



Dipartimento di Scienze Politiche
Corso di Scienze Politiche

Cattedra di Storia delle dottrine politiche

PER O CONTRO L'OPPRESSIONE?
Una critica postcoloniale al femminismo
occidentale

Prof. Sebastiano
Maffettone

Relatore

Giulia Doverè
Matricola 104752

Candidato

Anno accademico 2025/2026

*I stand
on the sacrifices
of a million women before me
thinking
what can I do
to make this mountain taller
so the women after me can see farther.*
-Rupi Kaur

Sommario

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO PRIMO	
IL FEMMINISMO OCCIDENTALE	6
1. Nascita e prima ondata	6
2. Seconda ondata	11
2.1 Il femminismo liberale nella seconda ondata	11
2.2 Il femminismo radicale	14
3. La terza ondata di femminismo	19
CAPITOLO SECONDO	
ANALISI CRITICA DEL FEMMINISMO OCCIDENTALE	23
1. Femminismo postcoloniale: introduzione generale e focus sulla donna nera	23
2. La condizione delle donne in schiavitù	28
3. Il ruolo delle donne bianche nell'America coloniale	36
3.1 Il periodo delle suffragette e gli anni Venti	40
4. Tra apartheid e nuovi stereotipi: continua la svalutazione della donna nera	43
4.1 Manipolazione e svalutazione: la responsabilità della damigella bianca e delle lacrime bianche	47
CAPITOLO TERZO	
LE ESPERIENZE E LE RAPPRESENTAZIONI DELLE DONNE NELLA SFERA GLOBALE	54
1. Premessa	54
2. Il ruolo delle donne bianche in epoca coloniale	55
3. Le donne aborigene e il colonialismo	57
3.1 Suffragette suprematiste	60
3.2 La rappresentazione delle donne aborigene e le sue implicazioni	61
4. Il mito Pocahontas e le sue conseguenze	63
4.1 La violenza di oggi è l'eco della rappresentazione di ieri	65
5. Donne arabe e musulmane nell'immaginario femminista occidentale	67
5.1 Rappresentazione delle donne musulmane tra scritti e mass media	68
5.2 La percezione globale dopo l'11 settembre 2001	71
5.3 Le esperienze di oggi	73
6. Le donne asiatiche: stereotipizzazione e sacrificio	75
7. L'esperienza delle donne ispaniche e latinoamericane	77
CONCLUSIONE	79
BIBLIOGRAFIA	85
SITOGRAFIA	87

INTRODUZIONE

Il lavoro di tesi vuole evidenziare la responsabilità del femminismo occidentale per le concezioni e le pratiche discriminatorie in danno delle donne non bianche. La letteratura critica qui presentata ripercorre la storia del femminismo bianco, ne analizza le ondate e gli obiettivi. Con il termine ondata si intende segnalare una periodizzazione che permette una più organizzata categorizzazione dei moti interni al femminismo bianco. Come è ovvio, si tratta di un termine coniato dagli storici e non si deve ignorare che la categorizzazione tende a irrigidire la fluidità dei fenomeni.

Nel corso del lavoro si mostra come le femministe bianche abbiano lasciato volontariamente in disparte le donne non bianche.

Nel primo capitolo, con l'aiuto di alcune autrici appartenenti al femminismo occidentale si mettono in evidenza i costrutti della teoria femminista bianca, ripercorrendo le sue origini, la lotta per il suffragio e i movimenti moderni.

Nel secondo capitolo ci si sofferma sullo scarto esistente tra le reali dinamiche delle lotte e gli scopi del femminismo occidentale e la narrazione che se ne fa; si analizza come la dottrina femminista abbia posto in luce i limiti di quel femminismo, muovendo dalla critica di aver costruito un'immagine universale della donna, così azzerando tutte le differenti identità delle donne. L'analisi critica mette in luce che le donne bianche non hanno avuto un ruolo passivo e ingenuo nella discriminazione, ma sono state le prime sostenitrici della supremazia bianca e hanno perseguito la lotta contro le donne di colore in funzione dei propri interessi. Inoltre, in tale capitolo si prende in considerazione la donna nera e ciò che ella ha subito e continua a subire ad opera del colonialismo americano. Attraverso le parole di bell hooks¹ vengono ricostruite la storia e le motivazioni della creazione dei miti degradanti che hanno perseguitato le donne di colore; viene sottolineato come il movimento delle suffragette abbia agito diversamente da come emerge nel primo capitolo e come le femministe di quel secolo siano state sostenitrici del razzismo scientifico. Infine, si riportano gli stereotipi sulle donne nere e come questi si siano evoluti dai *minstrel shows*.

Continuando sul binario della rappresentazione, nel terzo capitolo l'analisi mette in luce come il femminismo occidentale, e in generale la retorica dell'Occidente, abbiano usato una raffigurazione svilente per dipingere tutte le donne come oppresse e ignoranti. Difatti, in quest'ultimo capitolo si evidenzia come le donne non bianche, etichettate come "*Third World Women*", siano rimaste vittime della crudeltà e del razzismo dell'occidente e come tale condizione sia ancora sussistente. Vengono ripercorsi gli stereotipi e i miti nascosti dietro la loro rappresentazione: ricompaiono i legami con il

¹ Pseudonimo di Gloria Jean Watkins.

periodo coloniale. Nuovamente, nonostante il mutato quadro di riferimento, viene dimostrato come il ruolo delle donne bianche sia stato ancora una volta quello di partecipi attive della discriminazione.

Infine, si fa emergere come il razzismo causato dalle femministe bianche e gli stereotipi promossi da una rappresentazione distorta colpiscano ancora oggi la vita delle donne di colore, minando la loro psiche, sopprimendo le loro identità.

CAPITOLO PRIMO

IL FEMMINISMO OCCIDENTALE

1. Nascita e prima ondata

Il femminismo “*western*” (occidentale) o femminismo bianco è una dottrina che si riferisce a movimenti e teorie, nate prevalentemente in America e in Europa, che investigano la condizione della donna, principalmente bianca e di un certo status.

Il pensiero femminista ha molte divisioni, etichette e sottocategorie. Può essere, infatti, diviso in periodi: si può dire che esistano tre o quattro “ondate” di femminismo.

Le prime due ondate hanno come protagonista la donna nella lotta alla sovversione di millenari pregiudizi e discriminazioni. Entrambe in modo diverso: la prima ondata si concentra sul valore dell’uguaglianza, le donne vogliono affermare una parità di diritti rispetto all’uomo (per esempio il diritto di voto); nella seconda prevale la volontà di ribadire la differenza² tra uomo e donna, per valorizzare una diversità. La terza ondata, che per alcuni critici non è reale³, allarga la sua sfera di indagine a più categorie, mettendo al centro una diversa concezione di donna. Inoltre, già dalla seconda ondata, ma maggiormente con la terza, la sfera del femminismo si amplia e si unisce alla sfera dell’intersezionalità, plasmando altre teorie. L’intersezionalità è una teoria che studia come il sesso, la razza e classe siano interconnessi e vadano analizzati insieme⁴.

I primi moti femministi possono essere tracciati già all’epoca della Rivoluzione Francese, quando donne e uomini scesero in piazza per lottare contro il Regime del Terrore. Insieme conquistarono la libertà, tuttavia, alle donne non fu riconosciuto il sacrificio della battaglia, al contrario degli uomini⁵. Da questo evento si fa partire la prima ondata.

La prima esponente ad emergere in questo periodo fu Olympe De Gouges. Ella fu una scrittrice e femminista che combatté con gli uomini nella rivoluzione e che, come altre, rimase delusa nel vedere che nella “Dichiarazione dei diritti dell’uomo” le donne non erano contemplate. Per questo De Gouges scrisse la “Dichiarazione sui diritti delle donne”⁶. In questo documento, si dava voce alla rivendicazione delle donne del diritto di essere riconosciute come pari degli uomini, in quanto avevano combattuto al loro fianco; chiedevano più partecipazione politica e perciò volevano essere

² S. Maffettone, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, p.155.

³ *Ibidem*.

⁴ K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review 43», n. 6, 1991, p. 1241–99. <https://doi.org/10.2307/1229039>.

⁵ X. Song, *Study of the Development of American Feminism (1790-1990): Three Waves and Interaction with Racial Equality Movement*, in «Communications in Humanities Research», n. 26, 2024, p. 26-30.

⁶ E. Racz, *The Women’s Rights Movement in the French Revolution*, in «Science & Society 16», n. 2, 1952, p. 151–74. <http://www.jstor.org/stable/40400125>.

riconosciute parte della sfera pubblica. Ciò derivava dal fatto che le donne venivano considerate come presenze nella sola sfera privata, in quanto percepite unicamente come mogli e mamme che si occupavano della casa⁷.

Durante questo periodo ci furono altre donne che scrissero per rivendicare i loro diritti: per esempio, alcune chiedevano che fossero cambiate delle leggi sul matrimonio, altre di poter indossare i pantaloni come gli uomini. Nel 1789 furono molte le petizioni firmate da donne che chiedevano più diritti: molte donne nascevano in condizioni sfortunate e non era permesso loro di avere un'educazione; nella "Petizione donne del Terzo Stato", tra le altre cose, mettevano in luce lo status inferiore delle donne. Altre, invece, si lamentavano che a differenza dei loro padri e fratelli, quando cercavano un lavoro, veniva risposto loro che non c'erano lavori per donne⁸.

Nella dichiarazione, l'autrice reclamava che alle donne fossero riconosciuti i diritti, tolti loro durante la rivoluzione, e chiedeva agli uomini chi avesse dato loro il potere di opprimerle. Urgeva che fosse eliminata la pretesa dell'essere il sesso dotato di intelletto e di poter quindi governare le donne. Ella scrisse: «*woman is born free and remain equal of man in rights*»⁹ («la donna nasce libera e rimane eguale all'uomo nei diritti»). De Gouges giunse a scrivere di voler essere messa a morte allo stesso modo degli uomini, perché le donne dovevano ricevere lo stesso trattamento¹⁰ di coloro che erano considerati traditori. L'autrice venne tratta a processo dinanzi a una Corte rivoluzionaria perché ritenuta una minaccia per il progetto politico del nuovo regime. Tuttavia, questo evento non fu privo di controversie: le donne non potevano avere lo status di cittadine, ma De Gouges fu sottoposta a processo e trattata come cittadino che aveva messo a rischio il progetto rivoluzionario. Alla fine, le sue opere furono travisate, lei diventò, agli occhi del popolo, nemica della patria, nonostante avesse scritto per la patria e per la rivoluzione¹¹.

La prima ondata, quindi, è caratterizzata dalla lotta per il riconoscimento degli stessi diritti dell'uomo, tra cui l'accesso alla formazione scolastica e al diritto di voto; e oltre ciò, si lottava «*per la liberazione dalla sessualizzazione e dalla schiavitù*»¹² derivanti dai ruoli imposti al loro sesso¹³. Durante questi anni, la prima ondata si estese all'America e all'Inghilterra.

Mary Wallstonecraft, scrittrice e femminista britannica, pubblicò, insieme ad altre opere, il manifesto del femminismo: "Rivendicazione dei diritti della donna", del 1792. Wollstonecraft adattò l'opera di De Gouges alla società britannica di quel periodo. Si batteva per l'accesso all'istruzione e

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ S. Mousset, *Women's Rights and the French Revolution*, 1^a ed, Routledge, 2017, p.68.

¹¹ M. Beauchamps, *Olympe de Gouge's trial and the affective politics of denaturalization in France*, in «Citizenship Studies», 20(8), 2016, p. 943–956. <https://doi.org/10.1080/13621025.2016.1229195>.

¹² S. Maffettone, *Politica, Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, 2019, p.154.

¹³ *Ibidem*.

riteneva che, come scriverà Simone De Beauvoir in “*Il secondo sesso*”, che donna non si nasceva, ma si diventava¹⁴, implicando che è proprio il modo in cui le donne vengono cresciute ed educate, a renderle deboli: «[...] *that the instruction which women have received has only tended, with the constitution of civil society, to render them insignificant objects of desire – mere propagators of fools!*»¹⁵ («... che l’istruzione che le donne ricevono ha solo contribuito, insieme alla costruzione della società, a renderle oggetti di desiderio insignificanti- mere propagatrici di stolti»).

Secondo la scrittrice, questa debolezza artificiale alimentava la propensione a tiranneggiare le donne.

Il lavoro di Wollstonecraft è stato costruito attraverso l’analisi dei pregiudizi e dei ragionamenti degli uomini, che vedevano le donne come esseri irrazionali, e aveva lo scopo di dimostrare che le donne hanno le stesse qualità degli uomini¹⁶. L’autrice scrisse nel periodo dell’industrializzazione, durante il quale si riteneva che le donne fossero inidonee a qualsiasi impiego e perciò escluse dal mondo del lavoro; d’altronde, non erano neanche incentivate a svolgerlo, né dentro, né fuori casa. In “*A Vindication of the rights of woman*” descrisse la situazione delle donne borghesi, rinchiusi in una gabbia, costrette a sacrificare salute, libertà e virtù per il prestigio dei mariti. Affrontò la questione della salute in quanto alle donne non era concesso di uscire e fare esercizio fisico e per questo la loro condizione fisica non era salutare. La libertà non era data loro, perché non potevano decidere per loro stesse. E infine la virtù intellettuale non apparteneva loro in quanto erano scoraggiate nello sviluppo di un proprio pensiero¹⁷. Ma, osservò l’autrice, questo non era causato dall’inferiorità della donna; infatti, se confinati nella stessa “gabbia” gli uomini sarebbero diventati uguali a loro.

In aggiunta, credeva fermamente nell’educazione paritaria: infatti, attraverso una buona formazione culturale le donne avrebbero potuto dare il loro contributo al benessere della società.

Tuttavia, le fu criticata la mancanza di una guida concreta per l’attuazione della sua idea la quale, si sostenne, risultava anche minacciata dalla convinzione che le donne non dovessero essere economicamente indipendenti per essere autonome. Nonostante tutto, Wollstonecraft presentò un’immagine di donna dalla mente e dal corpo forti, che per liberare sé stessa dal ruolo oppressivo di oggetto sessuale doveva obbedire alla ragione e abbandonare i suoi ruoli tradizionali. La donna non doveva essere ridotta a oggetto, doveva essere riconosciuta come persona, esistente per sé stessa, non come appendice di qualcun altro. Sacrificare la libertà per diventare un manichino è un atto di violenza che nessuna donna dovrebbe permettere¹⁸.

¹⁴ S. De Beauvoir, *The second sex*, Routledge, 1949.

¹⁵ M. Butler, e J. Todd, *The Works of Mary Wollstonecraft*, Vol 5., 1ª ed., Routledge, 2020, p.77.

¹⁶ Ivi, p.80 e ss.

¹⁷ R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2ª ed., Westview Press, 2009, p.15.

¹⁸ Ivi, p. 27 e ss.

Cento anni dopo, il pensiero di Wollstonecraft venne ripreso e rielaborato da Harriet Taylor Mill e da suo marito John Stuart Mill. Entrambi credevano che per arrivare alla felicità/utilità aggregata gli individui dovessero rincorrere i desideri. I due successivamente abbandonarono il pensiero di Wollstonecraft, teorizzando che per arrivare all'eguaglianza dei sessi bisognava che le donne avessero accesso alle stesse opportunità economiche, agli stessi diritti politici e alla stessa educazione degli uomini. Taylor Mill contestò gli stereotipi tradizionali della società che vedevano la donna come madre per natura: ipotizzando, in *"Enfranchisement of women"* del 1852, che le donne, se presentate davanti a una scelta, lascerebbero il nido familiare per andare a scrivere libri e scoprire il mondo. Anche se inizialmente presentò solo la possibilità di scegliere tra due opzioni, Taylor Mill successivamente ne aggiunse un'altra: affiancare una carriera alle responsabilità domestiche e materne¹⁹.

Mill, anche se non condividendo il pensiero di Taylor Mill sulle scelte che le donne farebbero, si batté per enfatizzare che donne e uomini avevano le stesse abilità intellettive e che il «gap»²⁰ rispetto ai successi intellettuali degli uomini era il semplice risultato del privilegio di una formazione culturale più profonda di cui questi godevano. A differenza di Mary Wollstonecraft, Mill e Taylor Mill credevano nell'importanza del suffragio per raggiungere l'uguaglianza e per cambiare le strutture del sistema che contribuiscono alle oppressioni delle donne e di altri²¹.

Merita di essere ricordato che nello stesso periodo in cui i due autori elaboravano il proprio pensiero - più precisamente nel 1848 - in Inghilterra nasceva il primo giornale delle donne inglesi, le quali si riunirono per discutere delle ingiustizie subite come donne, e per elaborare i passi da compiere in modo da raggiungere un equo accesso all'istruzione, al lavoro e alle proprietà terriere²². In America, analogamente all'Inghilterra, la prima ondata di femminismo comprende il movimento delle suffragette, che si caratterizzò per la lotta combattuta per il raggiungimento del suffragio.

Il femminismo della prima ondata viene chiamato anche femminismo dell'uguaglianza²³, in quanto questa rappresenta lo scopo principale, come emerge anche dalle autrici sopracitate. La caratteristica che avrebbe reso le donne uguali agli uomini era proprio il diritto di voto; per questo una volta conseguito, come si scriverà *infra*, la prima ondata si esaurì²⁴. Per ottenerlo, le donne

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p.15.

²¹ *Ibidem*.

²² C. Swiridoff, *Writing for a cause: The "English Woman's Journal" and women's work, 1858–1864*, Temple University, 2005, p.6.

²³N. Stamile, *Appunti su femminismo e teoria del diritto. Una rassegna*, in «Ordines», n.2,2016, ISSN 2421-0730. <https://www.ordines.it/wp-content/uploads/2017/01/Stamile.pdf>

²⁴S. Maffettone, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università,2019, p.155.

dovevano riformare la società, poiché questo era assegnato solo a chi aveva una condotta morale, e loro non rientravano in questa categoria²⁵.

La prima grande conferenza delle donne si tenne a Seneca Falls nel 1848, quando si riunirono per reclamare «*l'ammissione a tutti i diritti e privilegi che appartengono loro come cittadini degli Stati Uniti*»²⁶, dato che a causa di leggi ingiuste ne erano private. La Conferenza fu l'esito di una nuova esperienza di marginalizzazione delle donne. Durante il XIX secolo il movimento femminista convisse con quello abolizionista. Ma come già era accaduto con la Rivoluzione francese, nuovamente il contributo reso dalle donne venne disconosciuto. Gli uomini abolizionisti persuasero le donne ad accantonare le loro battaglie, convincendole che solo in questo modo avrebbero raggiunto l'abolizione della schiavitù²⁷. Ancora una volta, le donne affiancarono gli uomini nella lotta, ma il loro impegno non fu riconosciuto e costò loro la rivendicazione dei diritti. Nella conferenza contro la schiavitù del 1840, che si tenne a Londra, ad alcune delle brillanti leader del movimento americano per i diritti delle donne fu addirittura proibito di prendere la parola²⁸. E fu proprio a causa di questo ingiusto trattamento che le donne decisero di creare una loro convenzione per i diritti. Così nacque la conferenza di Seneca Falls. Il risultato fu la “Dichiarazione dei Sentimenti” e le 12 risoluzioni. La Dichiarazione fu modellata sulla risoluzione emanata da Taylor Mill e Mill e, come questa, sottolineava l'urgenza di avere riforme delle legislazioni sul matrimonio, sulla cura dei figli e, soprattutto, sul diritto di esprimersi in pubblico. La sola risoluzione 9 fu quella su cui non si raggiunse l'unanimità; questa ribadiva il dovere delle donne di assicurarsi il diritto di voto. Molte donne ebbero paura che questa “estrema” richiesta vanificasse le loro lotte, ma la risoluzione ottenne comunque la maggioranza dei voti²⁹.

Durante quegli anni iniziò la guerra civile americana e le leader dei movimenti femministi si adirarono alla notizia che gli uomini neri avrebbero ricevuto il voto prima delle donne (bianche). Elizabeth Stanton, una delle maggiori esponenti del movimento suffragista, per paura che ciò accadesse si batté per la dissoluzione dell’“associazione per gli equi diritti”³⁰. Successivamente creò “L'Associazione nazionale per il suffragio delle donne”. Tuttavia, quando Lucy Stone, altra importante suffragista, formò “L'Associazione per il Suffragio delle Donne Americane”, il movimento per i diritti delle donne americano si divise in due: nell'associazione guidata da Stanton

²⁵R. Baritono, *Il Femminismo americano degli anni '60*. Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa, 2008. <https://doi.org/10.1473/stor332>

²⁶S. Maffettone, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, 2019, p.155.

²⁷R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2ª ed., Westview Press, 2009, p.21 e ss.

²⁸Ivi, p.25.

²⁹*Ibidem*.

³⁰*Ibidem*.

fu promossa un'agenda rivoluzionaria, mentre il secondo movimento optò per un'agenda riformista, quindi moderata.

Nel 1890 le due agende si unirono per formare l'Associazione Nazionale per il suffragio delle donne e, concentrandosi esclusivamente sul suo raggiungimento, lo ottennero nel 1920.

In Inghilterra, dopo vari tentativi di riforma, la nascita di organizzazioni di donne, la creazione del giornale delle donne inglesi e il varo di leggi che permisero una pari istruzione, il suffragio fu ottenuto nel 1913³¹.

2. Seconda ondata

Tra il 1920 e il 1960 ci fu un lungo periodo di silenzio dei movimenti femministi, ma ad avviso degli studiosi a partire dal secondo dopoguerra, specialmente tra gli anni Sessanta e Settanta, prese inizio la seconda ondata di femminismo³², quando un gruppo di femministe iniziò a battersi per la vera liberazione delle donne, che poteva avvenire solo con il riconoscimento delle libertà economiche e sessuali³³. La seconda ondata è caratterizzata dalla affermazione di molte correnti, tra cui il femminismo liberale e il femminismo radicale.

In realtà, il pensiero di Wollstonecraft, Taylor Mill e Mill, e di chi scrisse con l'obiettivo dell'uguaglianza, viene identificato con la corrente liberale e per questo motivo, Mary Wollstonecraft viene considerata la madre del femminismo liberale³⁴. Ciò che differenzierà le due correnti degli anni Sessanta, tra le altre caratteristiche, è il *modus operandi*. Le liberali sceglieranno il cambiamento del sistema attraverso un'azione di riforma interna; le radicali, rivoluzionarie, vorranno lo smantellamento totale. Anche secondo questo punto di vista, Taylor Mill e Mill si rispecchiavano nella caratteristica riformista del femminismo liberale, che punta a un cambiamento nel sistema invece che a uno stravolgimento e a un ripensamento delle sue strutture. Il femminismo liberale, però, evolve e si adatta agli anni '60, anni di rivoluzione. Quindi, è pertinente, per la nostra analisi, analizzarlo e mettere i due movimenti a confronto.

