie di Filomena Chioma Steady (1981) di Sierra Leona, enfatizzando la discriminazione subita dalle donne africane non solo sulla base del sesso-genere, ma anche, e soprattutto, sulla base della schiavitù, del colonialismo e del razzismo. Autrici come Oyewumi (2002) problematizzano le difficoltà delle epistemologie africane a concettualizzare il genere a partire dalle coordinate offerte dal femminismo occidentale. Il femminismo africano è di per sé eterogeneo e transazionale, poiché non soltanto si sviluppa in Africa, ma anche in altri luoghi del mondo a causa della schiavitù e delle migrazioni, per questo motivo, a volte viene nominato come “diasporico” (Angela Davis, 2005) a volte “femminismo negro” (Hooks, 2004). Anche questi femminismi assumono una prospettiva intersezionale in cui il genere si interseca con la classe, la razza, l’etnia, in un esercizio di decostruzione epistemica di maggiore portata, che implica un esercizio di auto-denominazione per rendere visibile un sapere diversamente situato e visibilizzare la pluralità di voci del dibattito femminista africano in vista del consolidamento di nuove soggettività non egemoniche (Nnaemeka, 2004).

Fanon (2015) considera parte di questo gioco dell'irreversibile incompatibilità tra coloni e colonizzati e che impedisce, di fatto, una collaborazione tra le due parti anche la letteratura, strumento di opposizione e resistenza alle pratiche imperialiste (Albertazzi, 2017). In questo contesto, la doppia subalternità femminile è una riflessione presente nei lavori di Toni Morrison (2019), che si interroga sulla differenza tra maschile e femminile, bianco e nero:

“Perché? Se posso fare tutto, perché non posso avere tutto?”

“Tu non puoi fare tutto. Tu sei una donna e per giunta una donna di colore. Non puoi comportarti come un uomo. Non puoi andartene in giro a fare l'emancipata, a fare tutto quello che ti pare, prendere e mollare quello che vuoi”

“Ti stai ripetendo?”

“Come sarebbe a dire mi sto ripetendo?”

“Tu dici che io sono una donna, e nera per giunta. Non è la stessa cosa che essere un uomo?” (Morrison, 2019: 134)

Nel dialogo tra le protagoniste di “Sula” (2019), essere una donna nera è una condizione limitante a priori: non sembra esserci spazio per la voce di un soggetto sessualizzato e razzializzato. Lo scambio di pareri proposto dalla Morrison mette l'accento su una questione fondamentale nel discorso postcoloniale e subalterno: l'interiorizzazione dell'inferiorità. In “Pelle nera, maschere bianche” (1952), Frantz Fanon parla di una “epidermizzazione di questa inferiorità” (2015: 28), la continua ed ossessiva rappresentazione della ne-rezza come elemento negativo, inferiore e denigrato viene interiorizzata e rifiutata. È a questo punto, sottolinea Fanon, che l'uomo nero rincorre lo status dell'uomo bianco, adottandone tutte le pratiche; allo stesso modo, la donna nera, desidera entrare nel

sistema di dominazione occidentale. Questa fase rappresenta uno dei momenti più importanti del processo di cancellazione dell'identità nera. Alla luce di quanto affermato, il concetto di negritudine deve prima essere decostruito e spogliato dalle connotazioni negative e, in un secondo momento, deve essere ricostruito e rivendicato come elemento imprescindibile dell'identità. Pertanto, il percorso ciclico di decostruzione derridiana e di ricostruzione identitaria è una strategia comune sia al postcolonialismo che ai femminismi afroamericani. La ricerca del superamento della condizione di subalternità è l'elemento comune alle due correnti filosofiche che propongono nuovi spazi ideologici eterogenei, attraversati da molteplicità soggettività immerse in un processo in continua evoluzione.

La presa di parola dei soggetti femminili postcoloniali e subalterni, attraverso la produzione letteraria autobiografica e non, è la prima strategia di autorappresentazione in grado di mettere in discussione il discorso coloniale. Uno degli esempi più interessanti è rappresentato da alcune riflessioni della scrittrice e antropologa camerunense Geneviève Makaping:

Io appartengo a quella minoranza spesso volte offesa, quindi anche arrabbiata e spesso volte disgustata, ma che si ostina anche a non disperare. Però sto zitta e penso. Penso e sto zitta, convinta che un giorno prenderò la parola. Dove? Ora, qui e adesso. La parola prima a me stessa: adesso parlo io. Sono minoranza, in quanto cittadina camerunense in mezzo alla maggioranza italiana. La cosa di per sé non mi sconvolge. Potrebbe essere la stessa cosa per un occidentale che vive nel mio paese, con una grande differenza però, dubito che il suo più grande problema possa essere quello di non sapere come sbarcare il lunario. Non sono, né voglio essere, una minoranza piagnucolosa. L'essere minoranza

quindi, anche in virtù del punto di vista che assumo, non mi sconvolge, forse per il mio percorso, la mia esperienza, per le sofferenze attraversate (Makaping, 2001: 37).