2.1 Il femminismo liberale nella seconda ondata

³¹ E.R. Turner, *The Women's Suffrage Movement in England*, in «The American Political Science Review 7», n. 4, 1913, p. 588–609. <https://doi.org/10.2307/1944309>.

³² S. Maffettone, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, 2019, p. 156.

³³ R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2ª ed., Westview Press, 2009, p. 24 e ss.

³⁴ C. Cossutta, *Ripensare la cittadinanza: Mary Wollstonecraft tra femminismo e repubblicanesimo*, in «Cosmopolis», rivista di filosofia e teoria politica, 2016.

Molte femministe liberali aderirono a vari gruppi per i diritti delle donne, come la National Organization for Women (NOW³⁵), The National Women's Political Caucus (NWPC) e Women's Equity Action League (WEAL³⁶): il loro obiettivo era il coinvolgimento delle donne nella vita politica. Prima di questi, altri movimenti provarono a eliminare la discriminazione contro le donne, ma con scarsi risultati. La situazione cambiò con la nascita del movimento dei diritti civili. Grazie all'impulso dato dal movimento, il Presidente degli Stati Uniti di America J.F. Kennedy diede vita a una Commissione sullo Status delle Donne e fece introdurre una clausola nella proposta di riforma "Civil Rights Act" che avrebbe proibito la discriminazione in base al sesso, alla razza, al colore, alla religione. Purtroppo, questa clausola non fu mai approvata³⁷.

Tra la rabbia e lo sconforto causati dall'ennesima sconfitta emerse Betty Friedan, una scrittrice e attivista, che diede un enorme contributo al femminismo (liberale).

Friedan si batté contro il rifiuto di approvare l'emendamento sulla "discriminazione di sesso" e esortò le donne a combattere e sfidare l'oppressione in ogni campo della vita: politico, economico, personale e sociale³⁸. Diventata leader nel 1966, diede al movimento NOW lo scopo di assicurare alle donne gli stessi diritti degli uomini. Infatti, tra altre le richieste, reclamò che fosse approvata la clausola sulla discriminazione di sesso, fossero concesse pari opportunità di lavoro, la facoltà di poter ritornare al lavoro in un tempo ragionevole dopo il parto, e di avere una istruzione completa come quella degli uomini. Il movimento fu criticato sia dalle conservatrici sia dalle femministe radicali: le prime criticarono l'approccio di apertura ai metodi contraccettivi, le seconde si lamentarono della mancanza di attenzione verso il tema della sessualità³⁹.

Friedan diede un grande contributo al movimento attraverso la sua opera "The feminine mystique" del 1963⁴⁰, nella quale criticò l'atteggiamento delle donne del suo tempo, che non sembravano essere interessate alla conquista dei loro diritti⁴¹. La trappola della mistica femminile consisteva nell'essere costrette nel binario della virtù e della femminilità che provocava, tuttavia, un sentimento di solitudine e di insoddisfazione. Secondo Friedan, attraverso i mass media, l'istruzione, le scienze sociali le virtù femminili venivano esaltate, con la conseguenza che le donne americane finivano intrappolate in un orizzonte ristretto, avendo solo tali caratteristiche e vivendo in funzione di soddisfarle⁴².

³⁵ R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2ª ed., Westview Press, 2009, p.24. Sigla in lingua originale.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p.26.

⁴⁰ Ivi, p.28.

⁴¹ S. Maffettone, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, 2019, p.155.

⁴² R. Baritono, *Il Femminismo americano degli anni '60. Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa*, 2008. <https://doi.org/10.1473/stor332>

Inoltre, pensando di descrivere la condizione di tutte le donne, Friedan sosteneva che dovessero abbracciare un lavoro *full time*, in modo da rendere anche i loro figli e mariti meno dipendenti dalla loro presenza costante a casa. Essa voleva dimostrare che le donne non dovevano sacrificare il matrimonio e la famiglia per una carriera e che, non appena avessero realizzato che la maternità e il matrimonio non rappresentano la totalità della loro vita ma solo una parte, si sarebbero ritagliate lo spazio per la loro creatività.

La tesi principale di quest'opera è che la liberazione della donna consisteva nel diventare come gli uomini⁴³, così come nel pensiero liberale di Wollstonecraft, l'obiettivo principale è l'uguaglianza con l'uomo. Friedan fu criticata poiché la sua visione, come le autrici e l'autore già citati, si proiettava su una classe di donne bianche, anche di un certo rango (Taylor Mill dava per scontato nel suo pensiero che tutte le donne avessero una domestica e Wollstonecraft parlava solo a donne borghesi⁴⁴). Interessante è, però, sottolineare come cambiò la visione dell'autrice nella sua opera "*The second stage*" pubblicata nel 1981. Ella si rese conto che in realtà era difficile per una donna conciliare lavoro e maternità e che anche le "superdonne", erano oppresse come le madri casalinghe. La soluzione che propose fu, quindi, di smettere di conciliare entrambe le cose⁴⁵.

Riteneva che le donne e gli uomini dovessero coalizzarsi per sottrarsi alla trappola della "mistica" femminile e creare un sistema che permettesse a entrambi i sessi gli stessi successi. Friedan sapeva che le donne hanno bisogno dell'integrazione degli uomini all'interno della sfera privata, dove loro erano confinate; in modo che, con la reciprocità, esse potessero essere integrate in quella pubblica⁴⁶.

Nonostante ciò, il salto di qualità fatto da "*The Feminine Mystique*" al "*The Second Stage*"⁴⁷ fu caratterizzato da un nuovo obiettivo: le donne non dovevano essere *uguali* agli uomini, perché i secondi sono il pilastro su cui è modellato il sistema; bensì, la donna poteva essere *eguale* all'uomo, con una società che apprezzi "la femminilità" tanto quanto la "mascolinità"⁴⁸. Voleva che le donne fossero donne, non cloni dell'uomo. Infatti, ella sosteneva che leggi specifiche di genere, invece che neutrali, fossero funzionali alla parità tra sessi. Si dissociò dai membri di NOW che propugnavano lo stesso trattamento tra uomini e donne; sicché, se gli uomini non godevano del congedo parentale, per cui Friedan si batté, allora nemmeno le donne dovevano goderne⁴⁹.

⁴³ R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2^a ed., Westview Press, 2009, p. 28.

⁴⁴ Ivi, p.20.

⁴⁵ Ivi, p.29.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p.33 e ss.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p.32.

La scrittrice, in *“The second Stage”*, incoraggiò gli uomini e le donne ad andare verso un futuro androgino in cui gli umani possono mostrare caratteristiche tradizionalmente maschili e tradizionalmente femminili⁵⁰. Tuttavia, assecondando un tale futuro, l'autrice si allontanò dal femminismo. Addirittura, sminuì la “politica sessuale” ritenendo non portasse a nulla per le donne. Come le liberali descritte prima di lei, Friedan non si occupò della vita sessuale delle donne, non ritenendolo pertinente alla battaglia; anzi, sosteneva che bisognava andare oltre «*women's issues*» per collaborare con gli uomini⁵¹. Come si vedrà, anche questo è un significativo elemento di differenza con il femminismo radicale.

2.2 Il femminismo radicale

Se il femminismo liberale voleva impegnarsi per riformare il sistema o trovare un posto per le donne all'interno dello stesso, il femminismo radicale si pose in un'altra direzione. Le femministe radicali erano rivoluzionarie, interessate a migliorare la condizione delle donne già al tempo dei movimenti sociali radicali, tra cui quelli contro la guerra del Vietnam e quelli per i diritti civili⁵².

Il mezzo principale usato dalle femministe radicali per diffondere le loro idee erano i gruppi di coscienza⁵³. Da questi gruppi, in cui le donne condividevano le loro esperienze, emerse la stessa consapevolezza. Esse si resero conto di vivere le medesime esperienze in quanto donne e che quello che accadeva loro non era più solamente una vicenda personale. Molte autrici descrissero questa presa di coscienza: l'esperienza traumatica di uno stupro era collegata all'esperienza della moglie il cui marito non collaborava nella conduzione della casa familiare, a quella dell'impiegata il cui datore di lavoro chiedeva che mettesse una minigonna, a quella della studentessa che si rifiutava di porre in atto favori sessuali⁵⁴. L'analisi pose in evidenza che lo stupro e la violenza domestica non sono circoscritti alla vita privata ma sono rilevanti nella sfera pubblica⁵⁵. Questa concezione è alimentata dal fatto che il potere è ovunque e tutti gli aspetti della vita delle donne sono colpiti dal dominio (controllo) che l'uomo ha su di esse. Come affermò Morgan nella sua antologia *“La sorellanza è potente”*, del 1970, la condivisione di storie non è importante solo per far realizzare alle donne che vivono tutte la stessa storia, ma per spingere a un'azione comune per un vero cambiamento⁵⁶.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p.33.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ S. Maffettone, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, 2019, p. 156.

⁵⁴ R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2^a ed., Westview Press, 2009, p.49.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ N.A. Naples, *Companion to Feminist Studies*, Wiley-Blackwell, 2020, p.56.

Consapevoli di ciò, le femministe radicali si resero conto che “il personale è politico”; ciò che sembra personale è un «*fatto pubblico*»⁵⁷. La storia personale vissuta all'interno delle mura domestiche, o semplicemente facente parte della vita della donna, aveva rilevanza politica, e quindi era da collocare nella sfera pubblica; inoltre, il controllo sulla vita sessuale e riproduttiva delle donne era la più grave delle oppressioni subite⁵⁸.

Molte femministe elaborarono questo pensiero. Alison Jaggar e Paula Rothenberg, ritenendo che l'oppressione delle donne in quanto donne è «*more fundamental*»⁵⁹ rispetto alle altre forme di oppressione, hanno sviluppato il concetto ⁶⁰ sottolineando, innanzitutto, che le donne sono state storicamente il primo gruppo oppresso e che questa oppressione, la più diffusa, fornisce il modello teorico per comprendere tutte le altre forme di oppressione⁶¹.

Dai manifesti “*SCUM manifesto*” di Valerie Solana, “*The redstocking manifesto*” e “*the Woman-identified woman*” delle Radicalesbians⁶², Saulnier ha riassunto i principi del femminismo radicale, che condensavano le idee delle sopracitate autrici⁶³.

I principi furono: il personale è politico; il patriarcato è alla radice dell'oppressione delle donne; il patriarcato è basato su fattori psicologici e biologici e si rinforza attraverso la violenza contro le donne; donne e uomini sono fundamentalmente diversi; la società deve essere del tutto sovvertita per eliminare la supremazia dell'uomo; tutte le gerarchie devono essere eliminate⁶⁴.

Sarachild e Morgan⁶⁵ individuarono nel patriarcato la radice dell'oppressione delle donne. Il patriarcato è stato oggetto di definizione da più autrici. Per esempio, Sylvia Walby lo descriveva come un «sistema di strutture sociali connesse che permette agli uomini di sfruttare le donne»⁶⁶. Come affermava Bryson (2003), il mondo è una scorciatoia alla dominazione dell'uomo. Il patriarcato permea tutte le strutture della società e le istituzioni, nel campo del lavoro, nella vita politica, attraverso l'elettorato, le legislazioni restrittive, i miti dello stupro; nella vita personale il patriarcato emerge nel peso sproporzionato che le donne devono sostenere, incasellate nei loro ruoli tradizionali⁶⁷. Inoltre, il patriarcato emerge nelle relazioni intime, nelle aspettative che gli uomini e i ragazzi si creano⁶⁸.

⁵⁷R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2^a ed., Westview Press, 2009, p.49.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² N. A. Naples, *Companion to Feminist Studies*, Wiley-Blackwell, 2020, p.55.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p.57 e ss.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

Infine, il patriarcato viene rinforzato dai mass media. Tale visione del patriarcato alimentava l'idea che per smantellarlo bisognasse smantellare ogni istituzione, destrutturare ogni concetto.

Un altro aspetto chiave del femminismo radicale era rappresentato dall'idea che il genere fosse una costruzione sociale e causa della subordinazione delle donne. Anche il fattore riproduttivo, per esempio, era visto come una delle principali cause di discriminazione⁶⁹.

Ma se il fattore biologico poteva essere riparato, la costruzione delle categorie di genere (mascolinità e femminilità), a cui era assegnato un deficit o una forza, non poteva esserlo⁷⁰. Come affermava Sheila Jeffreys: «il genere è il fondamento del sistema politico della dominazione maschile»⁷¹. Da qui la lotta che alcune femministe radicali iniziarono per abolire il genere e andare verso una società “*unisex*”. È da qui che prese vita una corrente del femminismo radicale: il femminismo libertario, e da ciò, il femminismo radicale culturale.

2.2.1 Il femminismo radicale-culturale

Il femminismo radicale-culturale sosteneva la femminilità essenziale delle donne; quindi, era meglio che le donne fossero solo femminili, invece che essere come gli uomini. Le virtù associate a esse dovevano essere enfatizzate. In vero, quelle associate all'uomo dovevano essere svalutate⁷². Il femminismo culturale «*descriveva quindi, le differenze di personalità tra donne e uomini, e quelle delle donne sono speciali*»⁷³. La società immaginata era una società guidata da preoccupazioni femminili che includevano pacifismo, cooperazione e una vita pubblica regolata in modo armonico. La criticità di questa concezione fu rinvenuta nello slittamento più sullo stile di vita che sulla politica⁷⁴. Come osservò Echols, questo movimento puntava più a rovesciare la considerazione dell'uomo e la svalutazione della donna⁷⁵, in contrasto con il femminismo radicale, che invece aveva lo scopo di eliminare il sistema di classe.

Marilyn French fu un'esponente di questa corrente perché, anche se proponeva una soluzione androgina (appartenente più alla corrente libertaria), attribuiva le differenze di genere alla natura più che alla costruzione sociale e, come il femminismo culturale, credeva nella superiorità dei tratti femminili su quelli maschili⁷⁶. Secondo French l'oppressione delle donne da parte degli uomini porta ad altri sistemi di oppressione e, in ragione di tale riflessione, ripercorse l'origine dell'oppressione

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2^a ed., Westview Press, 2009, p.50 e ss.

⁷³ N.A. Naples., *Companion to Feminist Studies*, Wiley-Blackwell Tandon, 2020, p.59.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2^a ed., Westview Press, 2009, p.56.

femminile. A suo avviso, in principio gli uomini (il genere umano) vivevano in armonia con la natura, in quanto vedevano loro stessi come parti di un grande sistema in cui sopravvivere. Il rapporto uomo-natura faceva sì che la società fosse semplice e basata su un matriarcato. La natura era “amica” perché riproduttrice e anche la donna era considerata amica per gli stessi motivi.

Tuttavia, quando la natura non bastò più per sostenersi, l'uomo iniziò a provvedere per sé stesso con i propri mezzi, allontanandosi da essa. Questo sentimento di sconforto portò gli uomini a voler non solo il controllo sulla natura ma anche quello sulla donna⁷⁷. Da questo rapporto nacque il patriarcato.

Dunque, secondo French, i valori femminili dovevano essere reintegrati nella società mascolina. In aggiunta, essa riteneva più importanti i valori femminili: erano i valori maschili a dover essere reinterpretati totalmente. Poiché il termine “umanità” era stato identificato fino a quel momento con una società distruttiva e dominata dall'uomo, ora doveva essere identificato con un modo di dominio femminile e creativo⁷⁸.

Mary Daly fu un'altra femminista culturale, anch'ella denigrava i tratti maschili. Essendo prodotti del patriarcato, Daly rigettò i termini “mascolino” e “femminile”⁷⁹.

In “*Al di là del Dio Padre*”⁸⁰ indicò Dio come paradigma per tutti i tipi di patriarcato e affermò che fin quando non fosse stato eliminato dalla coscienza degli uomini e delle donne, quest'ultime non sarebbero state mai libere. Il Dio della Cristianità, dell'Islam e del Giudaismo era un Dio trascendente, lontano, e l'autrice voleva sostituirlo con uno immanente, poiché il primo aveva rifiutato le donne⁸¹.

A differenza di French, Daly voleva reinterpretare anche il ruolo femminile tradizionale, specificando che nel sistema patriarcale i tratti “positivi” attribuiti alla donna erano diventati eccessi patologici. Per esempio, amare ordinariamente poteva sfociare in un sacrificarsi per l'altro. Per questo, affinché iniziasse la costruzione della persona androgina bisognava che le donne smettessero di piegarsi alla «*moralità della vittimizzazione*»⁸².

Infine, affermando che il patriarcato aveva costruito sia le caratteristiche “positive” che “negative” delle donne, Daly ribadì che queste dovevano respingere entrambe le categorie, costruite dall'uomo per intrappolare le donne. Libere da tali costruzioni, le donne avrebbero mostrato la loro vera forza e una femminilità pre-patriarcale.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, p. 57.

⁷⁹ Ivi, p.59.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

2.2.2 Il femminismo libertario-radicale

Il femminismo radicale libertario credeva che una identità di genere esclusivamente femminile limitasse lo sviluppo delle donne come esseri umani; quindi, incoraggiava le donne a essere androgine, ad abbracciare i generi⁸³.

Di particolare rilevanza fu lo studio di Joreen Freeman, che descrisse il personaggio androgino di “*BITCH*” o “*BUST*”⁸⁴. “Bitch” era diretta, arrogante, egoista, voleva vivere una propria vita non come donna poiché abbracciava entrambe le identità di genere. Questa visione fu criticata prima da Echols e poi dalle altre femministe radicali: anche se una donna doveva essere liberata dalla biologia ed era giusto che decidesse chi essere e come comportarsi, il personaggio di “*Bitch*” finiva con il riflettere solamente le caratteristiche peggiori maschili⁸⁵.

Le idee principali di questa corrente furono il ribaltamento del sistema sesso/genere, descritto come «*sets of arrangements*»⁸⁶ (*serie di accordi*) di cui la società faceva uso per tradurre il sesso biologico in prodotti dell'attività umana. Per spiegare meglio: nozioni basate sulla natura umana come gli ormoni vengono usate per costruire identità di genere⁸⁷. Il sistema patriarcale convince che queste costruzioni siano normali e che la normalità è ciò che si conforma a questi artifici.

Un altro assioma della suddetta corrente affermava la possibilità di separare il sesso dal genere, dato che tenerli insieme è solo funzionale al patriarcato che, attribuendo al sesso biologico donna delle caratteristiche precise e descrivendo queste come di natura e indole femminili (obbedienti, affettuose, gentili), vuole renderle passive⁸⁸.

Tra le più importanti femministe libertarie, emerse Kate Millet. Ella insisteva che le radici dell'oppressione delle donne si trovano proprio nel sistema genere/sesso creato dal patriarcato. Nel suo libro “*Sexual politics*” sottolineò quanto la dinamica maschio-femmina sia il paradigma per tutte le relazioni di potere⁸⁹. Di conseguenza, poiché l'uomo ha il controllo nella sfera pubblica e privata, e ciò mantiene il patriarcato, va eliminato il controllo maschile, così da eliminare il patriarcato. Pertanto, per raggiungere tale obiettivo bisognava eliminare il genere.

Come affermato in precedenza, questo sistema fa sì che le donne siano sempre subordinate e gli uomini sempre in posizione dominante e ciò è mantenuto, rinforzato e giustificato attraverso le istituzioni. Se una donna dovesse rifiutare di conformarsi a questi schemi, l'uomo la costringerebbe attraverso l'intimidazione.

⁸³ Ivi, p. 50.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, p.51.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

Millet criticò soprattutto il modo in cui gli uomini, attraverso la scrittura delle loro fantasie sessuali, le abbiano rese “prescrizioni”⁹⁰ per le donne che, cercando di emulare questo modello, continuano a sentirsi fallite. La pornografia produce lo stesso effetto⁹¹. Oltre ciò, la critica di Millett era indirizzata a due gruppi patriarcali: i sociologi parsoniani e gli psicologi neofreudiani. Anche se Freud parlava liberamente della sessualità, lo faceva per razionalizzare e ricalcare gli stereotipi tradizionali. Parsons, invece, pensava che la distinzione maschio e femmina fosse di natura biologica invece che culturale/sociale, insinuando che la subordinazione delle donne agli uomini fosse naturale⁹².

Un'altra autrice libertaria di successo è stata Shulamith Firestone, la quale riteneva che alla radice della sottomissione della donna e della conseguente dominazione dell'uomo ci fossero i ruoli riproduttivi. Vedeva la soluzione proposta da Millet, ovvero dare la possibilità anche alle donne di sperimentare con il sesso, inadeguata.⁹³

Dal punto di vista dell'autrice, le riforme del sistema sarebbero state inefficienti: serviva una rivoluzione biologica e sociale. Con questo intendeva che la riproduzione naturale dovesse essere sostituita da quella artificiale, quindi senza utero; in questo modo la costruzione della famiglia biologica sarebbe venuta meno, favorendo una famiglia costruita anche su relazioni di convenienza. Il risultato prodotto sarebbe stato un rapporto sessuale libero: gli uomini non avrebbero dovuto mostrare sempre il lato mascolino e il ruolo dominante e così la donna, liberata dal suo ruolo di genere dato dalla riproduzione, non avrebbe dovuto più essere passiva e vulnerabile. Il risultato sarebbe stato una società androgina composta da persone androgine.

Le femministe libertarie, in conclusione, avevano una visione androgina della società: se era il sesso biologico a legare la donna a certi doveri, aspettative e costrizioni, liberarsi da ciò avrebbe eliminato la sua condizione di sottomissione. Tuttavia, questo avrebbe giovato anche gli uomini, anch'essi “vittime” di un sistema che ingabbia le loro qualità in modo utilitaristico.

3. La terza ondata di femminismo

Le femministe della seconda ondata si divisero più volte, su molti temi. Per esempio, sulla pornografia e la vita sessuale delle donne non trovarono mai una visione comune. Invece le femministe della terza ondata respingono la realtà di un “oggetto” unico, ovvero le donne, e allargano lo sguardo a entità molteplici e frammentate⁹⁴. Questa terza ondata si allontanò molto dalle altre, per

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ivi*, p.53.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ S. Maffettone, *Politica. Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università, 2019, p.157.

quanto ogni ondata mise sotto accusa la precedente e propose nuovi concetti. La divisione che questo testo propone ha lo scopo di tracciare e differenziare visioni riduzionistiche (a un pubblico bianco) e visioni globali. A causa di ciò l'analisi del femminismo bianco-occidentale la facciamo concludere con la seconda ondata, poiché nella terza emergono molteplici concezioni globali.

Ciò non oscura il fatto che già dalla seconda ondata le femministe radicali iniziarono ad ampliare la loro visione; ma, ai fini di questo studio, pare opportuno porre in evidenza che è la terza ondata a differenziarsi completamente dalle altre.

Infatti, con essa emerge il tema dell'intersezionalità⁹⁵ che portò, a fianco alla questione delle donne, la questione della razza e della classe. La terza ondata si allontanò dalla precedente, in quanto adottò un approccio più inclusivo, non giudicante e con un'agenda più ampia⁹⁶. Questo movimento rispondeva alle tre sfide teoriche più grandi della seconda ondata: la categorizzazione delle donne; la fine del marxismo e l'inizio del post-strutturalismo⁹⁷ e le battaglie sessuali che hanno portato alla divisione del movimento, durante la seconda ondata⁹⁸.

Il dibattito sulla categorizzazione delle donne è stato un punto focale per la terza ondata. Durante la precedente, le donne si riunirono in gruppi di autocoscienza dove, condividendo le loro esperienze, si accorsero di avere un vissuto comune. In realtà, è proprio questo concetto di comunanza che venne sfidato dalle femministe della terza ondata, in quanto le esperienze erano comuni, ma non tutte uguali.

D'altronde, esse diedero prova di ciò condividendo le loro personali esperienze su come fosse vivere in una famiglia interraziale o multiculturale e come queste avessero plasmato la loro personale storia⁹⁹. Inoltre, le femministe si scagliarono contro l'immagine dei media e le narrazioni sul genere femminile, e sul ruolo passivo delle donne.

La terza ondata si riteneva «*pro-sex*»¹⁰⁰. Il termine, che si oppone all' «*anti-sex*», intendeva sottolineare l'appoggio delle femministe ai movimenti per le donne che difendevano la pornografia e il lavoro sessuale. Dunque, a differenza delle femministe della seconda ondata, loro non pensavano che la scelta di una donna di lavorare nel settore della pornografia o della prostituzione fosse

⁹⁵K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review 43», n.6,1991, p.1241–99. <https://doi.org/10.2307/1229039>.

⁹⁶Snyder, *What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay*, in «Signs 34», n.1,2008, p.175–96. <https://doi.org/10.1086/588436>

⁹⁷ Il post strutturalismo è una teoria che, concentrandosi sul linguaggio e la conoscenza, sfida le definizioni fisse e gli approcci tradizionali. Per i post-strutturalisti il linguaggio non può esprimere definizioni fisse, poiché i significati sono costruiti in base al contesto. L'idea principale è raffigurata come rifiuto di una lettura oggettiva. Cfr B. Agger, *Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance*, in «Annual Review of Sociology», n.17,1991, p.105–131. <http://www.jstor.org/stable/2083337>

⁹⁸C.Snyder, *What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay*, in «Signs 34», n.1, 2008, p.175–96. <https://doi.org/10.1086/588436>

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

necessariamente data da un'esigenza economica disperata, da una storia di abusi o da teorie che la spingevano a pensare che le piacesse questo tipo di lavoro, quando in realtà non era così¹⁰¹.

Rebecca Walker¹⁰² fu una delle maggiori esponenti della terza ondata; anche lei si batté per l'autodeterminazione delle donne, affinché decidano cosa essere e come, rifiutando ogni altrui pretesa di giudizio¹⁰³. Peraltro, la valutazione di un comportamento come femminista, era resa problematica dalla mancanza di una definizione comune di femminismo, sicché risultava decisivo il contesto nel quale il comportamento era tenuto. Se una donna si conformava agli standard di bellezza patriarcali, essa poteva sembrare antifemminista. Questa stessa, se vista insieme alla sua fidanzata, invece, sarebbe stata vista in un altro modo¹⁰⁴.

La difficoltà di identificazione di una persona come femminista è alimentata anche dal positivo apprezzamento della libertà di scelta delle donne. In un periodo in cui le donne erano più a loro agio con la propria corporeità, anche adattandosi allo standard della società, le femministe si battevano per la libertà di truccarsi, di ricorrere alla chirurgia estetica, di indossare vestiti provocanti¹⁰⁵.

Amy Richards sottolineò che questa posizione si fondava sul fatto che le donne volevano abbracciare la femminilità, non sull'aspirazione ad essere oggettificate e andare contro il femminismo¹⁰⁶. Questo nuovo tipo di femminismo non voleva inculcare alle donne ciò che avrebbero dovuto volere e che avrebbero dovuto vivere in modo non autentico; bensì intendeva spingere verso un femminismo che fosse un «*lived messiness*»¹⁰⁷, ovvero verso un vivere fuori dalle categorizzazioni, in ambiguità: ragazze che vogliono essere ragazzi e viceversa, come dicevano Heywood e Drake¹⁰⁸.

Oltre a lottare per la difesa della scelta, lo scopo di questo moto era anche analizzare come le oppressioni di genere e di altra natura si mantenevano e si creavano a vicenda. Le femministe abbracciavano la differenza, la contraddittorietà e il conflitto. Leslie Heywood e Jennifer Drake spiegano che, anche se le correnti femministe a volte potevano contraddirsi, comunque queste facevano parte della terza ondata, erano frutto della loro teoria e prassi politica.¹⁰⁹ La società descritta era una società multiethnica, le donne vivevano l'esperienza non solo da donne bianche, ma da donne di colore, afroamericane, ispaniche. E per questo ogni esperienza come donna è diversa. Pur essendo

¹⁰¹R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2ª ed., Westview Press, 2009, p. 288.

¹⁰²R.C., Snyder-Hall, *Third-Wave Feminism and the Defense of 'Choice*, in «Perspectives on Politics 8», n. 1, 2010, p. 255–61. <http://www.jstor.org/stable/25698533>.

¹⁰³*Ibidem*.

¹⁰⁴*Ibidem*.

¹⁰⁵R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2ª ed., Westview Press, 2009, p. 288.

¹⁰⁶*Ibidem*.

¹⁰⁷*Ibidem*.

¹⁰⁸*Ibidem*.

¹⁰⁹Ivi, p. 285.

sulla via giusta verso la teoria femminista contemporanea, comunque risultava difficile tradurre in concetti questa attenzione verso le esperienze differenziate. Era difficile, per esempio, scrivere dal punto di vista delle donne ispaniche, perché questo termine poteva indicare una donna bianca, nera, o indigena; inoltre, poteva essere proveniente da Porto Rico, Cuba o altre parti dell'America latina¹¹⁰.

In conclusione, abbracciando un approccio che oggi definiremmo intersezionale¹¹¹, la terza ondata ha cercato di mettere in luce diversi tipi di donne, prestando particolare attenzione alle donne di colore. Non a caso questa ondata vede contributi del femminismo nero e di donne di colore, aventi lo scopo di introdurre l'idea che le donne finora hanno combattuto per un femminismo, inteso come filosofia su uomini bianchi, che non ha niente a che vedere, per esempio con le diverse comunità ispaniche e pakistane delle femministe Daisy Hernandez e Bushra Rehman¹¹².

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ K., Crenshaw. *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review 43», n. 6, 1991, p. 1241–99. <https://doi.org/10.2307/1229039>.

¹¹² R. Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2^a ed., Westview Press, 2009, p. 286.

CAPITOLO SECONDO

ANALISI CRITICA DEL FEMMINISMO OCCIDENTALE

1. Femminismo postcoloniale: introduzione generale e focus sulla donna nera

Durante la terza ondata di femminismo, le femministe bianche hanno preso coscienza del fatto che la visione universalistica della donna, così come l'avevano costruita, non corrispondeva alla realtà. Le donne di colore sono sempre state presenti nello scenario delle lotte di genere, ma solo durante la terza ondata sono riuscite a essere le voci delle loro storie. Durante i moti della seconda ondata, tante donne di colore hanno provato a esprimersi sul femminismo, ma sono state le donne bianche a parlare per loro, della loro esperienza, ignorando i loro scritti. Dunque, negli anni Novanta del Novecento emerge la necessità di rovesciare la visione generata dalle donne bianche e di costruire una realtà composta da tante complessità e identità diverse. Il femminismo acquista un'accezione globale e nasce la teoria femminista postcoloniale. Il femminismo postcoloniale sorge come critica al femminismo occidentale, inteso come il complesso di teorie e movimenti di genere conosciuti fino a quel momento, che hanno investigato problemi esclusivamente riguardanti l'esperienza della donna bianca.

La nuova teoria si propone di raccontare il vissuto delle donne non bianche, che è diverso da quello delle donne bianche, in quanto è intersecato nell'esperienza della razza, della classe e anche dell'identità sessuale. Difatti, in quegli stessi anni, Kimberlé Crenshaw comprende che il tema del genere non può essere analizzato solo sotto la lente del genere, ma ha bisogno di essere osservato anche con la lente della razza. Nasce l'intersezionalità, la quale propone un approccio che studi la realtà attraverso un'analisi più completa. Per esempio, Crenshaw sostiene, come anche hooks, che le donne nere non subiscono solo l'esperienza del sessismo, ma anche quella del razzismo; perciò, riforme solo improntate all'uguaglianza di genere sarebbero inefficienti, così come quelle che combattono solo il razzismo. Le donne nere, infatti, sono escluse sia dai movimenti femministi, che rivolgono le loro attenzioni verso la donna bianca, sia dai movimenti contro il razzismo, in quanto interessano l'uomo nero¹¹³.

L'approccio fornito dal femminismo postcoloniale, similmente, indaga come il femminismo occidentale non solo abbia perpetuato l'illusione di una visione realistica e la pretesa di essere tutte uguali, ma soprattutto come abbia determinato l'esclusione volontaria delle donne di colore dai movimenti e addirittura una volontaria raffigurazione stereotipata delle donne di colore, fatta per

¹¹³ Kimberlé C., *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review 43», n. 6, 1991, p. 1241-99. <https://doi.org/10.2307/1229039>.

mantenere la gerarchia del privilegio bianco. L'accusa è, dunque, l'aver costruito un femminismo esclusivo e non inclusivo e una finta sorellanza, che nascondeva la continuazione della supremazia bianca. Il femminismo postcoloniale è identificato con il lavoro delle *third world women*, e le prospettive teoriche costituite da esse. Il lavoro femminista postcoloniale è presente nell'ambito accademico sotto due forme: la teoria e gli scritti delle *third world women*¹¹⁴. La prima affronta i problemi derivanti dalla rappresentazione e la geolocalizzazione (location). Riguardo la rappresentazione, le critiche delle femministe postcoloniali, e delle donne nere americane, si esprimono sull'errata costruzione dell'idea universale di donna, e di conseguenza la falsa rappresentazione monolitica della donna del terzo mondo, che elimina tutte le differenze di identità e cultura di ciascuna donna¹¹⁵. Le *Third world women*, secondo la descrizione delle femministe bianche, sono coloro che non vivendo in Occidente, subiscono un'esperienza di vita degradata: per esempio le donne islamiche costrette a portare il velo, le donne indiane costrette a sposarsi giovani. Insomma, le “donne del terzo mondo” appartengono a un mondo ignorante e oppressivo, in cui il patriarcato si erge su di loro, lasciandole impotenti. Dall'altro lato (del mondo), ci sono le donne occidentali, libere e moderne, che possono vestirsi, sposarsi e vivere nel modo in cui desiderano¹¹⁶.

Perciò, le femministe del “primo mondo” vengono richiamate a riconoscere differenze, specificità delle donne in posti e tempi diversi, e abbandonare l'etnocentrismo e la riproduzione di categorie orientaliste¹¹⁷. Le “donne del terzo mondo” ripudiano la rappresentazione e i ruoli assegnati al terzo mondo dalle donne bianche¹¹⁸.

Una delle maggiori teoriche del femminismo postcoloniale è Chandra Talpade Mohanty; essa, in *“Under Western eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”*, criticò la dottrina femminista occidentale e la sua rappresentazione delle donne del terzo mondo¹¹⁹. Prima di iniziare la sua analisi, Mohanty chiarisce cosa intende con il termine colonizzazione. Nel testo la scrittrice lo utilizza per indicare l'appropriazione di dottrine e conoscenze sulle donne del terzo mondo da parte di donne americane e europee¹²⁰. Allo stesso scopo, il termine è usato soprattutto dalle femministe di colore americane, non solo per descrivere l'impossessamento delle esperienze e *struggles* creati dai movimenti delle donne bianche egemoniche, ma anche la produzione di uno specifico discorso culturale sul cosiddetto “terzo mondo”. L'autrice si riferisce alla *“Monolithic third world woman”*¹²¹, in quanto le donne del terzo mondo sono descritte come un unico soggetto unitario, compatto.

¹¹⁴ H. Schwarz, e al., *A Companion to Postcolonial Studies*, 1ª ed., Wiley-Blackwell, 2008, p.53 e ss.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ R. Lewis, S. Mills, *Feminist postcolonial theory: A reader*, Routledge, 2003, p.53.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ivi*, p.49.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ P. Williams, e L. Chrisman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, 1ª ed, Routledge, 2015, p.92.

È possibile individuare, negli scritti femministi occidentali, una stessa presupposizione del “*west*”, e della relazione con l’*Altro*¹²². Si è già riscontrata la relazione con l’*Altro*, ma in questo caso rappresentava l’egemonia dell’uomo, e la subordinazione della donna come *Other*: l’altra, senza nome e identità; in questo caso sono le donne bianche che riproducono il medesimo meccanismo con le donne non bianche: loro sono le donne (moderne) e poi ci sono le “Altre”.

I limiti dell’analisi del femminismo occidentale emergono nell’elevare come priorità alcuni problemi riguardanti apparentemente “tutte” le donne. Come accennato, le femministe occidentali hanno raffigurato una singola donna del terzo mondo, e persino l’analisi della differenza di sesso è basata su *assumptions*, una monolitica nozione di patriarcato, attraverso la quale hanno costruito una singola e rigida nozione della “differenza del terzo mondo”¹²³. La differenza consiste nel fatto che tutte le donne (che non fanno parte del “*west*”) sono vittime dello stesso sistema del terzo mondo. Le femministe hanno colonizzato le caratteristiche delle vite delle donne di questi paesi, che sono rappresentate attraverso il loro status di vittime, causato dal loro essere donne e del terzo mondo (letto come: ignoranti, povere, incolte)¹²⁴, dall’Occidente inteso come composto da paesi “poco sviluppati” che le assoggettano. Le donne del terzo mondo, secondo le femministe occidentali, sono un omogeneo gruppo senza potere, vittime dei sistemi socioeconomici, e dipinte in un certo modo in base alla categoria di vittima che rappresentano (*object status*), spesso legata al luogo in cui vivono: le donne dell’Oriente vittime del velo, le donne indiane vittime di religioni, le donne africane vittime di violenza maschile e della mutilazione genitale¹²⁵.

Mohanty riporta alcuni scritti di teoriche occidentali e ne costruisce un’analisi critica, per sottolineare la distopica costruzione che le occidentali operano del resto del mondo.

Beverley Lindsay, analizza Mohanty, identifica le donne del terzo mondo come un gruppo unico in base alle loro dipendenze condivise (*share dependencies*), ovvero dipendenza sociale, economica, politica, e culturale¹²⁶. Per esempio, le donne nere americane e quelle vietnamite parlano lingue diverse ma sono comunque tutte vittime di razza, sesso e classe. Dalla sua analisi, Mohanty dimostra che (tutte) le donne nere e vietnamite vengono identificate semplicemente secondo la categoria di vittima¹²⁷: attraverso questa descrizione, le donne occidentali possono posizionarsi dalla parte opposta alle Altre, diventando progressive e moderne.

Anche Maria Rosa Cutrufelli ha commesso lo stesso errore: nel libro “*Women of Africa: roots of oppression*” ha identificato tutte le donne del continente africano come vittime di un’oppressione.

¹²² R. Lewis, S. Mills, *Feminist postcolonial theory: A reader*, Routledge, 2003, p.50 e ss.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Ivi, p.55 e ss.

Secondo Cutrufelli, le donne africane sono tutte politicamente ed economicamente dipendenti e la prostituzione è l'unica opzione di lavoro (come gruppo).

Mohanty, di contro, chiede se fosse possibile scrivere un testo intitolato “Donne europee: radici delle oppressioni”¹²⁸, come Cutrufelli ha fatto. L'autrice, quindi, vuole esortare le donne occidentali a cessare di appropriarsi delle vite delle altre donne e di mettere in dubbio le loro analisi¹²⁹. Juliette Minces dichiara che la famiglia patriarcale è la base «*per un'unica visione delle donne che le società arabe e musulmane hanno*»¹³⁰. Tuttavia, articolare questa supposizione è problematico non solo perché si pretende di adottare la visione delle donne appartenenti a società diverse senza fare riferimento alle strutture di potere storiche e ideologiche che contribuiscono alla costruzione di questa immagine; ma anche perché identificare la famiglia o il legame tribale come l'origine dello status delle donne equivale ad asserire che le donne diventano soggetti sessuali e politici, ancor prima della loro entrata nella famiglia¹³¹.

Per dimostrare l'oppressione maschile interculturale universale delle donne del terzo mondo, le femministe occidentali si servono di vari strumenti; difatti, la prova usata per spiegare l'universalismo è dedotta attraverso un metodo aritmetico: più alto è il numero di donne che indossano il velo, più universale è, conseguentemente, la segregazione sessuale di donne¹³². Quindi, secondo questo calcolo, poiché tutte le donne musulmane che si trovano in molti paesi come Arabia Saudita, Iran, Pakistan, India e Egitto indossano una specie di velo, allora si può asserire che il controllo sessuale sulle donne di questi paesi è un fatto universale¹³³.

Problematica è l'asserzione della pratica del velo come strumento di controllo. Seppure possa esserci una somiglianza fisica nel velo indossato da donne in Iran e Arabia Saudita, il significato connesso a questo uso varia in base alla cultura e ideologia. Per esempio, durante la rivoluzione del 1979, le donne iraniane di classe media *decisero* di indossare il velo per mostrare solidarietà con le altre sorelle della classe operaia, mentre, nell'Iran contemporaneo sono le leggi ad *obbligare* le donne a indossare il velo. Mohanty spiega: anche se il risultato è uguale, le due scelte sono incorniciate da contesti diversi. Nel primo le donne hanno scelto di indossarlo in senso di opposizione e rivoluzione, nel secondo lo hanno indossato per obbligo. Dunque, non si può desumere che la pratica del velo indica un'oppressione universale, in quanto «*non solo è riduttivo da un punto di vista analitico, ma è anche inutile dal punto di vista di elaborazione di una strategia politica antitetica*»¹³⁴.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Ivi, p.58.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Ivi, p.62.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Ivi, p.63.

In aggiunta, le femministe occidentali, presumendo la loro universale applicabilità, utilizzano concetti come riproduzione, divisione del lavoro basata sul genere, famiglia, casa e patriarcato, per fornire spiegazioni alla subordinazione delle donne, bensì senza specificazione della cultura locale e del contesto storico. Ad esempio, non è possibile riferirsi *alla* divisione del lavoro se il suo contenuto varia da un ambiente all'altro¹³⁵.

Come accennato in precedenza, la categoria della donna oppressa del terzo mondo è ricostruita alla luce dell'atteggiamento paternalistico nutrito nei confronti del terzo mondo ("la differenza del terzo mondo"). Le donne sono raffigurate automaticamente e necessariamente come religiose, orientate alla famiglia, minorenni, illetterate e a volte rivoluzionarie. Quindi, in ordine, come non progressiste, tradizionali, inconsapevoli dei loro diritti, ignoranti e siccome il loro paese è in guerra, obbligate a combattere¹³⁶.

Quindi il genere femminile non è analizzato e categorizzato attraverso fattori biologici, bensì fattori sociologici e culturali secondari¹³⁷. Le donne nere americane vengono comprese nel soggetto di *Third world women* in quanto la teoria femminista occidentale ha provveduto a escludere le donne nere dalle lotte e a rappresentarle in un modo degradante; inoltre, la loro marginalizzazione e segregazione affondano le radici nel colonialismo e si perpetuano fino ad oggi.

Per tale ragione, in questo capitolo ci soffermeremo sull'analisi della donna nera, come viene sessualizzata e oggettificata, esclusa nelle lotte femministe, e analizzeremo come il femminismo occidentale ha provveduto all'eradicazione della loro identità nella schiavitù, durante il suffragio e nella rappresentazione fino ad oggi.

Per l'analisi mi servirò di due scritti in particolare: "*Non sono io una donna: donne nere e femminismo*" di bell hooks, e "*Lacrime bianche/ferite scure: femminismo e supremazia bianca*" di Ruby Hamad. Bell hooks è stata un'attivista e femminista che ha descritto come la donna nera sia stata svalutata sin dalle brutalità della schiavitù; ha analizzato come gli scritti delle donne nere siano stati declassati e come le donne bianche utilizzino la figura della damigella per ribadire la rappresentazione della donna nera ipersessualizzata. Hamad, similmente a hooks, analizza la responsabilità delle donne bianche per aver marginalizzato tutte le donne che non rientrano nella "razza" bianca, e come in realtà le femministe non abbiano cercato di smantellare il sistema, anzi lo abbiano rafforzato a discapito delle altre donne. Hamad fornisce anche le rappresentazioni stereotipate che hanno intrappolato le donne di colore dal colonialismo. Inoltre, come le teoriche del femminismo postcoloniale, studia come le donne bianche hanno contribuito alla narrazione di un resto del mondo sottosviluppato e oppresso, per porre loro stesse sul piedistallo della modernità.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Confronta per queste assimilazioni *ivi*, p.68.

¹³⁷ *Ivi*, p.53.

Le femministe bianche sono descritte da hooks e da Hamad come vere colonizzatrici, al pari degli uomini. Le carnefici non solo hanno appiattito e ignorato le loro differenze, ne hanno silenziato gli scritti ed emarginato il loro ruolo nelle battaglie, ma soprattutto hanno contribuito alla loro oggettificazione, minimizzazione e incarcerazione in personaggi stereotipati. Difatti, le donne bianche nelle loro battaglie hanno perpetuato la supremazia bianca e lo strumento attraverso il quale hanno esercitato violenza sulle donne nere è stata l'oggettificazione di esse, rese, vendute e comprate come pezzi di carne. Facendo ciò, si sono accomodate nella posizione di donna pura bianca, fragile, da proteggere.