L'autrice camerunense è ferma nella decisione di uscire dalla rappresentazione vittimistica della donna nera, riaffermando con forza la sua identità, nuova, molteplice e frammentata. La letteratura, il racconto, la narrazione sono alcuni degli strumenti di opposizione alla negazione dell'individualità. Attraverso la scrittura la scrittrice diventa reale e tangibile, un soggetto non più lontano e afono ma una moltitudine di soggetti polifonici e variegati che rivendicano il proprio posto nella storia mondiale. La scrittura, però, non è da intendersi come un atto la cui finalità sia una rappresentazione fotografica del reale: si tratta di "allargarlo, scompigliarlo e rilavorarlo" (Chambers, 2001: 20). Il ruolo della narrazione, in questo modo, è fondamentale non solo per dare voce alla coscienza subalterna, narrare, vuol dire anche trasformare i pensieri e le parole in vere azioni politiche, quindi, superare lo status di subalternità (Spivak, 1988). Dare voce alla coscienza subalterna, laddove i subalterni non sono mai stati rappresentati, rappresenta il risveglio e il superamento della condizione stessa.

La scrittura autobiografica è uno dei principali strumenti di autolegittimazione e autodeterminazione: il racconto di sé diventa un atto di profonda resistenza alla subordinazione ed oppressione. La riappropriazione e la sovversione delle sovrastrutture applicate al soggetto femminile diventano uno dei temi principali dei racconti postcoloniali. Il punto di partenza per il lungo percorso verso un'autonoma autorappresentazione del sé in relazione all'altro risiede in alcune preliminari riflessioni sul linguaggio proposte da Franz

Fanon (1952). In primo luogo, il sistema oppositivo Bianco/Nero nasconde altre relazioni di potere di matrice economica, etnica, culturale e sociale:

Ogni popolo colonizzato -ovvero ogni popolo all'interno del quale ha preso forma un complesso di inferiorità a seguito della soppressione dell'originalità culturale locale- si pone di fronte al linguaggio della nazione civilizzatrice, ovvero della cultura della metropoli. Il colonizzato si sarà tanto più allontanato dalla sua giungla, quanto più avrà fatto suoi i valori culturali della metropoli. Sarà tanto più bianco, quanto più avrà rigettato la sua nerezza, la sua giungla. (Fanon, 2015: 34).

L'azione prevaricatrice delle politiche coloniali appare molto più forte in ambito culturale, mirando alla cancellazione delle tradizioni indigene e autoctone, all'interpretazione del Nero in opposizione al Bianco. In ambito coloniale la nerezza diventa immediatamente simbolo di assenza e inferiorità: l'identità nera viene lentamente annullata e trova spazio solo in relazione all'altro. La parola nero/negronera/negra si converte in un soggetto identitario e di rivendicazione etnico-culturale:

Io non sono una "donna di colore". Sono una Negra. Non ho ragioni per sentirmi fiera o, al contrario, infelice di essere una donna negra, da qualsiasi punto di vista. Storicamente, biologicamente, politicamente, socialmente loro hanno cercato di spiegare chi io sia. Sbalordita, scopro tutto ciò che sta dietro le teorie razziste e capisco che, in realtà, il problema non è la mia pelle di per sé. [...] Espressioni come "donna di colore" o "extracomunitaria" mi fanno un certo senso; perché solo ora capisco che tipo di atteggiamento e di pensiero sta dietro a queste etichette. Si tratta della negazione dell'individualità, dell'altrui identità (anche quella visibile, esterna), negazione programmata per scopi ben precisi da coloro che detengono il potere (Makaping, 2001:38)

Nera e negra. Smettendo di rimanerci male quando qualcuno lo dice in mia presenza e dirlo pure io: “NEGRA!”. Con la erre marcata che sa di forza e di cattiveria. La vostra, perché io cattiva con voi mai e forte non lo so; ma spesso lo dimentico e voi con me. Negra che ci se ne frega, ancora. Anche se a fregarmi ci pensate sempre voi. Negra che chi se ne frega, per forza. Anche se a volte invece me ne frego così tanto che faccio esattamente come voi. Divento esattamente come voi. E mi spavento, cerco uno specchio, mi ritrovo e mi tranquillizzo (Hakuzwimana Ripanti, 2020: 109).