Ruby Hamad descrive perfettamente questa immagine: *«se la cosa più importante che una donna ha è la virtù e solo le donne bianche possono averla, allora per definizione solo le donne bianche possono essere donne»*¹³⁸.

2. La condizione delle donne in schiavitù

Hooks analizza l'esperienza della figura femminile durante la schiavitù negli Stati Uniti, mettendo in luce come sessismo e razzismo sono uguali strumenti di oppressione nella vita delle donne nere. Il Patriarcato, descritto come sessismo istituzionalizzato, ha gettato le basi della struttura sociale americana tanto quanto l'imperialismo razziale. Il sessismo era parte integrante dell'ordine sociale e politico che i colonizzatori bianchi avevano importato dai paesi europei. Una schiava nera non aveva lo stesso valore di uno schiavo nero ed era più costoso comprare uno schiavo maschio che una schiava femmina¹³⁹. Questo fa intuire l'idea che i bianchi avevano sulla donna nera. Le donne nere iniziarono a lavorare nei campi, in quanto ritenute soggetti ideali per la schiavitù dai colonizzatori bianchi, perché la loro tradizione le abituava all'arte dell'obbedienza; così tanto che i bianchi rimasero sorpresi per quanto accettassero sia lo stato di inferiorità sia un'attiva partecipazione al lavoro¹⁴⁰. Le donne africane divennero un bersaglio frequente degli schiavisti, in quanto non riuscivano a opporsi alla cattura dei ladri¹⁴¹. Esse venivano usate come esche per attirare gli uomini africani in situazioni dove avrebbero potuto appropriarsi di loro, per esempio rapivano la figlia di un re in modo da adescare molti uomini neri che la desiderassero. Addirittura, le donne venivano vendute per punizione. Inoltre, esse erano lasciate libere di circolare sulle navi poiché non erano percepite come minaccia, a differenza degli uomini neri, che erano temuti. Diventavano così preda facile di qualsiasi uomo che decidesse di abusare di loro, in quanto l'uomo bianco solo con esse potevano esercitare il potere

¹³⁸ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure: femminismo e supremazia bianca*, Tlon, 2022, p.121.

¹³⁹ B. Hooks, *Non sono io una donna: donne nere e femminismo*, Tamu edizioni, 2023, p.37 e ss.

¹⁴⁰ Ivi, p.39 e ss.

¹⁴¹ *Ibidem*.

assoluto¹⁴². Gli schiavi venivano marchiati e poi spogliati, sia da vestiti, sia dai nomi e dall'identità personale: la nudità era lo strumento per ricordare alle donne nere la loro vulnerabilità¹⁴³.

I colonizzatori usarono altre forme di tortura come lo stupro e la minaccia di ciò per svilire la psiche delle donne nere¹⁴⁴. Partendo dal presupposto che le esperienze degli uomini siano più importanti di quelle delle donne, gli studiosi hanno analizzato solo la loro demascolinizzazione e le sue cause (attraverso un'analisi sessista), e hanno deciso di non parlare dell'esperienza delle donne, per evitare di discutere dell'impatto del sessismo e del razzismo, minimizzando il loro vissuto¹⁴⁵. I sociologi sessisti hanno fornito una prospettiva della schiavitù che pone l'uomo nero come maggiore vittima del periodo, in quanto privato della sua mascolinità. L'idea alla base di questa presupposizione era ritenere che la peggior cosa che potesse succedere a un uomo nero fosse l'imposizione dello status sociale di una donna:

«suggerire che la disumanizzazione degli uomini neri fosse il semplice risultato della loro impossibilità di essere patriarchi, implicava che l'assoggettamento delle donne nere fosse essenziale per permettere agli uomini neri di sviluppare un concetto positivo di sé, un'idea che serviva solo a supportare un ordine sociale e sessista»¹⁴⁶.

In realtà le donne nere hanno subito maggiormente le brutalizzazioni di massa, non solo perché potevano essere vittime di abusi sessuali, ma anche perché era probabile che lavorassero più a stretto contatto con le famiglie bianche rispetto agli uomini e l'uomo bianco le terrorizzava al punto da portarle a sottomettersi passivamente alla volontà della famiglia bianca¹⁴⁷. Dunque, nota hooks, la donna nera ha subito in modo più intenso la condizione di schiava, poiché sessismo e razzismo hanno ampliato la sua sofferenza e oppressione¹⁴⁸. In aggiunta, il sessismo istituzionalizzato proteggeva la sessualità maschile nera, che non era svilita da abusi¹⁴⁹, e allo stesso tempo legittimava lo sfruttamento sessuale istituzionalizzato delle donne nere, che vivevano con la consapevolezza della propria vulnerabilità sessuale.

Le donne nere non erano protette né dalla legge né dall'opinione pubblica. Erano proprietà del padrone, che le terrorizzava e che esigeva che esse si sottomessero passivamente a lui, in quanto era diritto di «*chi deteneva il potere*»¹⁵⁰. Angela Davis ha argomentato che lo stupro delle schiave nere

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Ivi, p.47.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Ivi, p.44.

¹⁴⁸ Ivi, p.47.

¹⁴⁹ Bisogna specificare che hooks non nega che gli uomini non abbiano subito abusi sessuali, bensì seguendo lo scopo per cui scrive, ella mette in luce che, se la violenza e lo svilimento sessuale nei confronti delle donne era istituzionalizzato, rendendo così la loro esperienza, più traumatica, così non lo era per gli uomini, che subivano una violenza in forma diversa e con una minore frequenza.

¹⁵⁰ Ivi, p.54 e ss.

non era causato dal bisogno di soddisfare un desiderio sessuale, ma era in realtà un modo istituzionalizzato di terrorismo che aveva l'obiettivo di scoraggiare e disumanizzare le donne nere¹⁵¹. Gli abolizionisti usarono il racconto delle esperienze vissute dalle donne nere per alimentare la lotta all'abolizione della schiavitù; tuttavia, il vero motivo a spronare le donne abolizioniste era la volontà di eliminare qualsiasi contatto sessuale tra gli uomini bianchi e le schiave nere; dunque, erano preoccupate solo della salvezza dell'anima per i mariti, non delle sofferenze delle donne¹⁵². Il trattamento disumano nei confronti delle donne nere, che era lo specchio dell'odio maschile per la donna e il suo corpo, era una «*diretta conseguenza*»¹⁵³ degli atteggiamenti misogini diffusi in epoca coloniale¹⁵⁴. Alla base degli insegnamenti cristiani integralisti dell'epoca si poneva la raffigurazione della figura femminile come tentatrice sessuale, di cui gli uomini erano semplici vittime. La malvagità della donna, creatura carnale, poteva essere purificata solo grazie a un essere più potente che avrebbe interceduto per lei, e così gli uomini si autoproclamarono agenti di Dio, ricoprendo il ruolo di supervisori della virtù della donna.

Da ciò, scaturirono leggi che avevano l'obiettivo di controllare il comportamento delle donne e punizioni che ricordassero alle donne quali fossero i limiti che erano loro imposti¹⁵⁵. Un esempio di ciò fu il processo di Salem, attraverso il quale i predicatori bianchi imposero alle donne un ruolo passivo e subordinato, che, se fosse stato ignorato, sarebbe stato punito con la morte. Alcuni studiosi, osservando le leggi restrittive sul comportamento sessuale dei primi americani bianchi, hanno stimato che il movimento di repressione sessuale messo in atto nella società coloniale fosse una «*controreazione alla permissività sessuale dei colonizzatori*»¹⁵⁶. Provando paura per le pulsioni sessuali e per la dannazione eterna, i colonizzatori bianchi cercarono di sopprimere la loro sessualità e diedero la responsabilità delle pulsioni alla donna. Proprio per questo motivo, il rifiuto della sessualità è uno dei motivi culturali della misoginia, annota Katherine Rogers in “*Troublesome helpmate*”¹⁵⁷.

Si riscontrò un ribaltamento di prospettiva solo con l'allontanamento della dottrina cristiana integralista: le donne bianche non erano più percepite come tentatrici sessuali e, tolte da quei confini, furono inserite nella teca di vetro della virtù e della purezza. Esse vennero celebrate come la metà nobile dell'anima, che aveva il compito di ispirare gli uomini ed elevare i loro sentimenti. Il prezzo

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ivi*, p. 58.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

da pagare per aver rimosso lo stigma della cristianità (che era stato imposto loro dagli uomini) era la soppressione dei loro naturali impulsi sessuali¹⁵⁸.

Nel periodo di sfruttamento sessuale di massa delle donne nere schiavizzate, furono esse ad incarnare l'immagine di peccatrice che la donna bianca aveva ricoperto fino a quel momento. La donna bianca si trasformò in "dama virtuosa", a discapito della donna nera.

Fu "semplice" per gli europei proiettare le loro ansie sessuali sui corpi e sulle menti degli africani strappati alle loro terre, in quanto il loro abbigliamento nudo era considerato, dal pudico europeo, come indecente e le loro pratiche erano assimilate a manifestazioni orgiastiche¹⁵⁹. Anzi, i bianchi non vedevano l'ora di imporre agli africani appena arrivati l'identità di persone «*sessualmente selvagge*» e barbare, mentre loro adottavano per sé un approccio "moralista" alla sessualità¹⁶⁰. Per questo motivo additare la donna nera come oggetto di desiderio carnale, riuscì naturalmente¹⁶¹.

Infatti, già dall'inizio dell'epoca vittoriana è stato creato un personaggio incarnato dalla donna nera: *Jezebel*.

L'archetipo dell'insaziabile *Jezebel* fu costruito in opposizione alla figura della casalinga bianca dell'epoca vittoriana¹⁶². D'altro canto, la posizione ricoperta dalle donne bianche ha rafforzato l'idea di questo personaggio¹⁶³. Durante la schiavitù dopo la guerra civile americana, questa era l'immagine dominante¹⁶⁴.

Come spiegò la storica nera Debora Grey White, *Jezebel* era una creatura sensuale animalesca, governata da bisogni e impulsi fisici, cercava partner sessuali bianchi poiché insoddisfatta degli uomini neri. Era talmente impossessata dai suoi impulsi che gli uomini consideravano violentarla impossibile, sia legalmente, a causa dello status sociale delle donne nere, sia moralmente perché «*non era possibile che lei non lo volesse*»¹⁶⁵. Lo sfruttamento e stupro delle schiave erano fenomeni radicati. La disumanizzazione e sessualizzazione delle donne nere erano intessute nella società, per la loro sistematizzazione: le donne venivano mostrate nude nei mercati, in modo da essere osservate dai possibili "compratori", e a tavola si parlava dei loro periodi fertili. Harriet Jacobs, un'ex schiava, lasciò una testimonianza aberrante: le ragazzine venivano adescate con regali in cambio di rapporti sessuali con i lavoratori bianchi delle piantagioni¹⁶⁶.

¹⁵⁸ Ivi, p.61.

¹⁵⁹ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scuse: femminismo e supremazia bianca*, Tlon, 2022, p.50 e ss.

¹⁶⁰ B. Hooks, *Non sono io una donna: donne nere e femminismo*, Tamu Edizioni, 2023, p.63.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scuse: femminismo e supremazia bianca*, Tlon, 2022, p.50 e ss.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

Hamad rileva che l'abuso era funzionale a terrorizzare la popolazione nera, rafforzando allo stesso tempo la dominazione bianca; forniva una fonte di lavoro perpetuo; e infine, procurava uno sfogo sessuale per gli uomini, che ne approfittavano per mantenere l'illusione di superiorità della dominazione bianca e della castità della donna bianca. Gli uomini bianchi utilizzavano la denigrazione delle donne nere come prove della loro "intrinseca natura" dissoluta, quindi, della loro superiorità.

Un'annotazione del diario di Mary Boykin Miller Chestnut, del 1861, testimonia che le donne bianche erano a conoscenza di ciò che accadeva intorno a loro. La padrona delle piantagioni riteneva che vivessero in mezzo alle prostitute¹⁶⁷. Questa parola era usata frequentemente per riferirsi alla compravendita di donne nere per il loro sfruttamento, per ribadire la natura animalesca delle donne nere e per "scusare" il comportamento degli uomini bianchi infedeli, sottolineando che le donne nere non fossero prive di colpe (considerazione insegnata dalle dottrine religiose sessiste)¹⁶⁸. La definizione, tuttavia, è imprecisa poiché applicata alle donne nere schiavizzate che raramente ricevevano qualcosa in cambio dell'utilizzo dei loro corpi come «*latrine sessuali*»¹⁶⁹.

Gli abolizionisti usavano la parola prostituzione e non stupro per non offendere il pubblico, ma questa scelta lessicale, riferita allo sfruttamento sessuale di massa, alimentava il mito della dissolutezza delle donne nere e non dava la giusta attenzione alle violenze sessuali. Tutto ciò portava a ritenere le donne nere responsabili del loro stupro¹⁷⁰.

La sofferenza di queste donne è stata sminuita anche dagli storici, i quali sostenevano che gli stupri avevano lo scopo di privare gli uomini neri della mascolinità. Secondo il sociologo Staples, l'incapacità di proteggere le donne aveva questo effetto sugli uomini neri¹⁷¹. In realtà, come osservò hooks, la violenza sessuale ebbe sicuramente effetti sulla psiche degli uomini neri, ma per paura che gli uomini bianchi avrebbero perpetuato il loro brutale comportamento anche con essi. Ciò era dimostrato sia dal fatto che gli schiavi neri assistevano passivamente alle brutalizzazioni sulle donne nere (alcuni di loro lasciavano il posto in casa al padrone per violentare le loro mogli), sia dal fatto che essi stupravano le donne nere, imitando i padroni bianchi. Le donne nere, quindi, non avevano nessuna protezione: "stupro" significava, per definizione, lo stupro di donne bianche, perché agli occhi della legge non esisteva il reato di stupro di una donna nera. Anche quando un uomo nero aggrediva sessualmente una donna nera, poteva essere punito solo dal suo padrone; non c'era alcun modo di processarlo e, eventualmente, condannarlo¹⁷²; scriveva così Eugene Genovese in "*Roll*,

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ B. Hooks, *Non sono io una donna: donne nere e Femminismo*, Tamu Edizioni, 2023, p.66 e ss.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

Jordan Roll'. In più, esse non avevano nemmeno la protezione delle padrone bianche, a cui si rivolgevano disperatamente e che, invece, contribuivano alle torture e alle violenze: alcune, come reazione alle sofferenze delle schiave, le torturavano; altre incoraggiavano il loro sfruttamento sessuale in quanto concedeva loro tregua da *avances*¹⁷³.

Quando Hamad e hooks discutono la responsabilità delle donne bianche si riferiscono proprio a questo. Le padrone non solo contribuivano a infliggere sofferenze, ma si adiravano con le donne nere davanti alle violenze dei mariti, ritenendole responsabili, in quanto veniva insegnato loro dalla dottrina cristiana a vederle come tentatrici lussuose. Nella maggior parte delle case in cui erano presenti schiavi le donne bianche erano attive tanto quanto gli uomini nelle aggressioni fisiche. Probabilmente davanti alla violenza dei mariti pensavano che, se non ci fossero state le schiave, loro sarebbero state le vittime, e per questo la violenza ricordava loro cosa sarebbe successo se non avessero mantenuto un ruolo passivo¹⁷⁴. Stanley Feldstain racconta un episodio in cui una padrona, tornando in anticipo da un'uscita, trovò in uno spogliatoio suo marito che violentava una schiava di 13 anni. Ella reagì picchiando la ragazza e rinchiudendola in una camera di affumicatura; in aggiunta, la sottopose a diverse settimane di frustate quotidiane¹⁷⁵.

Inoltre, le donne bianche ribadivano il loro status, a discapito delle donne nere: loro si innalzavano comodamente sull' "altare" della donna pura, angelo del focolare, poggiandosi, tuttavia, sulle schiene delle donne nere e alimentando i miti denigranti su di loro. Per questo, come descritto dalle autrici, le donne bianche hanno usato l'esperienza delle donne nere per ribadire la supremazia bianca. L'alleanza con gli uomini bianchi era basata sul terreno comune del razzismo e quindi permetteva agli uomini di ignorare il sentimento anti-donna¹⁷⁶. D'altronde, lo strumento usato dalle donne bianche era lo stesso degli uomini bianchi, che oggettificando e disumanizzando la donna nera da un lato, e nominando la donna bianca portatrice della moralità e castità dall'altro, consolidavano la supremazia bianca.

Oltre lo stupro, il controllo sulla riproduzione era un metodo di assoggettamento¹⁷⁷. Gli storici confermano l'esistenza e la diffusione della pratica dell'allevamento di schiavi. Le donne nere erano considerate carne da utilizzare secondo il volere dei padroni, che usavano minacce per costringerle a riprodursi. Frederick Law Olmsted documentò che «una donna che si riproduce vale da un sesto a un quarto in più rispetto a una donna che non lo fa»¹⁷⁸. Le schiave non potevano rifiutare la scelta del padrone del partner con cui accoppiarsi; alcuni sceglievano uomini bianchi perché i mulatti

¹⁷³ Ivi, p.68.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Ivi, p.69.

¹⁷⁶ Ivi, p.72.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Ivi, p.73.

valevano di più ed erano ritenuti più affidabili dei neri “puri”¹⁷⁹, così osservava un metodista pastore residente in Virginia nel 1835. Le donne che non si riproducevano subivano fustigazioni e quelle che lo facevano raramente venivano compensate. Questa pratica era così oppressiva che le donne esauste e denutrite non erano nella condizione di avere un parto sicuro.

Come riporta hooks, lo sfruttamento sessuale di massa delle donne schiavizzate conseguiva direttamente dalle politiche anti-donna dell’America coloniale: la donna nera era un bersaglio facile; difatti, il sessismo ha reso più brutale il destino della donna nera, rispetto all’uomo nero¹⁸⁰.

Le donne nere non erano vittime solo del sessismo degli uomini bianchi: anche nella sottocultura degli schiavi neri si formarono ruoli di genere, che erano lo specchio dell’America bianca coloniale. La donna cucinava per la famiglia, puliva e si prendeva cura dei malati e dei bambini; ruoli che per gli schiavi maschi era inconcepibile ricoprire, in quanto considerati compiti femminili¹⁸¹. Gli uomini neri schiavizzati non erano completamente accettati e riconosciuti come figure di autorità patriarcali, bensì le schiave nere accordarono loro uno status più elevato, adattandosi ai ruoli di genere che venivano trasmessi negli insegnamenti religiosi. Infatti, le schiave credevano che fosse naturale sottomettersi agli uomini: tra gli schiavi rimaneva valida questa legge. Questo fu notato da Frances Butler Leigh (la figlia della schiava Fanny Kemble) nelle Sea Islands in Georgia¹⁸². Come dimostrazione del fatto che lo status dell’uomo nero fosse più elevato delle donne, le schiave venivano identificate dai padroni con il nome del marito (la Jane «di Scipio» o la Sue «di John»)¹⁸³. A causa della discriminazione sessista, il destino dell’uomo fu diverso da quello della donna, anche se, basandosi sulle gerarchie date dalla razza, lo status sociale di questi era lo stesso. L’unica uguaglianza che esisteva tra generi era esclusivamente nell’ambito del lavoro, ovvero, le donne e gli uomini svolgevano gli stessi compiti; tuttavia, solo gli uomini potevano ottenere una posizione di comando¹⁸⁴.

Negli studi sulla schiavitù e l’impatto di questa sui ruoli di genere, si è ritenuto che, all’interno dello spazio domestico, la donna fosse più importante dell’uomo, disgregando così sia la mascolinità di questo, sia la struttura familiare¹⁸⁵. Ancora una volta, l’autoritaria donna nera è la colpevole. Il concetto di “demascolinizzazione” portato avanti dagli uomini bianchi, però, non ha nessun fondamento, in quanto non ci sono testimonianze che indicano che la donna nera potesse assumere un ruolo dominante¹⁸⁶.

¹⁷⁹ Ivi, p.79 e ss.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Ivi, p.81 e ss.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

Si nota una certa discrepanza in quanto, il ruolo dominante delle donne non ha portato gli studiosi a teorizzare maschilità inefficace, applicando tale concetto ai bianchi; anzi il secolo preso come riferimento, il XIX secolo, viene considerato, solitamente, come il periodo della storia americana in cui il patriarcato era il caposaldo della famiglia americana. Nonostante ciò, la retorica indicava la donna come figura di controllo sulla sfera domestica, anche se era il marito a controllare la famiglia dal punto di vista giuridico. Inoltre, la maternità era considerata l'opportunità per accrescere il "potere domestico", ma l'autorità rimaneva comunque patriarcale¹⁸⁷. Dunque, è ragionevole supporre che non rappresentava una minaccia il fatto che le donne nere avevano un ruolo dominante nella sfera domestica degli schiavi, dato che non era stato così per le donne bianche del XIX secolo (secondo gli studiosi)¹⁸⁸. Hooks spiega che l'idea degli storici secondo la quale l'impossibilità degli uomini neri di sostenere continuamente la famiglia portasse alla loro demascolinizzazione, si basa su un'analisi incompleta. Il lavoro delle donne nere, a volte, prevaleva su quello degli uomini neri, talmente era pervasiva l'enfasi sulla casa e sulla famiglia come appartenenti alla sfera femminile; inoltre, anche se gli uomini neri erano abili lavoratori e capaci di provvedere alla famiglia, erano i bianchi che raccoglievano i frutti del loro lavoro¹⁸⁹. Quindi piuttosto che avere dubbi sulla loro capacità di mantenere la famiglia dopo aver lavorato così tante ore, gli uomini neri provavano risentimento poiché la schiavitù non permetteva loro di prendersi cura del benessere economico della famiglia. Di conseguenza, la frustrazione causata dal convincimento di dover assumere questo ruolo e l'impossibilità di farlo, non va scambiata per demascolinizzazione¹⁹⁰.

L'accettazione dei ruoli patriarcali portò la donna nera ad essere ritenuta debole, incapace di svolgere compiti faticosi e adatta a rimanere a casa per prendersi cura dei bambini e a obbedire al marito; per questo aveva bisogno della protezione dall'uomo. Come scrisse Anne Scott: *«la donna dipendeva dalla protezione maschile e per assicurarsi questa, era dotata della capacità di lanciare un incantesimo magico su ogni uomo nelle vicinanze. Per natura era portata al sacrificio, a soffrire in silenzio, e aveva anche la capacità di frenare la depravazione e immoralità dell'uomo»*¹⁹¹.

Le donne nere in schiavitù subirono un impatto molto forte anche a causa del «culto della vera femminilità». Esse non volevano svolgere lavori per uomini, quindi non erano orgogliose di dover lavorare a fianco ad essi. Addirittura, quando iniziarono ad assimilare i valori dell'America bianca, secondo i quali era umiliante per una donna lavorare la terra, alcune iniziarono a rifiutarsi di farlo. Esse volevano essere trattate con lo stesso riguardo delle donne bianche: gli uomini bianchi mantenevano le donne bianche; quindi, anche le schiave nere dovevano essere mantenute dai mariti.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

Tale era il desiderio di apparire femminili, che le donne preferivano indossare vestiti per lavorare¹⁹². Le donne erano risentite per il fatto di non essere considerate donne dalla cultura dominante: le qualità associate alla condizione femminile che loro cercavano di ottenere erano minate dalle loro condizioni di vita. Infatti, quando divennero libere, le donne nere smisero di lavorare e decisero di dedicarsi alla famiglia. Questo spiega il fatto che le donne nere non sostenevano l'uguaglianza di genere e che l'indipendenza dalla protezione e supporto economico maschile non comportò la «creazione di una coscienza femminista»¹⁹³.

Anzi, hooks esprime perfettamente il concetto secondo il quale, abbracciando completamente il ruolo femminile definito dal patriarcato, le donne nere schiavizzate contribuirono a sostenere lo stesso sistema responsabile della loro oppressione; divennero, quindi, vittime e complici dei crimini commessi contro le donne¹⁹⁴.

3. Il ruolo delle donne bianche nell'America coloniale

Per mantenere la purezza razziale i bianchi usavano la segregazione, ma poiché non potevano perdere il prestigio che avere servitù concedeva, decisero di permettere almeno agli uomini neri di lavorare nelle loro case. Tuttavia, i bianchi proiettarono le loro ansie sessuali sui neri; infatti, la legge che era stata introdotta nel 1903 per punire lo stupro e il tentativo di stupro con la pena di morte, che sarebbe stata applicata esclusivamente agli uomini neri senza «logica e prova»¹⁹⁵. Viene citato il caso della signora Cromer che, avendo scelto come amante uno dei suoi domestici, pur sapendo che, se la relazione fosse venuta allo scoperto, entrambi sarebbero stati in grave pericolo, rovinò il destino del suo amante¹⁹⁶. Alle donne bianche non era permesso di avere rapporti con uomini neri, a differenza degli uomini bianchi che potevano vivere con le concubine; se le donne fossero state scoperte in una relazione con uomo nero sarebbero state ostracizzate dalla società, poiché esse erano membri subordinati della razza dominante (le donne bianche si trovavano sotto gli uomini bianchi e neri, e sopra le donne nere¹⁹⁷). Così riportava lo storico australiano Jack McCulloch nel suo saggio “*Black Peril, White Virtue*”. E difatti, la signora Cromer per salvarsi, accusò il suo amante di stupro determinando la sua condanna¹⁹⁸. In quegli anni si sviluppò la paura del “Pericolo Nero”: gli uomini bianchi erano convinti che gli uomini neri nutrissero una voglia incontrollabile di violentare le donne

¹⁹² Ivi, p.86 e ss.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure: femminismo e supremazia bianca*, Tlon, 2022, p.114 e ss.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Ivi, p.101.

¹⁹⁸ Ivi, p.114 e ss.

bianche e, con la scusa di provvedere alla loro protezione, solo in Rhodesia meridionale nel XX secolo giustiziarono venti uomini neri e ne condannarono altri a centinaia di anni di lavori forzati¹⁹⁹.

Come Hamad nota, la maggior parte degli uomini era certamente innocente. Addirittura, questa paura fu definita dagli storici come una sorta di psicopatologia, tanto era sproporzionata rispetto alla minaccia reale²⁰⁰. Purtroppo, la paura del pericolo nero era così profonda che un uomo nero di nome Kuchi fu condannato a dieci anni di lavori forzati poiché aveva colpito accidentalmente la ruota della bicicletta di una donna, la quale aveva creduto che l'uomo volesse violentarla.

Un altro episodio degno di nota fu quello della signora Falconer, la quale testimoniò di essere stata gettata a terra e aggredita da un uomo nero. Il carnefice fu identificato in un uomo che si trovava a passare alla stazione di polizia, sfortunatamente nello stesso momento in cui miss Falconer stava raccontando l'accaduto. Condannato a morte, l'uomo riuscì a salvarsi solo perché un testimone riportò che quella sera era stato un babbuino scappato dallo zoo a spingere la signora a terra e l'uomo che ella aveva visto dietro di lei era il custode Shikube. La donna, essendo nubile e molto stimata per la sua castità, entrò nelle grazie della giuria che la perdonò per l'incapacità di distinguere tra un uomo e un babbuino²⁰¹. Come si può notare, far parte della servitù domestica poteva essere causa di elevati pericoli.

Bisogna specificare che il panico morale era orientato a proteggere la virtù e l'innocenza delle donne bianche, qualità che dipendevano dalla loro castità morale e dalla dipendenza finanziaria dagli uomini²⁰². Difatti le donne bianche, come la signora Cromer e la signora Falconer, furono credute grazie alle loro "virtù". Anzi, nel caso della signora Cromer, la giuria, interessata maggiormente a non far emergere lo scandalo e a ribadire la propria autorità, piuttosto che la giustizia, decise di non commutare la sentenza dell'uomo nero (da pena capitale ad ergastolo) perché aveva "osato" andare a letto con la donna, nonostante fosse venuto allo scoperto che la signora Cromer aveva consapevolmente deciso di tradire il marito²⁰³.

Hamad riporta anche altri episodi di tre donne, i cui casi di stupro furono invece recepiti con disdegno, poiché una delle vittime era madre sola e non sposata, un'altra nubile e ubriaca e una terza era una vedova. Queste donne furono umiliate dalla corte, allontanate dalla società, in quanto ritenute colpevoli di ciò che avevano subito. La realtà dei fatti era che, poiché indipendenti sessualmente e da un'influenza maschile, dunque indegne, non rientravano nella classe "protetta". Da ciò emerge come

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ivi*, p.118.

²⁰³ *Ibidem*.

il Pericolo Nero avesse le sue fondamenta nel «*controllo delle donne bianche e la sottomissione della popolazione nera*»²⁰⁴.

La Rhodesia non fu l'unica colonia a vietare le relazioni sessuali tra donne bianche e uomini neri: in Nordamerica le leggi anti-miscegenazione risalgono al 1691. Anche negli Stati Uniti era diffusa l'ossessione del Pericolo Nero: la punizione per il tentato stupro o per l'aggressione a una donna bianca consisteva nella castrazione e, nel Sud del XIX secolo, era prevista la pena di morte per il delitto di stupro²⁰⁵. Gli uomini bianchi facevano di tutto per evitare che le "loro" donne avessero relazioni con gli uomini neri, mentre loro continuavano ad avere rapporti con le donne nere (con la scusa di creare così più manodopera); in verità, la causa della loro frustrazione era l'invasione e la violazione da parte dell'uomo nero della "loro proprietà", ovvero la sessualità delle donne. I coloni bianchi non sopportavano la possibilità che una donna potesse essere indipendente da loro; perciò, crearono una società che rese per le donne irraggiungibile la libertà; da ciò deriva anche la denigrazione verso il *sex work*, giudicato immorale perché permetteva una certa indipendenza alle donne bianche²⁰⁶. In una simile società le donne valevano in base alle loro virtù, era fuori da ogni ragione che volessero avere rapporti con uomini neri e se ciò accadeva significava che fossero scese «al grado più basso di prostituzione»²⁰⁷. Secondo una lettera anonima destinata all'editore della Carolina del Sud del "the Rosebud", del 1832, «*non c'è nulla che una donna bianca possa avere più prezioso della virtù*»²⁰⁸. Questa stessa convinzione fu utilizzata dalle donne bianche, ancora una volta allo scopo di riaffermare le gerarchie di razza, classe e religione²⁰⁹. Il Pericolo Nero fu usato a vantaggio delle donne. Per certi versi, le donne si comportarono allo stesso modo degli uomini bianchi, macchiandosi degli stessi crimini. In Rhodesia meridionale, per esempio, le donne crearono alcune associazioni per sfidare il sistema patriarcale maschile, quali la Rhodesian's Women League oppure la Federation Of Women's Institute²¹⁰.

Tuttavia, continuarono a mantenere e sostenere la purezza della gerarchia razziale, sostenendo leggi atte a limitare i rapporti tra gli uomini bianchi e le donne nere, che avrebbero minacciato la superiorità bianca. Una parte delle donne che viveva nelle colonie sostenne una petizione per impedire la commutazione della pena agli uomini neri (da pena di morte a ergastolo). Questi gruppi di donne, riporta Hamad, volevano eliminare qualsiasi relazione tra uomini bianchi e donne nere, anche se consensuale e anche se il *sex work* era il mezzo attraverso il quale le donne nere avevano modo di

²⁰⁴ Ivi, p.118.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ Ivi, p.120.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Ivi, p.193 e ss.

²¹⁰ *Ibidem*.

sopravvivere in quella società. Perciò, le donne bianche si mobilitarono per mantenere questo sistema di disuguaglianze che conferiva loro uno status migliore, piuttosto che battersi per eliminare ingiuste persecuzioni contro gli uomini neri e le *sex workers*²¹¹.

In aggiunta, le donne bianche non erano lontane dalla realtà della schiavitù come si soleva credere: le testimonianze degli schiavi riportate da Stephanie Jones-Roger in *“They were her property”* mostravano come le donne bianche non erano affatto padrone benevoli. A dire il vero, emerge una sorta di parallelismo tra uomini e donne bianchi: come gli uomini bianchi non desideravano che gli uomini neri violassero le loro proprietà (le donne), così le donne bianche facevano di tutto affinché non venissero sottratte loro le proprietà che possedevano, ovvero gli schiavi.

Per comprendere meglio va considerato che le donne bianche venivano educate sin da piccole a ricoprire il ruolo di padrone e si insegnava loro, addirittura, che se ci fosse stata una donna nera che doveva partorire, alle padrone sarebbe stato permesso di reclamare il figlio come futuro servo. Se ai figli maschi venivano lasciate in eredità le proprietà terriere, alle figlie venivano lasciate le proprietà umane²¹². Le donne erano molto “attaccate” a queste proprietà: prima di scambiare le promesse di matrimonio venivano redatti contratti che assicuravano alle mogli un proprio esclusivo schiavo; addirittura, Jones-Roger riporta casi in cui le donne erano solite recarsi in tribunale, con lo scopo di far valere i diritti di proprietà che le stesse vantavano sugli schiavi, citando in giudizio i mariti per il mancato rispetto del contratto. Esse erano protagoniste nell’applicare la disciplina agli schiavi; infatti, in molte case erano loro a provvedere alle punizioni. Una testimonianza raccolta da Jones-Roger riporta le parole di George C. King di Lexington che vide la padrona frustare la «*mamma fino a renderla un pezzo di carne cruda*»²¹³.

Le donne bianche non erano formalmente equiparate ai padroni; tuttavia, ad esse venne attribuito il nome di “*mistress*”, utilizzato per indicare l’equivalente femminile del padrone. Per quanto ciò fosse ostacolato da convenzioni sociali, le donne si servirono di tutti i mezzi per superare la loro posizione subordinata e sfruttarne i vantaggi. Nel caso di uno schiavo fuggito, la ‘padrona’ diffondeva la notizia per “riaverlo”, in quanto «*la schiavitù e la proprietà umana rappresentavano elementi centrali della loro identità*»²¹⁴.

Nonostante le restrizioni poste alla loro sessualità, le donne bianche intraprendevano relazioni con gli uomini neri e anch’esse commisero atti di violenza sessuale su di loro. Pur avvertendo che è difficile stabilire se questi rapporti fossero consensuali o meno, dato lo squilibrio di potere, Hamad

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

specifica che i casi di violenza erano reali. «Ogni uomo di colore di bell'aspetto con cui sono riuscito entrare in confidenza mi ha raccontato di almeno un caso in cui è stato costretto dalla sua padrona ad avere rapporti sessuali»²¹⁵, scrisse Captain Richard J. Hinton a un comandante militare abolizionista dell'epoca della guerra civile. Le donne bianche erano consapevoli di come le schiave fossero soggette al padrone e usarono volontariamente il loro stesso potere contro le vittime, favorendo il medesimo sistema che le opprimeva²¹⁶.

Le donne bianche hanno continuato ad usare la figura della damigella in pericolo per mantenere le donne nere nella gabbia della subordinazione²¹⁷.

3.1 Il periodo delle suffragette e gli anni Venti

Ciò emerge anche durante la lotta femminile per il suffragio. Difatti, come citato nel primo capitolo, le femministe bianche della prima ondata emarginarono le donne nere. Le femministe della prima ondata erano suprematiste bianche e in realtà fino ad oggi mantengono questa dottrina, come Hamad illustra.

Elizabeth Cady Stanton, durante la conferenza di Seneca Falls del 1948, contestò il fatto che i diritti delle donne fossero stati negati, in quanto il diritto di voto era stato concesso a «uomini più ignoranti e degradati, dai nativi agli stranieri»²¹⁸; chiese cosa dovessero ancora patire le loro figlie se ora il voto era stato concesso ai “degradati” uomini neri. Eppure, Stanton aveva lavorato al fianco di Frederick Douglass; ma difatti ciò non le impedì di riferirsi agli uomini neri con «sambo»; termine dispregiativo per denotare «una persona di discendenza mista nativa americana e africana»²¹⁹.

Se Douglass fu invitato a parlare alla conferenza del 1848, alle donne nere non fu nemmeno rivolto l'invito. Un'attivista, Sojourner Truth, fu limitata nel prendere la parola durante la seconda conferenza per i diritti delle donne. Sebbene le donne bianche ritenessero inappropriato che una donna nera parlasse sul palco in loro presenza e avessero cercato di fermarla, Truth prese la parola indirizzandosi ad un uomo bianco che aveva contestato l'idea della parità di diritti per le donne, usando l'argomento secondo il quale la donna era troppo debole per svolgere la sua quota di lavoro manuale e che era per natura fisicamente inferiore all'uomo; Truth rispose mostrando il suo braccio che portava i grandi segni del lavoro nei campi; poi continuò chiedendo se lei non fosse una donna

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ *Ibidem.*

allora, in quanto aveva sopportato le frustrate quanto un uomo, ma aveva anche partorito cinque bambini, dai quali si era dovuta separare dolorosamente poiché erano stati venduti²²⁰.

Sojourner Truth non fu l'unica a mobilitarsi per i diritti delle donne nere: Josephine St. Pierre Ruffin, accorgendosi di non poter contare sul sostegno delle donne bianche, fece un appello alle donne nere affinché si organizzassero da sole per sostenere le questioni che le riguardavano. Durante la prima National Conference of Colored Women, svoltasi a Boston nel 1898, invitò le donne nere a trarre ispirazione l'une dalle altre per parlare di temi che non riguardavano solo le donne in quanto donne, ma che erano vitali per le donne di colore, come la formazione dei loro figli, la loro preparazione agli impieghi e l'educazione morale²²¹. Tuttavia, Ruffin non si batteva solo per le donne nere, bensì credeva che le donne dovessero organizzarsi in un movimento che riguardasse tutte loro: *«il nostro movimento è diretto per il bene delle donne e degli uomini a beneficio di tutta l'umanità [...], non tracciamo alcuna linea di colore»*²²². Nonostante l'imperialismo razziale emarginasse le donne nere dai gruppi dominanti, queste rimanevano convinte della necessità di creare un'unica linea di lotta con le donne bianche; a questo proposito, Fannie Barrier Williams, rivolgendosi al World Congress Representative of Women, espose il contributo delle donne nere nella lotta per i diritti delle donne, chiarendo come fosse corposo quanto quello delle donne bianche, e si batté, anch'essa, per una solidarietà politica tra donne²²³.

I gruppi per i diritti delle donne nere e bianche non erano radicalmente diversi, ma le donne nere dovevano affrontare dei temi che le donne bianche avevano il privilegio di poter ignorare. Per esempio, le donne nere dovevano combattere per l'affermazione della loro "virtù", in quanto, come si è mostrato in precedenza, erano considerate dissolute e licenziose; inoltre, a differenza delle donne bianche, nella loro lotta era inclusa una presente attenzione verso la povertà, la cura dei disabili e la prostituzione²²⁴. Insomma, chiaramente gli obiettivi delle lotte delle donne nere erano influenzati anche da circostanze create dalla oppressione razzista: molte donne nere del Sud che lasciavano il paese erano obbligate a lavorare come prostitute, spiega hooks. In cambio di vitto, alloggio e garanzia di un lavoro, dovevano pagare una commissione, che era l'equivalente di uno stipendio di uno o due mesi, secondo quanto stabilito dal cosiddetto "*Ticket justice*" che firmavano una volta arrivate al Nord. Questo significava lavorare ovunque decidessero gli agenti, ma per la maggior parte dei casi il contratto conduceva a lavorare come cameriere in case di appuntamenti. Poiché attraverso quel salario

²²⁰ B. hooks, *Non sono io una donna: donne nere e femminismo*, Tamu Edizioni, 2023, p.245.

²²¹ Ivi, p.252 e ss.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ Ivi, p.255 e ss.

non erano in grado di mantenersi, venivano incoraggiate a diventare prostitute dai «papponi» bianchi²²⁵.

È per questo che le donne nere dovettero affrontare e creare uno strumento di tutela per la prostituzione. Nel 1897 crearono la “National League For The Protection Of Colored Women”, per aiutare le donne del Sud che si trovavano al Nord; Victoria Earle Matthews, un’altra attivista, creò la White Rose Working Girl’s Home e la Black Protection and Women’s Rights Society nella Women’s Loyal Union di New York e Brooklyn.

Anna Cooper fu una delle prime attiviste a spingere le donne nere a parlare delle proprie esperienze in modo da rendere l’opinione pubblica consapevole di come le loro condizioni fossero influenzate dal razzismo e dal sessismo. Nel 1892, in una delle prime elaborazioni femministe sullo status sociale delle donne nere, Cooper premeva affinché le donne nere smettessero di essere in una posizione passiva e subordinata nei confronti degli uomini neri, e criticò quest’ultimi in quanto erano convinti che un loro coinvolgimento nelle lotte a favore dei diritti delle donne avrebbe indebolito la lotta al razzismo²²⁶.

Mary Church Terrell, invece, si rivolse nel 1912 alla National American Woman Suffragette Association promuovendo il suffragio femminile, ma successivamente lei e alcune donne nere capirono che il suffragio non le avrebbe aiutate, in quanto ciò rappresentava solo un altro strumento creato dai bianchi per continuare la supremazia bianca. Infatti, nonostante il diritto di voto, le donne nere continuavano a subire atti di emarginazione e di denigrazione dalle donne bianche: le suffragiste bianche del Sud sostenevano apertamente che attraverso il suffragio femminile avrebbero rafforzato l’imperialismo razziale bianco e, d’altra parte, quelle del Nord esclusero le donne nere dai cortei per non offendere le suffragiste del Sud. Ancora una volta, per raggiungere il suffragio le donne bianche, in sostegno della supremazia, compromisero i principi femministi e gli ideali di empatia e solidarietà e permisero al sistema patriarcale di usare i loro voti per «*rafforzare la preesistente struttura politica anti-donna*»²²⁷. Infatti, come afferma hooks, la maggioranza delle donne bianche votarono seguendo l’indicazione dei loro mariti, padri e fratelli, invece di servirsi del voto per sostenere le questioni che riguardavano le donne. La conquista del suffragio vide la vittoria di principi razzisti piuttosto che di quelli femministi²²⁸.

Addirittura, nel 1913 furono mostrate immagini di una parata femminista in cui alcune donne indossavano un mantello e un cappello a punta, somigliante alla divisa del *Ku klux klan*. Le donne bianche conoscevano bene il clan, a cui chiedevano di accedere per ottenere il diritto di ereditare delle

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Ivi, p.263.

²²⁸ *Ibidem*.

proprietà e di essere legalmente protette dalla violenza domestica; descrivendo ciò, Linda Gordon coniò anche il termine di «femminismo bigotto»²²⁹. Nel 1923 il leader nazionale Hiram Evans formò il *Women ku klux klan*.

Ma non solo; come ricorda Elizabeth Gillespie Mcrae in “*Mothers of massive resistance*” le donne bianche lottarono fermamente contro l’eliminazione della segregazione scolastica a metà del XX secolo: la desegregazione, secondo il loro punto di vista, avrebbe minacciato l’integrità della società bianca²³⁰.

Le donne bianche, inoltre, alimentavano la paura di una possibile riproduzione tra bianchi e neri, che sarebbe potuta accadere se questi avessero iniziato a socializzare già nella scuola; non a caso furono le prime ad accogliere la teoria dell’eugenetica, conosciuta anche come razzismo scientifico²³¹. Questo movimento del XIX portò persino a pensare che anche solo stando vicino alla balia nera le persone avrebbero ereditato da lei le sue caratteristiche negative. Per questo, nell’impartire punizioni corporali, si iniziò a costringere le donne a sdraiarsi prone sul terreno, scavando una buca per la pancia e a frustrarle, in quanto convinti che ciò avrebbe impedito la formazione di un effettivo danno fisico al feto, avrebbe impresso un ricordo duraturo nella mente del futuro schiavo e l’avrebbe reso meno propenso a opporsi alla sua condizione²³². Gli eugenisti erano ossessionati dal raggiungimento della perfezione evolutiva e ciò era ottenuta solo tenendo sotto controllo la riproduzione delle donne indesiderabili, ovvero delle donne di colore, delle donne bianche con disabilità, dei poveri, dei malati, delle persone queer e non binarie. Il movimento, come sottolinea Hamad, rivela che la supremazia bianca è un progetto che da sempre racchiude queste oppressioni.

4. Tra apartheid e nuovi stereotipi: continua la svalutazione della donna nera

Durante quegli anni furono usati nuovi strumenti per svalutare le donne nere. Sappiamo che sin dall’inizio del colonialismo le donne nere hanno subito un processo di ipersessualizzazione e abuso da parte degli uomini bianchi, che hanno strappato la loro innocenza, ignorato la loro autonomia personale, violato i loro corpi e hanno persino incolpato le stesse donne nere della loro feticizzazione²³³. Durante la schiavitù i bianchi utilizzarono l’immagine di *Jezebel* per raggiungere tali obiettivi, ma questa non fu l’unica figura che usarono per disumanizzare le donne nere²³⁴. Poiché usata come uno degli strumenti di rafforzamento della supremazia bianca, i bianchi

²²⁹ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p. 199 e ss.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ L’eugenetica è una disciplina che si prefigge di favorire e sviluppare le qualità innate di una razza, giovandosi delle leggi dell’ereditarietà genetica. Cfr. Treccani.