Geneviève Makaping ed Espérance Hakuzwimana Ripanti si riappropriano della rappresentazione della propria identità anche attraverso il linguaggio. La parola “negra” perde forza e viene privata della sua connotazione negativa, diventando uno strumento di rivendicazione storica. Nel frammento qui proposto, in particolare, l’antropologa camerunense rifiuta la sostituzione di negra con extracomunitaria e donna di colore, identificandole come parte di un processo di cancellazione e negazione dell’identità nera, oltre a rappresentare un ulteriore tentativo di rimozione delle responsabilità storiche coloniali. Anche per Espérance Hakuzwimana Ripanti è una questione d’identità da difendere, da proteggere, da ritrovare. La donna nera è un soggetto sessualizzato e razzializzato, in continua lotta contro l’emarginazione e l’alienazione sociale, che si avvale del racconto autobiografico per superare l’oblio e l’oscurità in cui è stata storicamente relegata. Le voci delle subalterne attraversano uno spazio transnazionale e sono “espressione di diaspore geografiche, etiche ed identitarie” (Curti, 2018: 83) che difficilmente trovano spazio nella storia e nella cultura dominanti.

La loro presa di parola è un primo passo verso la rottura del muro di silenzio co-

struito intorno alla narrazione dell’identità femminile. In questo modo, entrambe le autrici sembrano insistere sulle forme di rappresentazione linguistica che “gli altri” hanno utilizzato per definirle, avviando un meccanismo di sovversione e riappropriazione. La potente rivendicazione identitaria messa in atto non è un tentativo di negoziazione del significato della parola, ma una forte risignificazione e traduzione del termine stesso (De Lauretis, 1996: 117).

## 5. Conclusioni

Il femminismo postcoloniale si articola oggi come un’alternativa teorica critica al femminismo egemonico o etnocentrico. Negli ultimi anni, la critica femminista postcoloniale si è concentrata sul “capitalismo patriarcale a struttura razziale” (Bhavnani, Coulson, 2004) per denunciare la violenza razzista contro i nuovi subalterni (donne, afro, migranti e poveri) in diversi continenti, soprattutto in America Latina, dove hanno luogo le lotte delle donne nere contro l’oggettivazione sessuale perpetuata dalla violenza dello sguardo maschile bianco, anche se, come scrive la femminista afroamericana bell hooks, “poco è stato scritto sui tentativi delle femministe bianche di mettere a tacere le donne nere” (Hooks, 2004, : 45). Se le studiose femministe postcoloniali riconoscono nel soggetto femminile una subalternità nella subalternità, destinata all’oblio e alla cancellazione, la presa di parola della donna subalterna manifesta un profondo bisogno di affermazione identitaria. La natura transazionale del sentimento postcoloniale è l’elemento che permette di creare delle “comunità immaginate” (Anderson, 1996), animate dalle stesse necessità, attraversate da soggetti fluidi ed ibridi, in continua ricerca della propria identità.

Il linguaggio assume una posizione centrale in questo dibattito poiché veicola e reitera immagini culturali costruite dall'Occidente. Il soggetto donna soggetto autodeterminato utilizza le stesse parole dell'oppressore per ribaltarne il significato e aprire la strada a nuove forme di affermazione del sé. Queste strategie di capovolgimento e ribaltamento del sistema di strutture binarie imposto dall'Occidente, sono presenti non soltanto nelle scrittrici ma anche nella maggior parte delle teoriche femministe postcoloniali che cifrano la dignità umana nelle condizioni materiali ed esperienziali delle soggettività oppresse e sfruttate.

Il femminismo postcoloniale punta alla solidarietà transnazionale, non in termini universalistici, ma in termini di cooperazione sulla base della differenza e alla costruzione di una politica femminista intersoggettiva e pluralista, che abbia come obiettivo l'emancipazione sociale, la cultura della pace e dei diritti umani.

## Bibliografia

- Adorno, R. (1988). "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica literaria Latinoamericana*. Año XIV, n. 28, 2do semestre, p. 55-68.
- Albertazzi, S. (2017). *La letteratura postcoloniale. Dall'Impero alla World Literature*. Roma: Carocci.
- Anderson, B. (1996). *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Anzaldúa, G. (1999). *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Lute Books.
- Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*, Londra/New York, Routledge. Trad. it. (2006). *I Luoghi della cultura*, Roma, Carocci.
- Bhavnani, K.K., Coulson M. (2004). "Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo". *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bidaseca, K. (2012). "Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada". *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe*. México: ONU, p. 40-50.
- Braidotti, R. (1995). *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*. Firenze: Donzelli.
- Chakrabarty, D. (2004). *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi.
- Chambers, I. (2018). *Paesaggi migratori: cultura e identità nell'epoca postcoloniale*. Milano: Meltemi.
- Chambers, I. e Curti, L. (1997). *La questione postcoloniale: cieli comuni, orizzonti divisi*. Napoli: Liguori.
- Crenshaw, K. (1989) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989 , Article 8.
- Curiel, O. (2007). "Crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Revista Nómadas*, nº 26, abril 2007, p. 92-101, Colombia.
- Curti, L. (2006). *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*. Roma: Meltemi.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

- De Lauretis, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*. Indiana: University Press.
- De Lauretis, T. (1988). *Feminist Studies / Critical Studies*. London: The McMillan Press.
- De Lauretis, T. (1996). *Sui generis. Scritti di teoria femminista*. Milano: Feltrinelli.
- De Lucia, P. (2013). "Immagini in dissolvenza. Lettura "interessata" di Can The Subaltern Speak?" Di Gayatri Chakravorty Spivak. *DEP Deportate, esuli, profughe. Rivista Telematica di Studi sulla Memoria Femminile*, vol. 21, p. 95-114.
- Duraccio, C. (ed.) (2021). *Escritoras y fronteras geosimbólicas*. Madrid: Dykinson.
- Eskalera Karakola (2004). "Prólogo". *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fanon, F. (2015). *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: Edizioni ETS.
- Foucault, M (1973). *The other of Things: an Archeology of the Human Sciences*. Vintage Books: New York.
- Hakuzwimana Ripanti, E. (2019). *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana*, Gallarate: People.
- Hooks, B. (1981). *Ain't I a Woman*. Boston: South End Press.
- Hull, P., Bell, P. Scott y Smith, B. (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*. New York: Westbury, Feminist Press.
- Johnson-Odin, C. (1991). *Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Lorde, A. (1979). "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo". Cherríe Moraga, Ch. y Castillo Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press.
- Lugones, M. (1994). "Pureza, impureza y separación". Carbonell, N. y Torras, M. (eds.), *Feminismos Literarios*. Madrid: Arco Libros.
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. N° 9, julio-diciembre 2008, p.73-101, Bogotá.
- Makaping, G. (2001). *Traiettorie di sguardo. E se gli altri foste voi?* Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Mellino, M. (2005). *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Minh-Ha, Trinh T. (1989). *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, C. T. (1991). "Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics of Feminism". Mohanty, C.T., Russo, A., y Torres, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mohanty, C. T. (2000). *Sotto gli occhi dell'Occidente*, in M. T. Chialant, E. Rao (a cura di), *Letteratura e femminismi. Teorie della critica in area inglese e americana*. Napoli: Liguori.
- Moraga, C. y Anzaldúa, G., (eds.). (1981). *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, MA: Persephone Press.

- Morrison, S. (2019). *Sula*. Segrate: Sperling & Kupfer.
- Narayan, U. (2000). "Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of Cultural Essentialism". Harding, S., Narayan, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York: Routledge.
- Nicholson, L. J. (1997). *A Black Feminist Statement, The Combahee River Collective. The Second Wave*. New York-London: Routledge,
- Nnaemeka, O (2004). "Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way". *Signs*. Vol. 29, n. 2, p. 357-385.
- Okin, S.M. (2000) "Feminism, Women's Human Rights and Cultural Differences". Harding, S. y Narayan, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Pasquino, M., Sabelli, S. (2011). "Feminismo e femminismi dagli anni Ottanta al XXI secolo", in Sapegno, M. S. (coord), *Identità e differenze, -Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*. Roma: Mondadori.
- Portolés, A. O. (2004). Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. *Cuaderno de trabajo*, 6.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA: estudios de la diferencia sexual*, p. 15-48.
- Said, E. W. (2013). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli.
- Sánchez-Palencia, C. (2011). "Nómadas, Canibales y otras excentricidades: Consideraciones teóricas sobre la escritura postcolonial". C. Sánchez-Palencia y J. J. Perales (ed.), *Literaturas postcoloniales en el mundo global*. Sevilla: Arcibel.
- Sandoval, C. (1990). "Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference". Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce.
- Sousa Santos, B.(2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Spivak, G. (1988). "Can the Subaltern Speak?". *The Postcolonial Studies Reader*. Ashcroft et al., eds. New York: Routledge,1995: 24-8.
- Spivak, G. (1985). "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism". *Critical Inquiry*, Vol. 12, No. 1, Race, Writing, and Difference, p. 243-61.
- Spivak, G. C. (1999). *A critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Mass)-Londra, Harvard University Press. Trad. it. (2004). *Crítica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma: Meltemi.
- Steady, F. Ch. (ed.) (1981). *The Black-Woman Cross-Culturally, An Overview*. Cambridge: Schenkman Publishing Co.