²³² *Ibidem*.

²³³ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p. 51.

²³⁴ *Ivi*, p. 81.

crearono altri stereotipi durante il periodo dell'abolizionismo, quando si sentirono minacciati dalle persone nere ora affrancate. Inoltre, lo stupro era considerato reato, e quindi *Jezebel*, utilizzata per sottomettere le donne di colore insieme alle loro terre, non era più sufficiente²³⁵. Semmai questa aveva aperto la strada ad altri stereotipi per svalutare la femminilità nera e a pratiche oppressive che avevano istituzionalizzato lo sfruttamento sessuale delle donne nere. Gli uomini bianchi volevano demolire qualsiasi «senso di fiducia e di rispetto che si stava sviluppando nella comunità femminile nera»²³⁶.

Come approfondisce Gerda Lerner in “*Black Women in White America*”, i bianchi elaborarono un sistema di supporto e di miti dal quale risultò l'immagine di una donna nera perversa, indegna, dissoluta, che aveva un diverso livello di sessualità rispetto alle donne bianche. Addirittura, viene trasformata nella personificazione della libertà sessuale: nasce così il mito della donna nera insaziabile, la quale non poteva che essere considerata una sgualdrina. Per questo aggredirla non era considerato riprovevole e non era osteggiato da sanzioni²³⁷.

Oltre a ciò, i bianchi costruirono un sistema di limiti: furono emanate leggi contro il matrimonio misto, furono negati i titoli di “*miss*” e “*mrs.*”, furono creati tabù riguardo qualsiasi rispettabile incontro sociale tra donne nere e uomini bianchi²³⁸. Con ciò, Lerner vuole sottolineare che gli uomini bianchi fecero di tutto per non cambiare lo status delle donne nere. La sistematica svalutazione delle donne nere, ribadisce hooks, era un metodo calcolato di controllo sociale, non era solo la conseguenza del razzismo.

Gli uomini bianchi si sentirono minacciati quando, durante la Ricostruzione²³⁹, le persone nere dimostrarono di poter eccellere in qualsiasi campo, sembrarono integrarsi nella società americana e sfidarono così le nozioni razziste sull'intrinseca inferiorità della razza di pelle scura. Per limitare tutto ciò gli uomini bianchi crearono un nuovo sistema sociale basato sull'*apartheid*. Questo periodo viene chiamato anche Jim Crow o “gli anni dei separati ma uguali”: le persone nere erano libere, ma comunque separate dai bianchi attraverso tabù sociali e leggi²⁴⁰. I matrimoni misti rappresentavano la più grande minaccia alla solidarietà razziale bianca e, infatti, in molti Stati furono vietati. Tuttavia, ciò non impedì ai bianchi e ai neri di unirsi, molti uomini neri affrancati si sposarono con bianche, e uomini bianchi sposarono loro ex schiave nere. Dunque, gli uomini bianchi ricorsero alla guerra psicologica: aggiunsero al mito della donna nera perversa, quello dello stupratore nero. Nessuno dei

²³⁵ B. hooks, *Non sono io una donna: donne nere e femminismo*, Tamu Edizioni, 2023, p.101 e ss.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ La ricostruzione è il periodo che si estende dal 1865 e il 1877, in cui gli uomini liberati dalla schiavitù hanno lottato per l'ottenimento di maggior diritti e l'integrazione nella società americana. Questo periodo ha visto l'introduzione di riforme significative, tuttavia è terminato con l'introduzione delle leggi Jim Crow. cfr. E. Foner, *Rights and the Constitution in Black Life during the Civil War and Reconstruction*, in «The Journal of American History», vol. 74, no. 3, 1987, pp. 863–83. <https://doi.org/10.2307/1902157>.

²⁴⁰ *Ibidem*.

due era basato su fatti reali, precisa hooks²⁴¹. Non fu registrato un gran numero di uomini neri che stuprarono donne bianche; anzi, secondo lo studio sull'unione interraziale di Joseph Washington, questi desideravano ricorrere al matrimonio con donne bianche; comunque, le persone bianche agivano non perché i fatti fossero veri, ma perché volevano impedire il matrimonio misto. Essi ricorrevano a linciaggi e a castrazioni, diffondendo la paura dello stupro nero, per far in modo che le donne bianche non si avvicinassero agli uomini neri. E poi, per disincentivare qualsiasi uomo bianco a voler sposare una donna nera, utilizzarono il mito secondo cui tutte le donne nere sono infedeli; per di più, gli uomini che decidevano di procedere al matrimonio venivano ostracizzati. L'unico motivo per cui era tollerata una relazione tra un uomo bianco e una donna nera in schiavitù era perché questa si trattava di casi in numero limitato²⁴². Dopo l'affrancamento non fu più così.

Abolita la schiavitù, gli uomini bianchi decisero che nessuna donna nera sarebbe stata mai una signora, a prescindere dal suo status sociale. Pertanto, essi alimentarono e istituzionalizzarono lo sfruttamento sessuale delle donne nere. Avendo pervaso l'opinione pubblica con lo stereotipo della donna nera insaziabile, gli uomini vennero incoraggiati a credere di aver qualche diritto di accedere ai loro corpi. Tale era il desiderio sessuale degli uomini bianchi che furono create molte case di appuntamenti per rispondere alla loro richiesta²⁴³. Alla fine del XX secolo, l'integrazione razziale aveva permesso più libertà per i matrimoni misti; tuttavia, il numero di matrimoni tra uomini bianchi e donne nere era molto inferiore rispetto al numero di matrimoni di uomini neri e donne bianche. Ciò dipese dal fatto che l'immagine dell'uomo nero cambiò agli occhi dell'opinione pubblica, ma non quella delle donne nere. Poiché, negli anni Settanta, il mito dello stupratore nero non pervadeva più il sentire comune, i bianchi continuarono a promuovere gli stereotipi sulle donne nere con lo scopo di svalutarne la femminilità²⁴⁴.

Lo fecero creando, dopo lo stereotipo della schiava ipersessualizzata, altre figure stereotipiche. Durante il periodo di Jim Crow si diffusero i *minstrel show*, che rappresentavano le persone nere con caricature grottesche e razziste, come corpi imponenti, rumorosi, maldestri, con bocche rosse, e che avevano l'intenzione di condizionare le ambizioni della popolazione nera²⁴⁵. Le donne venivano rappresentate con le figure di “Mammy” ottusamente altruiste o “Sapphire” eviranti.

Le prime sono donne asessuate che mettono sempre al primo posto i loro padroni bianchi, i loro figli; esse commenta Hamad, venivano utilizzate per neutralizzare le donne nere e dipingerle

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Ivi, p.106.

²⁴⁴ Ivi, p.107.

²⁴⁵ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.81.

come prive di iniziativa e sempre obbedienti. Inoltre, non si adiravano mai. Al contrario, la “*sapphire*” è una donna irrazionale, verbalmente violenta con tutti: uomini neri e bianchi e donne bianche.

Lo stereotipo della *Sapphire*, poiché ne forniva una perfetta rappresentazione, prende il nome dalla “zia *Sapphire*”, un personaggio che emerse negli anni Venti nel programma radiofonico *Amos ‘n’ Andy*. Il principale bersaglio della donna era il marito, ma ella dirigeva la sua ira sia contro le donne nere virilizzate sia contro gli uomini neri femminilizzati dalla rabbia delle mogli. L’annullamento della differenza di genere (realizzato con la virilizzazione della donna nera) in funzione razzista ha lo scopo di riaffermare il binomio bianco minacciato dall’abolizionismo²⁴⁶.

Dunque, a causa di queste rappresentazioni, le donne nere venivano inscatolate in due opzioni: potevano essere solamente o *mammy* o *sapphire*; quindi, o essere brave donne nere ubbidienti, o donne arrabbiate, che dovevano essere punite. Ancora oggi lo stereotipo dell’*Angry black woman*, la donna sempre arrabbiata, perseguita le donne nere e nega la gran parte delle esperienze emotive. La rabbia sarebbe una normale reazione al loro maltrattamento continuo, ma caratterizzando tutte le donne nere come intrinsecamente arrabbiate gli uomini bianchi stabiliscono che la loro rabbia non deve essere interpretata come una loro risposta a un’aggressione, bensì un atto intrinseco della loro natura. Questo è un esempio di manipolazione psicologica: la responsabilità viene ancora una volta scaricata sulle donne nere²⁴⁷.

Hamad riporta l’esperienza di Danai*, una delle tante donne incapsulate nella paura di cadere negli stereotipi. Danai*, trentenne immigrata dallo Zimbabwe in Australia, cerca talmente tanto di non cadere negli stereotipi che ha paura di stare da sola negli spazi di lavoro. Le esperienze di lavoro l’hanno portata a sminuirsi e, nonostante i maltrattamenti, raramente si lamenta: non lo fa nemmeno quando vede ricevere promozioni persone che aveva formato lei.

Un giorno, avendo dimenticato di restituire una penna a un collega, venne aggredita da questo e paragonata a tutte le donne nere, che, secondo il collega, come lei non erano culturalmente abituate a restituire ciò che prendevano in prestito. Danai riporta di essere sempre stata paragonata a donne nere, e addirittura per due anni venne chiamata con il nome di una ex collega, solo perché «*entrambe parlavano ad alta voce*». O almeno questa fu la risposta che ricevette quando ne chiese la ragione. Ciò non corrispondeva ai fatti, in quanto ella era una persona calma e pacata che, consapevole del colore della propria pelle, si muoveva con estrema cautela quando doveva relazionarsi con i bianchi. Addirittura, evitava di relazionarsi con le donne bianche.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

A causa del razzismo subito, dopo il congedo di maternità, per paura delle continue degradazioni, Danai diede le dimissioni dal lavoro; e per non perpetuare il legame stereotipico con le persone di colore e l'assistenza sociale, non chiese nemmeno il sussidio di disoccupazione²⁴⁸.

4.1 Manipolazione e svalutazione: la responsabilità della damigella bianca e delle lacrime bianche

L'ipersessualizzazione e la svalutazione della donna nera sono stati strumenti di sottomissione usati sin dal colonialismo; fino ad oggi, sono stati usati anche stereotipi per intrappolare le donne in binari restrittivi delle loro personalità. Le donne bianche sono responsabili di aver mantenuto quest'ordine sociale, rafforzando gli stereotipi delle donne nere attraverso lo status di damigella e attraverso le loro lacrime.

Già all'epoca delle suffragette ci fu una poetessa che sfidò le donne bianche e le mise davanti alle loro responsabilità. Ella già all'epoca parlava di damigella bianca.

Frances Ellen Watkins Harper, poetessa, giornalista e scrittrice, fu una delle prime a criticare il comportamento delle suffragette. Nel 1866, durante l'undicesima National Women's rights convention, mise le donne bianche davanti alla responsabilità dei loro torti. Harper paragonò il trattamento che i bianchi indirizzavano verso i neri a quelli delle donne bianche nei confronti delle donne nere. Criticò le donne bianche in quanto parlavano di diritti, mentre Harper parlava di torti²⁴⁹; affermò, inoltre, che dare il voto alle donne non avrebbe risolto tutte le problematiche della società e che le donne bianche non «sono gocce di rugiada cadute dal cielo»²⁵⁰. Con ciò, Harper intendeva dire che pur con il diritto di voto, le donne nere rimanevano escluse dalla società e poiché le bianche si occupavano solo dei problemi che credevano coinvolgessero tutte le donne, molte problematiche, come detto in precedenza, non venivano affrontate. Inoltre, non è corretto pensare che le donne bianche siano innocenti e pure, in quanto hanno una grande responsabilità nelle oppressioni contro le donne nere. Ad esempio, nel Nord, al tentativo delle donne nere di salire sul tram, le donne bianche si allontanavano. Quando il conducente si rifiutava di andare avanti con la corsa, solo perché era salita una donna nera, le donne bianche facevano come il conduttore chiedeva, scendevano dal tram²⁵¹.

Harper continuò, sollecitando le donne bianche ad abbandonare il loro egoismo. Rimproverò loro di non essersi mai veramente alleate alle donne nere e di aver sempre usato la loro posizione privilegiata, per ottenere dei vantaggi, invece di considerarsi al pari delle donne nere e usare ciò per costruire una società più equa; di non aver mai rifiutato l'immagine di virtù di gocce di rugiada, ruolo

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.129.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

che implicava anche riparare i torti delle loro controparti maschili. Sostenendo questo sistema, le donne bianche avevano deciso di adottare anche il ruolo di damigella in pericolo²⁵².

A tal proposito, Hamad ricorda la storia di Emmett Till, un quattordicenne che trovandosi per una visita in Mississippi, nel 1955, fu accusato di aver fischiato una donna bianca, e per questo rapito, picchiato a morte e gettato nel fiume da un gruppo di uomini bianchi. Questi ultimi furono assolti da una giuria di soli bianchi. Tuttavia, nel 2018, la donna in questione ritrattò la sua testimonianza e ammise che la storia non era vera²⁵³. Il caso dimostra quanto potere abbia la “donna bianca in pericolo” e come questa sia capace di sfruttare il suo potere. Ancora oggi è così, tanto che Hamad riporta a galla il discorso di Donald Trump, fatto da Presidente nel 2015, in cui invocò la protezione delle donne per legittimare la demonizzazione dei migranti che arrivavano negli Stati Uniti, sostenendo che le donne volevano protezione, non la “carovana di migranti”²⁵⁴.

Inoltre, la damigella bianca ha avuto una rinascita nell’epoca dell’internet, grazie ai *MEME*. Le donne bianche vengono filmate continuamente mentre chiamano la polizia solamente perché vedono una persona nera, anche se sta semplicemente dormendo in un’aula studio. Un caso esemplare che viene riportato da Hamad è quello di “*BBQ Becky*”. Questa donna venne ripresa mentre era al telefono con la polizia e si lamentava dei suoi vicini, una famiglia nera che faceva un barbecue usando, a detta di Becky, una griglia vietata. Il video mostra la donna bianca infuriata e che non vuole restituire un biglietto rubato; subito dopo la stessa diventa aggressiva; ma successivamente, appena vede un poliziotto bianco, si trasforma in damigella in pericolo²⁵⁵. Appena raggiunge il poliziotto scoppia a piangere e lamenta di star subendo una molestia.

Questo incidente dimostra chiaramente la tesi di Hamad, secondo la quale le donne bianche usano il loro status per manipolare e opprimere le persone nere, per poi ricorrere al vittimismo quando vengono messe in discussione.

Come emerso già in precedenza, la storia della donna casta e pura e ora della damigella sono strumenti per avere qualche potere. Ciò non era privo di conseguenze in quanto la donna veniva infantilizzata e la sua innocenza era intrinseca, come la dipendenza dagli uomini. La caratteristica principale della damigella è l’ossessione per la verginità, in un mondo occidentale apparentemente libero²⁵⁶.

Attraverso lo status di damigella, le donne bianche venivano considerate umane, anche se con uno status subordinato. Le donne non bianche, di conseguenza erano escluse dalla femminilità: «*Solo le donne bianche erano degne di essere protette, in quanto solo loro potevano assicurare la*

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Ivi, p.134.

²⁵⁶ Ivi, p.135.

continuazione di una pura razza bianca»²⁵⁷. Le donne nere, le donne indigene e tutte le donne colonizzate, essendo stati i loro corpi liberamente violati degli uomini bianchi, non potevano possedere la caratteristica dell'innocenza. Per questo le lacrime delle donne bianche, come quelle di BBQ Becky, sono una vera e propria arma.

A supporto di questa tesi, Hamad riporta le storie di donne che hanno subito o commesso ciò che lei descrive. Ad esempio, Mary Beard, professoressa di storia a Cambridge, nel 2018 attraverso la pubblicazione di un *tweet* scatenò una grossa reazione mediatica²⁵⁸. Dopo il terremoto ad Haiti del 2010 emerse uno scandalo che vide il personale umanitario di Oxfam coinvolto nell'abuso di *sex worker*. Beard commentò al riguardo, chiedendosi quanto fosse «*difficile mantenere i valori civilizzati in una zona disastrata*», e mandando il suo rispetto a chi andava a prestare il proprio aiuto in una zona «*dove nessuno andrebbe mai*». In tal modo scatenò molte reazioni negative, soprattutto da parte di persone di colore, tra cui una collega che la accusò di aver sminuito la brutalità della colonizzazione. Beard rispose scusandosi per aver tentato di inserire delle sfumature nella discussione e non per ciò che aveva detto. Dopodiché postò un *tweet*, che ritraeva lei piangendo, dicendo di non essere “la cattiva colonialista” che si pensava fosse.

Anche Flavia Dzodan ha criticato il sentimentalismo di coloro che pur di sostenere la propria ignoranza sono disposti a svilirsi. Anais Duong-Pedica ha descritto l'esibizionismo di Beard come una «*mossa tipica di una donna bianca che vuole dimostrare la propria innocenza*»²⁵⁹. Tuttavia, ci sono state persone che hanno offerto soccorso alla damigella, come per esempio le giornaliste femministe bianche, che hanno addirittura definito i commenti a Beard come bullismo.

Le lacrime di Beard non sono state date da un momento di debolezza, bensì erano un promemoria del suo potere: non è casuale il fatto che tra tutti i *troll* sessisti che essa ha ricevuto, questa è l'unica volta con cui ha risposto in pubblico piangendo. L'ipocrisia di Beard si mostra nel fatto che essa ha scritto un libro-manifesto, “*Women and Power*”, su come le donne vengono escluse dal potere; eppure, essa contribuisce a mettere a tacere le donne non bianche e le loro preoccupazioni. Anzi, invece di assumersi la responsabilità delle proprie azioni, ha usato le sue lacrime per far sembrare le donne di colore aggressive e cattive e per questo motivo farle diventare bersaglio di attacchi²⁶⁰.

Già nel 2007 un'altra autrice aveva descritto il comportamento strategico delle donne bianche e le loro lacrime; la ricercatrice Mamta Motwani Accapadi sosteneva che «*l'esperienza di genere delle donne bianche non fosse neutrale a livello razziale*» e che questa fosse influenzata dalle

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Ivi, p.144.

²⁵⁹ Ivi, p.145 e ss.

²⁶⁰ *Ibidem*.

aspettative di cosa significhi essere una donna in una società bianca²⁶¹. Quindi le donne bianche, come ci si aspetta, più si attengono al loro ruolo prestabilito di virtù e mansuetudine, più numerosi sono i privilegi che possono ottenere.

La femminilità, nota Accapadi, è subordinata nelle società patriarcali, ma il razzismo ha fatto sì che non fosse subordinata alle altre femminilità: le donne di colore sono all'ultimo gradino e subiscono sia razzismo che sessismo. La figura della damigella ha aiutato a consolidare l'innocenza delle donne bianche, dalle quali tutti accorrono nel momento in cui queste mostrano un «*disagio emotivo*», come lo chiama Hamad. Con le donne bianche innocenti e pure, le donne nere hanno dovuto ricoprire, o almeno così ha scelto la storia, il ruolo di colpevoli e aggressive.

Beard con il selfie ha dimostrato proprio ciò: si è mostrata come damigella in pericolo, cambiando anche il tono del dibattito e facendo spostare il focus su chi l'aveva fatta piangere e, quindi, sulle donne nere. Sembra impotenza ma è un gesto di potere, in quando provoca una reazione protettiva contro chiunque la faccia piangere e scatena gli stereotipi sulla rappresentazione delle donne di colore (arrabbiate e aggressive)²⁶².

Le lacrime, anche se strategiche, possono essere sincere ma ciò non rende innocenti le donne. Hamad riporta varie storie di donne di colore che hanno subito le lacrime delle donne bianche mentre cercavano di difendersi da episodi di razzismo che queste ultime avevano causato. Comportandosi in modo infantile, lamentando di essere state ferite, le donne bianche mascherano la loro manipolazione²⁶³: queste sono le parole usate da Sharyn Holmes, consulente per la diversità del Queensland, in una conversazione con Hamad riguardo l'arma delle lacrime bianche. Le donne bianche possono esprimersi attraverso tutto lo spettro di emozioni umane; invece, le donne di colore non possono mostrare tristezza o rabbia; oppure, come notato in precedenza, se mostrano rabbia vengono incasellate nello stereotipo dell'aggressività intrinseca assegnato dalla società. Sharyn ritiene che le donne bianche si posizionino seconde al comando degli uomini e a questa posizione non vogliano rinunciare; le donne di colore non vengono considerate donne, ma «come qualcosa di inferiore»²⁶⁴.

Cercando di dare un nome a questo fenomeno, Hamad ritiene che questo sia un comportamento tossico, ma è una tossicità specifica dell'essere una donna bianca piuttosto che della femminilità in generale²⁶⁵; nella società bianca di oggi, alcuni comportamenti vengono ancora associati implicitamente alla sfera della donna bianca e le loro lacrime invocano l'immagine di una femminilità che richiama non solo il suo ruolo convenzionale bensì il ruolo storico di forza

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Ivi, p.159.

²⁶⁴ Ivi, p.160.

²⁶⁵ Ivi, p.162.

colonizzatrice, ovvero il “giudice morale”²⁶⁶. Questo comportamento è strategico, quindi non può essere considerato come la mascolinità tossica, è una *performance* costruita con il solo scopo di mantenere il potere.

La femminilità bianca ripone il problema dibattuto in secondo piano e le emozioni della donna al primo, al fine di mantenere lo status quo²⁶⁷. Le lacrime delle donne bianche sono l’arma per ristabilire la supremazia bianca e impedire alle persone di colore di affermarsi e sfidare le disuguaglianze. A supporto di ciò viene evocato un episodio verificatosi nel marzo del 2019. Nel programma televisivo statunitense *The View*, Megan McCain interpreta la parte della donna bianca strategica mentre sostiene che alcuni tweet della deputata Ilan Omar sulla relazione tra Stati Uniti e Israele sono antisemiti. Ella annuncia di commuoversi e poi piange mentre commenta come ciò che Omar ha scritto sia “spaventoso”. McCain ha ricoperto il ruolo di vittima impossessandosi di una persecuzione che non era la sua e concentrandosi solo sulle presunte cattiverie di Omar, ignorando del tutto quello che aveva detto, così come il contesto politico. McCain ha recitato il ruolo tossico della damigella bianca in pericolo, che prevede di mostrare in prima persona la sofferenza, indirizzando la colpa e i vizi sulle donne di colore, per poi continuare la sua vita felice indifferente alle conseguenze della sua stessa violenza²⁶⁸.

Poiché il ruolo della donna bianca era essenziale al mantenimento della società dominata dai bianchi, era cruciale che queste donne esponessero pubblicamente le proprie emozioni²⁶⁹. Kayla Schuller sottolinea che il concetto occidentale di differenza di genere è strettamente collegato alla razza. La biopolitica è stato lo strumento attraverso il quale la supremazia bianca si è affermata e mantenuta. Il termine è molto specialistico, ma riassume il concetto secondo il quale la chiave per mantenere lo status quo è gestire un’intera popolazione piuttosto che controllare direttamente ogni individuo. Secondo questo concetto, che Schuller chiama «*politica emotiva della vita*», i soli sentimenti che contano sono quelli delle persone civilizzate, quindi, ovviamente solo dei bianchi. Perciò è fondamentale il ruolo della donna bianca in questo sistema nell’ «*esprimere i propri sentimenti in modo che le sue emozioni siano sempre al centro dell’attenzione, lasciando gli uomini bianchi liberi di pensare e di agire*». Questa storia non è recente: nel 1836 una donna bianca di nome Elisa Frazer naufragò al largo della costa dell’isola K’gari, l’attuale Queensland, e fu salvata dal popolo indigeno Batchulla. Quando tornò nella società bianca raccontò di essere stata maltrattata fino all’arrivo dei soccorritori bianchi, ma i sopravvissuti che erano con lei non confermarono la sua storia, anzi dissero di essere stati salvati da morte certa. Tuttavia, ella fu creduta e le autorità usarono la sua

²⁶⁶ Ivi, p.163. Con tale espressione l’autrice indica il modello di riferimento.

²⁶⁷ Ivi, p.166.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ Ivi, p. 170 e ss.

storia per giustificare il massacro della popolazione indigena e della loro terra. L'isola fu ribattezzata con il nome della donna: Frazer Island²⁷⁰.

Il termine biopolitica viene riportato da Hamad con lo scopo di farlo conoscere alle persone di colore e fornirlo come risposta a coloro che domandano come sia possibile che il razzismo esista se anche le persone di colore arrivano al successo. La risposta di Hamad è che *«la biopolitica crea una società che favorisce certi gruppi rispetto ad altri, rendendo accessibile il successo per alcuni e per altri irraggiungibile»*; perciò il fatto che alcune persone di colore riescano a raggiungere alte posizioni non è sintomo di un'accettazione da parte della società bianca, ma piuttosto della capacità delle persone di colore di riuscire a sopravvivere nel sistema corrotto nel quale devono essere almeno due volte più preparati dei bianchi per arrivare anche solo alla metà del loro successo²⁷¹.

Come si evince dalla storia del femminismo occidentale, questo incarna la gerarchia razziale di genere e non cerca di smantellarla ma mira a scalarla per porsi sul gradino più alto. Se una donna bianca entra in conflitto con una donna nera, la prima utilizzerà l'arma delle lacrime bianche, mettendo la donna di colore a tacere. Non solo: la bianca si porrà come portatrice della voce di tutte le donne, invocando una sorellanza inesistente.

Il patriarcato che le donne bianche pretendono di combattere è perpetuato proprio da loro, usando l'innocenza e la virtù che fanno da facciata per l'intera civiltà bianca²⁷². Le donne bianche sono responsabili perché hanno contribuito all'annientamento e alla svalutazione della donna nera: durante il colonialismo, torturandole, ritenendole responsabili degli stupri e unendosi agli uomini contro di loro.

Successivamente, quando sono nati i primi moti del femminismo, le hanno sistematicamente ignorate e hanno ignorato i loro scritti costruendo un femminismo che girasse intorno alla condizione della donna bianca e alle sue necessità, facendole passare per universali: per esempio, le donne nere liberate volevano stare a casa e accudire i figli; le donne bianche volevano liberarsi dalle mura domestiche. Soprattutto, hanno ignorato l'impatto che il razzismo e il sessismo hanno avuto sulle donne nere.

Infine, nei moti contemporanei hanno parlato per loro, spegnendone la voce e non hanno mai cercato di eliminare la rappresentazione moderna delle donne di colore, incapsulate in stereotipi. Il femminismo lotta per raggiungere la libertà anche nella rappresentazione assegnata alla figura della donna, ma non è stato fatto così per le donne di colore.

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibidem.*

È stato perpetuato uno scenario di libere/oppresse, che vedeva le bianche libere e le non bianche oppresse e quando sono state messe di fronte a episodi di razzismo le prime hanno usato le lacrime, per non assumersi la responsabilità.

CAPITOLO TERZO

LE ESPERIENZE E LE RAPPRESENTAZIONI DELLE DONNE NELLA SFERA GLOBALE

1. Premessa

Le donne nere americane non sono state le uniche vittime della rappresentazione denigrante dell'Occidente. Difatti, poiché l'Occidente descrive sé stesso e poi gli *Altri*, questo pronome comprende tutti coloro che non rientrano nella categoria moderna, colta e privilegiata dell'Occidente. Dunque, tra le donne non bianche, descritte come oppresse si trovano le donne musulmane, le donne indiane, le donne ispaniche, le donne aborigene, le donne indigene (native americane) e le donne asiatiche. Ciascuna di essa viene descritta e raffigurata attraverso una specifica narrazione. Il femminismo postcoloniale, nel comporre le critiche al femminismo occidentale, restituisce la voce alle loro protagoniste. È per questo motivo che negli anni Novanta del Novecento emergono diverse teorie femministe, fino a quel momento in fase di formazione.

Nelle critiche viene sottolineata non solo la sbagliata interpretazione di un soggetto, rendendolo piatto e privo di identità, ma anche la rappresentazione scorretta e distorta delle donne non bianche.

Esse sono da sempre categorizzate e mal rappresentate dai *media* e dalla televisione, dai testi degli scrittori e dalle teorie femministe. La responsabilità delle femministe occidentali è situata nella violenza, nel silenzio e nella polverizzazione delle loro identità attraverso una fittizia narrativa comune. Secondo le femministe bianche, tutte le altre donne nel mondo dovevano essere liberate dalla loro cultura, poiché veicolo di oppressione. Dunque, se da un lato la narrazione comune è quella disumanizzante, dall'altra la voce delle femministe, che pretendevano di creare una sorellanza universale, rinforzava la descrizione dell'Occidente.

Infine, le donne bianche hanno partecipato alla colonizzazione e oggi, continuano ad esercitare la violenza, attraverso il silenzio e il razzismo; soprattutto evitando di assumersi la responsabilità. Secondo Hamad «*la sessualità delle donne di colore viene amplificata o rimossa a seconda della sua utilità per le persone bianche*»²⁷³.

²⁷³R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.89 e ss.

2. Il ruolo delle donne bianche in epoca coloniale

Il ruolo delle donne bianche in epoca coloniale americana è noto. Tuttavia, esse ebbero ruoli attivi in tutte le aree in cui si imposero i coloni bianchi e furono le protagoniste nel rafforzamento dell'imperialismo bianco. In India le mogli bianche dei coloni furono chiamate *memsahib*. Secondo lo storico Ronald Hyam, l'idea di un loro coinvolgimento nel deterioramento dei rapporti nelle relazioni di razza dell'epoca coloniale in India è tutt'ora rilevante. Le femministe bianche hanno provato a declassare questa responsabilità, descrivendo le donne come mere pedine degli imperialisti: secondo Helen Callaway esse erano strumenti di mediazione tra colonizzatori e colonizzati, per le loro qualità innate di empatia e diplomazia²⁷⁴. Secondo alcune critiche, le donne bianche subivano i ruoli stabiliti per loro, i quali comprendevano sia il rispetto dei "confini" razziali, sia il ruolo di "guardiana della casa".

Tuttavia, verso il 1980, queste affermazioni, provenienti anche da femministe occidentali, sono state smentite, con il riconoscimento della responsabilità attribuibile alle donne dell'epoca imperialista. Difatti, per ottenere uno spazio nella sfera politica, come già fatto a danno delle donne nere, le donne bianche hanno sminuito le donne indiane, considerandole oppresse e usando come argomentazione la loro superiorità su queste. In aggiunta, le suffragette usarono l'idea della missione civilizzatrice per richiedere più spazio nella sfera pubblica. Durante l'epoca coloniale, la donna bianca era rappresentata come pura e casta e si opponeva alla donna indiana, la cui cultura era vista come scandalosa e dissoluta²⁷⁵.

Vi è un aspetto di tale cultura che fu molto criticato e addirittura bandito dai coloni britannici: il *sati*. Ciò consiste nell'atto della moglie di darsi la morte ardendo viva nel momento in cui il marito perde la vita. Tuttavia, ancora una volta, viene contestato alle femministe occidentali di raffigurare un'oppressione universale, analizzando anche questo fenomeno senza la giusta collocazione nel contesto e nella storia.

Le femministe occidentali hanno studiato e descritto l'esperienza del suicidio delle donne indiane come violenza perpetuata contro le donne. Sebbene, secondo la cultura indiana, l'atto dia lustro e valore alle donne che lo realizzano, le teoriche si sono chieste se ciò fosse la vera volontà della donna o un costrutto patriarcale²⁷⁶. L'errore delle femministe bianche, come criticato dalle autrici postcoloniali, è stata la mancanza della giusta contestualizzazione dietro la categorizzazione di questa esperienza come violenza. Sulla base del costrutto occidentale di patriarcato, il *sati* è stato

²⁷⁴ C. Daileader e al. (a cura di), *Women and Others, perspectives on race, gender, and empire*, Palgrave Macmillan, 2007, p.108. <https://www.perlego.com/book/3506369>

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ C. Cierpial, *Interpreting Sati: The Complex Relationship Between Gender and Power in India*, in «Denison Journal of Religion», Vol. 14, Article 2, 2015. <http://digitalcommons.denison.edu/religion/vol14/iss1/2>

criticato come oppressivo, mancando di prendere in considerazione cosa significhi nella cultura indiana²⁷⁷.

Nella cultura induista le donne sono considerate l'estensione dei loro mariti, a cui devono dedicare tutta la forza e l'energia. Gli uomini hanno il controllo sulle donne e ciò è dimostrato anche nella pratica del *sati*, che denota come le donne scelgano di essere mogli devote e di «*overcome death*» (superare la morte). Attraverso il suicidio, la donna sceglie di porre fine alla sua vita per accudire e per salvare l'uomo dalla morte. Le donne che scelgono il *sati* vengono venerate come dee, quelle che rimangono vedove sono escluse dalla società²⁷⁸.

La femminista radicale Mary Daly ha criticato il *sati* descrivendolo come una pratica oppressiva, notando come il trattamento che le vedove ricevono e il fatto che la religione condanni lo sposarsi dopo la morte del marito, siano dimostrazione che le donne vengono forzate e in realtà costrette alla subordinazione dalla loro società²⁷⁹.

Molte femministe hanno criticato e additato il pensiero di Daly come problematico, ritenendo che si sia soffermata nel giudizio prendendo come parametro il giusto e lo sbagliato e abbia usato una lente occidentale, invece di analizzare il tema nello specifico perimetro della sensibilità della cultura indiana e del contesto. Inoltre, Renuka Sharma e Purushottama Bilimoria ammoniscono circa la mancanza di ricerca di informazioni riguardanti la storia, la cultura e gli aspetti ritualistici di questa pratica. È importante contestualizzare il suicidio analizzandolo attraverso la religione e le pratiche: infatti, focalizzando su episodi di storia religiosa in cui le donne si sono sacrificate per gli uomini, si potrebbe concludere che il *sati* può sprigionare un potere liberatorio e, perciò, le donne sono in controllo²⁸⁰. Sharma e Bilimoria non negano la componente patriarcale dell'atto, bensì sottolineano come questo non significhi che «*patriarchy alone and unmodified is generating this violence in all its locations*» («il patriarcato da solo e nella sua forma pura, genera questa violenza in tutti i contesti in cui si manifesta»)²⁸¹.

L'errore più grave sarebbe quello di giudicare il fenomeno basandosi su una prospettiva occidentale. Anche Katherine e Lorde criticano che Daly si serva della storia e del contesto occidentale per analizzare tutti gli altri contesti in cui si trovano le donne. Il femminismo universale, riflettono le teoriche, non può usare «*the whiteness*» come se fosse il parametro standard di comparazione per le altre donne. Julie Leslie studiò il fenomeno del *sati*, spiegando come capire a fondo il fenomeno, normalizzato da molti uomini e donne, non significhi non condannarlo. Leslie critica la violenza di genere, ma non adotta un approccio universalistico; non critica né glorifica la

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ Ivi, p.5 e ss.

²⁸⁰ *Ibidem*. Dal testo originale: «*sati yields greater liberative potency*».

²⁸¹ *Ibidem*.

pratica, ma fornisce al lettore un'analisi completa compiuta con una profonda conoscenza del fenomeno, formata attraverso una lente induista. Ella analizza molti aspetti, tra cui quello *empowering* del *sati*, che può essere un mezzo per raggiungere la dignità in un mondo umiliante, reso complesso anche da problematiche profonde²⁸².

Una criticità che si riscontra nell'analizzare il *sati*, ma che ricorre anche nelle false proiezioni delle donne del terzo mondo, è il messaggio dell'uomo bianco che deve salvare la donna non bianca dall'uomo non bianco. Spivak rifiuta questo immaginario, riferendosi al *sati*, poiché i colonizzatori spesso utilizzano questo messaggio per importare la loro cultura e distruggere gli uomini "oppressori".

3. Le donne aborigene e il colonialismo

Il ruolo di colonizzatrice bianca è stato sperimentato similmente alle donne nere, anche dalle donne aborigene dell'Australia, che di fatto, come le native americane, sono considerate donne nere²⁸³. Tuttavia, come Behrendt sottolinea, oggi le persone aborigene non si trovano in una posizione simile rispetto alle persone nere in America.

Gli antropologi sessisti hanno ignorato il ruolo che le donne aborigene avevano nella società prima dell'invasione britannica del 1788. Per prima cosa, hanno supposto che esse fossero sottomesse all'uomo, semplicemente perché pensavano che avessero gli stessi ruoli che le donne avevano nella società europea. Inoltre, hanno ritenuto che i siti sacri trovati fossero opera dei soli uomini, ignorando il fatto che le donne e gli uomini avevano identità spirituali diverse e neanche informandosi con le donne del posto. Per questo, i siti tradizionali per le donne non sono stati protetti²⁸⁴.

La società a cui si riferisce Behrendt²⁸⁵ poteva essere considerata di struttura sessista nel senso che prevedeva ruoli di genere tradizionali, ma le donne avevano ruoli specifici nelle cerimonie, alle quali gli uomini non potevano partecipare, sicché erano autonome rispetto agli uomini. Le donne aborigene costituivano le maggiori fornitrici di cibo: l'80% delle provviste che venivano consumate da un gruppo erano raccolte da loro; inoltre, esse si occupavano di sanzionare le leggi infrante da altre donne e le anziane potevano avere più potere in un gruppo rispetto a un uomo anziano²⁸⁶.

Oggi le donne aborigene non hanno la stessa autonomia nelle società non tradizionali a causa della colonizzazione bianca, che impose loro lo stesso ruolo subordinato delle donne europee nella

²⁸² Ivi, p. 8.

²⁸³ L. Behrendt, *Aboriginal women and the white lies of the feminist movement: implications for aboriginal women in rights discourse*, in «the Australian feminist law journal volume 1», 1993, p.40.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ L'autrice specifica di riferirsi alla comunità aborigena dal quale proviene e non si propone di parlare per tutte.

²⁸⁶ Ivi, p.28 e ss.

società bianca occidentale. Quando i britannici arrivarono in Australia uccisero, violentarono e mutilarono le persone aborigene, anzi, la violenza sulle donne fu parte della conquista. Addirittura, Behrendt riporta che senza lo sfruttamento della sessualità e del lavoro delle donne aborigene, molti pastori bianchi non sarebbero sopravvissuti²⁸⁷.

Le donne bianche che vivevano nelle terre degli aborigeni al tempo della colonizzazione sono state fortemente responsabili per il loro sfruttamento. Esse hanno vissuto sulle spalle delle donne aborigene, rubando da esse, e non riconoscendo il loro lavoro. Nel 1909 gli aborigeni sono stati posti in alcune riserve, nelle quali venivano continuamente controllati perdendo i diritti umani, la loro cultura e persino l'accesso alla formazione scolastica. Le donne aborigene, oltre ad essere sfruttate sessualmente, persero i diritti sui loro figli per mano delle donne bianche. Nel 1919 venne istituzionalizzato dal Consiglio per la protezione degli aborigeni che i figli venissero tolti alle famiglie aborigene e usati per la schiavitù. Le donne aborigene venivano sterilizzate senza il loro consenso²⁸⁸. Secondo Melissa Lucashenko, la misoginia è la forma di oppressione dominante vissuta dalle donne aborigene²⁸⁹. Le donne bianche ebbero un ruolo fondamentale nel sottrarre i figli: Margaret Jacobs ha condotto uno studio sull'Australia e sull'Ovest degli Stati Uniti coprendo un arco temporale che si estende dal 1880 al 1940, coniando il termine di «*colonialismo materno*» per descrivere come le donne bianche si occupassero di questa pratica, essendo la maternità inclusa nella sfera femminile. Anzi, Hamad riporta le parole di Jacobs nello spiegare che la rimozione fosse un «*lavoro da donne per le donne*»²⁹⁰.

Inoltre, le bianche utilizzavano stereotipi umilianti per giustificare la “civilizzazione” della popolazione indigena e rifiutavano la norma che le voleva chiuse in casa, sostenendo che quel lavoro era necessario per far assorbire i valori civili alla popolazione. Esse crearono associazioni come la “*Women's Service Guild*”, nella quale si autoproclamarono portavoci delle madri aborigene, senza mai consultarle, continuando a ritenerle inadatte alla maternità e immorali²⁹¹. Le donne bianche ricoprivano il ruolo di Grandi Madri Bianche nonostante fossero nubili e senza figli, semplicemente perché ritenevano che in quanto donne comprendessero meglio le necessità delle donne indigene, rispetto agli uomini. Le “maternaliste” sostenevano che le donne indigene erano schiave degli uomini: l'antropologa Daisy Bates affermava, riguardo le comunità aborigene, che «*le loro leggi sono state costruite per la convenienza e il benessere degli uomini*»²⁹². La società indigena non si conformava ai ruoli e alla nozione di differenza di genere stabilita dai bianchi e per questo motivo le donne

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.181 e ss.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*.

indigene non erano degne di essere considerate femminili. Esse erano considerate sia vittime, dei loro mariti, sia carnefici, in quanto non avevano le capacità e le abilità per crescere i propri figli. Dal punto di vista della società bianca, le donne indigene non erano abbastanza oppresse dalla loro cultura, tanto era malvisto il loro modo di portare i bambini, di educarli e tutto ciò che riguardava il loro ruolo di madri, che l'unico modo per "salvare" i bambini fu ritenuto sottrarli alla madre naturale.

Jacobs riporta che tra il 1908 e il 1937 la maggior parte delle associazioni di missionarie australiane erano formate e dominate da donne bianche. La studiosa riporta anche le parole della sovrintendente dell'istruzione per "*The Office Of Indian Affairs*", Estelle Reel, secondo la quale «il bambino indiano deve essere mandato a scuola prima che le abitudini della sua comunità barbara si siano fissate nella sua testa»; ella riteneva che dovesse rimanere in quel luogo fino ad abbandonare le «usanze selvagge» e ad abbracciare i valori della «civiltà cristiana». Reel si considerava sostenitrice della comunità così da farsi soprannominare con quello che è considerato un insulto dalla comunità, "La Grande Squ*w Bianca", così mostrando, però, solo come ella rinforzasse la superiorità bianca. Similmente, nel 1929, la missionaria Annie Lock affermò che l'unica speranza che la popolazione aborigena aveva fosse quella di permettere la rimozione dei loro figli per trasformarli in cittadini modello al servizio della popolazione bianca. Jacobs riporta che le ragioni scatenanti la sottrazione dei figli fossero varie: gli americani volevano concludere le guerre contro i nativi; gli australiani, dall'altra parte, volevano limitare l'assimilazione dei bambini "meticci". Quando si accorsero di non riuscir a limitare i rapporti tra gli uomini bianchi e le donne aborigene cercarono di isolare i «*purosangue*» per causarne l'estinzione e di integrare i «*mezzosangue*» nella società bianca per renderli utili: i ragazzi diventavano braccianti e le ragazze domestiche²⁹³.

Nel 1911 ogni Stato australiano, fatta eccezione per la Tasmania, aveva stabilito con legge la sottrazione dei figli alle madri indigene. Per quanto riguarda gli Stati Uniti, entro il 1921 aveva collocato circa 21.500 bambini nativi americani presso collegi o famiglie bianche²⁹⁴. Davanti all'opposizione delle donne indigene a questa pratica, Reel protestava perché, dal suo punto di vista, le donne non volevano accettare «la civiltà dell'uomo bianco». Le donne che lottarono per i figli e i ragazzi che si opposero a questa rimozione furono considerati di "indole morbosa". La scrittrice e poetessa Zitkala-Sa, una Nakota Sioux, scrisse di aver abbandonato la madre per mancanza di una "visione" e che, allo stesso tempo, era stata strappata da essa. Reel rispose alle sue poesie scrivendo di come ella fosse ingrata per le cure ricevute e le attenzioni riservatele, descrivendola come ingiusta e dall'inclinazione disturbata²⁹⁵.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ Ivi, p.185 e ss.

²⁹⁵ *Ibidem*.

Le donne bianche hanno usato spesso il tema dell'ingratitude contro le donne colonizzate che resistevano; inoltre, esse manipolavano, zittivano e accusavano le vittime dei loro torti. All'inizio degli anni Venti, alla quindicenne Daisy Corunna fu sottratta la figlia di tre anni, spedita in un istituto dalla datrice di lavoro di Daisy. Quando la giovane madre manifestò di non volere che la figlia la lasciasse per l'istituto fu considerata ingrata, poiché far mangiare la bambina costava troppo²⁹⁶.

Alle donne di colore non era permesso avere dei sentimenti, se si scontravano con gli obiettivi delle maternaliste; anzi, queste si opponevano alle autorità per raggiungere i loro obiettivi e talvolta potevano essere più inflessibili dello Stato. D'altronde, l'unico scopo che cercavano di perseguire era evitare l'assimilazione biologica perché pensavano incoraggiasse il rapporto al di fuori del matrimonio e dalla propria etnia²⁹⁷.

3.1 Suffragette suprematiste

Durante il periodo della lotta al suffragio, le donne bianche hanno continuato a sminuire le donne aborigene e i loro diritti, cercando di tenerle sotto il loro controllo. I movimenti per i diritti delle donne si sono mostrati indifferenti nei confronti delle donne nere. In Australia il voto fu raggiunto nel 1894 e nel 1903 si poteva votare in tutti le elezioni federali e dello Stato; tuttavia, le donne aborigene non poterono votare fino al 1967²⁹⁸. Questo dimostra che i problemi per cui le donne bianche si battevano non comprendevano le problematiche delle donne nere: per esempio, le donne aborigene si preoccupavano della protezione dei siti sacri femminili che le donne bianche, così come gli stessi antropologi, non consideravano. Come conseguenza di ciò, le donne aborigene si sono rifiutate o mostrate riluttanti a partecipare ai movimenti femminili che non ponevano come obiettivi una varietà di problematiche che includessero anche quelle della donna indigena. Inoltre, veniva ignorato che le donne aborigene subissero sia razzismo che sessismo; fu per questo che le donne nere crearono un proprio movimento e una teoria femminista, invece di unirsi alle donne bianche²⁹⁹.

Behrendt prende come esempio due teoriche femministe: Angela Harris e Catherine MacKinnon. Quest'ultima è stata una delle teoriche femministe più importanti, tuttavia, è stata criticata da Harris per non aver integrato il problema del razzismo nella sua teoria che era indirizzata all'analisi dell'esperienze delle donne bianche di classe media, sviluppando, come criticò anche Mohanty, una nozione universale dell'"esperienza della donna". Semplificando le relazioni tra uomo e donna dividendole in gruppi omogenei ed evitando di analizzarle sulla base di razza, classe e

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ L. Behrendt, *Aboriginal women and the white lies of the feminist movement: implications for aboriginal women in rights discourse*, in «the Australian feminist law journal volume 1», 1993, p34 e ss.

²⁹⁹ *Ibidem*.

preferenza sessuale, MacKinnon «sopprime» tutte le complessità che appartengono alla categoria “uomo” e “donna”. Tale banalizzazione, spiega Harris, mette a tacere le donne nere nei dibattiti riguardanti i problemi di genere, in quanto nessuno dà spazio alle esperienze di razza e cultura³⁰⁰.

Il fatto che le donne appartenenti a minoranze vivano l’esperienza del razzismo tanto quanto quello del sessismo può essere osservato nel caso dello stupro delle donne aborigene. In ogni violenza può esserci l’odio verso la donna in quanto tale, oppure verso l’essere aborigena, percepita come inferiore. La vittima non sa quale dei due fattori siano quelli scatenanti. Eppure, il fatto che non ci sia indignazione pubblica per la violenza su una donna aborigena e ci sia per una non aborigena e il fatto che la violenza della polizia sulle donne non aborigene sia meno frequente, mostrano come la violenza sessuale sulle donne aborigene sia un problema tanto di razzismo che di sessismo³⁰¹.

Nell’approccio essenzialista di MacKinnon, per esempio, tale sillogismo viene ignorato nell’ipotizzare approcci per combattere l’inuguaglianza, in quanto le donne bianche non vogliono riconoscere l’esperienza di oppressione delle donne nere e nemmeno la responsabilità nell’aver contribuito ad essa. Poiché rifiutano di prendere atto della loro complicità nell’imporre un ruolo di subordinazione alle donne aborigene, è “facile” evitare di analizzare altre priorità nella loro agenda politica. Per esempio, l’importanza per le donne aborigene della conservazione della loro cultura, non è una priorità per le donne bianche, che scelgono di ignorare questa necessità, in quanto non le riguarda. Una soluzione sarebbe includere tali questioni in quelle del movimento delle donne bianche, anche se a volte i benefici che queste ottengono non si riversano sulle donne nere. Quindi, Harris suggerisce che una strategia potrebbe essere iniziare a raccontare storie diverse, per riconoscere l’esperienza diverse delle donne nere, le donne di classe operaia³⁰².

3.2 La rappresentazione delle donne aborigene e le sue implicazioni

Verso le donne aborigene è stata perpetuata una rappresentazione svilente che perdura fino ad oggi e si ripercuote sulle loro vite. Anche in questo caso le donne devono scontrarsi, talvolta, con le lacrime delle donne bianche che continuano ad evitare la responsabilità.

Come citato in precedenza, durante il periodo di lotta ai nativi, l’identità australiana che si stava costruendo si basava sulla mitologia secondo cui gli uomini e le donne di frontiera fossero spinti dall’onestà e dalla moralità cristiana e discendessero da una stirpe europea che combatteva la natura inospitale dei nativi³⁰³. Nella “*Ballad Of The Rouseabout*”, Henry Lawson, poeta australiano famoso

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.57 e ss.

all'epoca della conquista, descrive le donne aborigene feticizzandole e presentando il rapporto sessuale "illecito" come una conquista. Gli uomini più forti nella "conquista" erano quelli a cui le donne "meticce" si concedevano e quelli più deboli erano coloro a cui le donne con la pelle più scura non resistevano. Il suo verso: «*Se avessero un cervello, poveri animali! Insegneremmo loro a peccare*»³⁰⁴, non mostra alcun segno di rimorso per tale sfruttamento.

Applicando lo stesso metodo usato contro le donne nere nell'America coloniale, per mascherare le violenze che i coloni attuavano sulle donne aborigene, gli uomini bianchi usavano un linguaggio disumanizzante per descriverle come promiscue "prostitute". In questo caso utilizzavano i termini *black velvet*, *gin*, *lubra*, *pickaninny*, in cui era racchiuso il pensiero comune secondo il quale le donne aborigene non erano pienamente umane. Gli uomini che mostravano un feticismo per queste donne venivano chiamati *gin jockey*; quelli che si innamoravano erano detti *combo* e venivano emarginati dalla società ricevendo dei tappi di sughero bruciati, simbolo della loro "indole carbonizzata"³⁰⁵. Per eliminare la responsabilità che essi avevano nella violenza, le donne aborigene venivano considerate incapaci di distinguere tra il bene e il male e quindi incapaci di essere stuprate: la colpa era attribuita alle comunità che non rispettavano abbastanza le donne da far preservare loro la castità. Bisogna specificare che gli storici, come Ann McGrath, riconoscono l'esistenza di relazioni consensuali e il fatto che alcune donne aborigene sono riuscite ad ottenere una certa autonomia. Tuttavia, i coloni non sempre rispettavano gli accordi consensuali.

Il motivo per il quale la sessualità delle donne indigene veniva rappresentata come "qualcosa da sfruttare e mitizzare" era il rifiuto da parte degli europei della tradizione aborigena e il giudizio della sessualità indigena era causato dalla feticizzazione sessuale: così spiega Aileen Moreton-Robinson in *Talkin' Up to the White Woman*³⁰⁶. Il silenzio della società davanti allo stupro ne ha permesso la continuazione e la normalizzazione attraverso l'assimilazione forzata, ovvero, la sottrazione dei bambini 'più bianchi' dalle famiglie. In aggiunta, gli uomini bianchi hanno regolarizzato la violazione delle leggi che sancivano la separazione razziale, usando il linguaggio degradante e additando le donne aborigene come "sporche, immorali, piene di malattie e inferiori"³⁰⁷. Anche se questo comportamento era lo stesso usato contro le donne africane di quegli che sarebbero diventati gli Stati Uniti d'America, i figli delle prime venivano indirizzati nell'economia della schiavitù, quelli delle seconde prima trascurati, rinnegati e poi costretti a integrarsi nella società bianca. In entrambi i casi gli uomini bianchi etichettavano le donne nere come "facili", in modo che potessero essere assolti dai loro crimini e contrapporre queste creature animalesche e poco evolute,

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*.

spiega Hamad, alle donne bianche, pure e caste. In tal modo sessualizzavano le donne nere e opprimevano la sessualità delle donne bianche.

McGrath utilizza il termine *Black Velvet*, titolo del suo saggio, per spiegare come venivano sessualizzate e oggettificate le donne aborigene: «*l'appellativo black velvet rende evidente il diritto che gli uomini bianchi pretendevano di avere sui corpi delle donne*». Se una donna aborigena acconsentiva ad avere rapporti con gli uomini bianchi veniva indicata come prostituta e la causa della sua “svendita” era attribuita all’uomo aborigeno. Questa stereotipizzazione ha causato la creazione dell’aspettativa implicita secondo la quale le donne aborigene che svolgevano un lavoro rispettabile dovessero soddisfare i desideri dei padroni di casa³⁰⁸. La violenza contro le donne aborigene non veniva punita. Un giornale dell’Ottocento riporta che per evitare ripercussioni sulle vite dei quattro uomini bianchi responsabili di stupro, tortura e omicidio di una donna aborigena, questo crimine non sarebbe stato perseguito. Inoltre, le donne bianche erano a conoscenza di ciò e, come avveniva per le donne africane, incolpavano le vittime: «*la donna nera capisce solo il sesso e lo capisce anche piuttosto bene*», scriveva la giornalista di viaggi Ernestine Hill³⁰⁹.

La violenza non è mai cessata e oggi continua ad essere ignorata e tollerata. La Commissione Per I Diritti Umani E Le Uguali Opportunità, nel 1991, ha redatto un documento chiamato “*Report into racist violence*”, mostrando le prove della violenza sulle donne aborigene per mano degli agenti di polizia: queste vengono stuprate, minacciate e abusate. Ad esempio, nel Queensland, precisamente a Burketown, alcune donne aborigene hanno testimoniato la detenzione di donne da parte di un ufficiale, il quale aveva l’abitudine di avvicinarsi a uomini bianchi per offrire loro rapporti con ragazze aborigene. Le molestie sessuali da parte della polizia vengono segnalate anche in Kuranda, Queensland e Redfern nel New South Wales, ma anche in Townsville, dove è emerso che la polizia minacciava le donne aborigene di stupro. Il numero delle segnalazioni è infinitesimale rispetto al numero degli accadimenti che si registrano; tuttavia, il silenzio che ricorreva in epoca coloniale perdura ancora oggi³¹⁰.

4. Il mito Pocahontas e le sue conseguenze

Il medesimo trattamento è riservato anche alle donne native americane, le quali dopo aver subito la colonizzazione bianca, sono state poste in riserve subendo passivamente l’eliminazione delle loro identità, non solo attraverso la stereotipizzazione nata in epoca coloniale e continuata sino ad

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ L. Behrendt, *Aboriginal women and the white lies of the feminist movement: implications for aboriginal women in rights discourse*, in «the Australian feminist law journal volume 1», 1993, p30.

oggi, ma anche per mezzo della violenza sistematica e del silenzio dello Stato nel coprire i crimini e abbandonando le donne. Le indigene, tra cui le aborigene e le native americane, sono sempre state viste come animali selvaggi da domare.

Tutte le donne indigene furono accomunate dallo stereotipo basato sulla figura della principessa Disney, *Pocahontas*, tratteggiata a partire da una storia vera ma, infine, tanto lontana dal riferimento da rendere questo irriconoscibile³¹¹. La principessa è stata rappresentata dall'immaginario occidentale come una fanciulla dallo spirito libero, che innamorata dell'esploratore (colonizzatore) John Smith, fa da mediatrice tra il suo popolo e l'uomo bianco, riuscendo a convincere suo padre a non uccidere l'innamorato, un colonizzatore. Hamad nota come la figura di Pocahontas abbia una dignità, ma venga raffigurata come quasi mitica: ella rappresenta la fantasia di una donna selvaggia, che è vicina alla natura, ma allo stesso tempo che comprende come la "civilizzazione bianca" sia inevitabile. Nel secondo film, Pocahontas decide di andare in Inghilterra come rappresentante del suo popolo; si innamora nuovamente di un uomo bianco, chiamato John Rolfe, con cui avrà un lieto fine³¹².

Tuttavia, la vera storia riporta una diversa sorte per Pocahontas, il cui vero nome era Matoaka. Ella non ebbe mai nessuna relazione con Smith, che sbarcò in Virginia quando lei aveva appena dieci anni. L'unica testimonianza del fatidico salvataggio di Smith da parte della ragazza si trova nei racconti romanzati dell'uomo, in cui afferma di essere desiderato e salvato dalle ragazze native. Matoaka andò in Inghilterra, fu rapita e tenuta prigioniera per un anno e dopo ciò sposò Rolfe. Fu accolta dalla società bianca come una nativa «civilizzata con successo» solo quando si convertì al Cristianesimo e prese il nome di Rebecca. Matoaka morì a ventun anni, ammalatasi prima di partire con Rolfe verso la Virginia. Il suo corpo non fu mai riportato in patria³¹³.

Il mito di Pocahontas incarna una sensualità passiva, la donna indiana buona che media tra l'uomo civilizzato e il nativo, inteso come selvaggio. Dunque, attraverso la sua attrazione verso gli uomini bianchi pone in cima alla gerarchia razziale l'uomo bianco. Ciò ha implicitamente incarnato un «lascia passare» ai bianchi «di conquistare, assimilare e distruggere la cultura nativa»³¹⁴. Hamad illustra come l'Occidente abbia costruito lo status da principessa, il quale non era un ruolo reale nelle culture native, consegnandole una saggezza che rende il suo entusiasmo per la civiltà bianca ancora più significativo³¹⁵. Attraverso lo stereotipo di Pocahontas come mediatrice, l'Occidente ha trasmesso

³¹¹ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.65 e ss.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ibidem*.

il messaggio di sottomissione volontaria da parte dei nativi “inferiori”; di dominati che riconoscono la superiorità del bianco³¹⁶.

4.1 La violenza di oggi è l’eco della rappresentazione di ieri

Hamad mette in luce come l’etichetta loro imposta di “sottomesse” perseguiti ancor’oggi le donne native; come esempio di ciò racconta la storia di Angela, una donna Cherokee e Lakota di quarant’anni che ha antenati irlandesi da parte di padre. Alla domanda su quale fosse il principale stereotipo che complica la vita delle donne native, Angela ha risposto con il mito di Pocahontas. Secondo la donna, questa stereotipizzazione riduce le donne native a creature mistiche e sessualizzate, la cui vicinanza agli animali sfocia spesso nell’assimilazione con questi. Tuttavia, la rappresentazione delle donne native in tal modo crea una ipersessualizzazione e deumanizzazione tale da incidere sulle violenze che esse subiscono. Quello attuale è un periodo storico in cui la violenza contro le native è in aumento, come riporta l’*Indian Law Resource Center* (ILRC), il centro di assistenza legale per i popoli indigeni negli Stati Uniti: «la violenza è così diffusa che le native hanno fino a dieci volte più probabilità di essere uccise rispetto alle donne di altre etnie». I dati registrano che quattro donne native su cinque negli Stati Uniti continentali e in Alaska sono state vittime di violenze e una su due ha subito abusi sessuali. Il 96% di tali crimini è commesso da non-nativi³¹⁷. Allarmante è come fino al 2016 ai nativi che vivevano nelle terre tribali non era concesso di denunciare non-nativi, che rappresentano la maggior parte degli abitanti dei villaggi indigeni dell’Alaska. In aggiunta, se un uomo non nativo sposa una donna nativa non può essere perseguito penalmente nel momento in cui commette crimini di violenza contro di lei. Ciò è riportato sul sito del ILRC. I dati del novembre 2018 riferiscono che in settantuno città statunitensi cinquecentosei donne e ragazze native sono state assassinate o scomparse. Tuttavia, questa situazione viene ignorata.

È chiara la linea tracciata dal racconto di Pocahontas sino alla moderna realtà di violenza moderna contro le donne e le ragazze native: «la persistente eredità di Pocahontas è una falsa ricostruzione che fornisce un comodo consenso per lo sradicamento del suo popolo»³¹⁸.

Tuttavia, non esiste un’unica rappresentazione della principessa nativa. In *Broken Arrow* (1950) lo stereotipo è incarnato dal personaggio di Sonsierei, una ragazza Apache che nel ruolo della "Signora bianco vestita" dà saggi consigli nonostante la sua tenera età e riesce a curare i malanni. Similmente alla principessa Disney, ella salva l’uomo dal dolore e poco dopo inizia il corteggiamento. Come Pocahontas, Sonsierei sposa Jeffords invece che l’uomo scelto per lei. Alla fine, la protagonista

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Ivi, p.68 e ss.

³¹⁸ *Ibidem*.

muore, rendendo il suo sacrificio necessario perché con la sua uccisione da parte di un colono bianco riequilibra la pace tra le comunità che era stata messa a rischio. La sua morte «era il sacrificio che i nativi dovevano fare: morire perché la società bianca potesse vivere senza colpe o conseguenze»³¹⁹.

Vi è una grande differenza tra la percezione del pubblico bianco delle minoranze e di queste su ciò che viene raffigurato: come studiato da S. Elizabeth Bird, il pubblico bianco percepiva dei film «positivi e autentici» che, invece, la persona nativa vedeva, con le parole di un intervistato, come «caricature»³²⁰. Ciò è dimostrato dal fatto che, anche se le posizioni apicali nelle comunità tradizionali sono occupate dalle donne native, la loro rappresentazione sullo schermo non rappresenta questa realtà, anzi elle sono caratterizzate da «un'abietta mancanza di complessità»³²¹. Dunque, o vengono rappresentate come Pocahontas oppure attraverso la “Sq*w”, che incarna una sgattera. Questo nome è ritenuto offensivo dai nativi americani tanto che si battono per eliminarlo dai nomi dei luoghi che lo includono. Suzan Harjo, donna Mohawk e attivista per i diritti dei nativi, ha spiegato che questa parola deriva dalla parola algonchina per "vagina" e «questo vi dà un'idea di come i francesi e gli inglesi chiamassero tutte le donne native»³²². Il personaggio della Sq*w raffigurava una donna schiava che favoriva la cultura bianca e cercava di “salvare” i nativi dalla loro cultura. Nonostante le battaglie degli attivisti, sono migliaia i posti che posseggono questo insulto nel nome³²³.

Hamad registra a che punto sia arrivata la deumanizzazione delle persone native e di quanto sia frequente questo fenomeno. Le donne bianche rafforzano il razzismo e, come avviene sempre per le donne non bianche, alle lamentele rispondono con le lacrime bianche. Parlando con le donne non bianche che si scontrano giornalmente con il razzismo delle donne bianche, l'autrice riporta la conversazione che ha avuto con Zeina, la quale lamentava il continuo approcciarsi delle donne bianche per toccarle i capelli senza il suo permesso³²⁴. Dopo la risposta negativa di Zeina, le donne ignorano il consenso della protagonista e procedono a toccarle i capelli. Può sembrare sia un gioco, ma è un gesto di potere. Quando una collega uscita dal gabinetto le toccò i capelli prima di lavare le mani, Zeina disgustata si è lamentata, ricevendo di contro l'epiteto di razzista. Inoltre, la collega andò dal loro capo lamentandosi di stare in un ambiente tossico e ostile, causato dalla scontroosità di Zeina. Quest'ultima denunciò il fatto, ma il capo le intimò di lasciar perdere e la additò come aggressiva poiché continuava a lamentare un comportamento inappropriato nonostante (secondo il capo) non fosse una violenza fisica, necessaria di denuncia. Dopo un altro episodio di umiliazione, per il quale

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ Ivi, p.93 e ss.

³²¹ *Ibidem*.

³²² *Ibidem*.

³²³ Ivi, p.95.

³²⁴ Ivi, p.149.

sporse denuncia, respinta e seguita dal consiglio di dover essere lei a scusarsi, Zeina diede le dimissioni, delle quali il suo manager la ringraziò.

Potrebbe sorprendere che il settore in cui lavorava Zeina era proprio il ministero dell'Immigrazione canadese; tuttavia, l'80 % del personale era bianco. Sebbene non ci si aspetterebbe questi avvenimenti nel settore non profit essi sono molto comuni. Nel 2019 ci fu uno scandalo che coinvolse il personale di *Amnesty International* dopo un suicidio di un dipendente a causa dell'ambiente lavorativo tossico. Dopodiché sono emerse accuse di molestie, discriminazioni contro le minoranze etniche, raccomandazioni e nepotismi³²⁵. Il settore non profit è pregno del privilegio bianco e le donne come Zeina subiscono ancora una volta questa gerarchia, che le addita come responsabili degli abusi che subiscono.

5. Donne arabe e musulmane nell'immaginario femminista occidentale

Nella classe delle oppresse il femminismo occidentale ha incluso la categoria delle donne arabe e musulmane. Le donne arabe subiscono sia la sessualizzazione da parte degli uomini – essa si riflette anche nella rappresentazione passata e odierna – sia la denominazione di vittima perpetua da salvare; eguale sessualizzazione si registra sia negli scritti di autori maschi sia negli scritti femministi occidentali.

Le donne musulmane solitamente vengono rappresentate come oppresse, ma dopo l'attentato alle Torri Gemelle la violenza contro le donne rappresentata nei racconti è aumentata, diventando più esplicita e cruenta. Abu-Lughod analizza molti racconti in cui la donna musulmana viene picchiata, abusata e violentata; a seguito di questi episodi avvenivano tentativi di liberazione da parte della vittima. La tradizione degli occidentali di rappresentare le donne musulmane in un modo stereotipato viene chiamato "orientalismo di genere"³²⁶, e solitamente le donne musulmane sono rappresentate come l'opposto delle donne bianche.

Come notato dal femminismo postcoloniale, sappiamo che questo accade per ogni categoria di donna che non sia bianca. Questa opposizione è rinforzata dalle stesse femministe occidentali. Difatti, Abu-Lughod critica la femminista liberale Okin per aver rappresentato, con la pretesa di rendere un'immagine universale di donna, la donna musulmana come oppressa. Nel "*Diritti delle donne e Multiculturalismo*", Okin spinge le donne a perseguire la libertà sessuale e la parità, liberandosi dalla cultura; in tal modo pone il femminismo (inteso come liberazione femminile), al di sopra della protezione dei diritti delle minoranze e della cultura, e richiede che sia così per tutte le

³²⁵ Ivi, p.153.

³²⁶ *Ibidem*.

donne. Il problema, secondo Abu-Lughod, è che Okin dà come assodato che la norma sia adattarsi alla cultura liberale e che la cultura da cui ci si deve liberare, perché opprime e non fa vivere le donne liberamente «*as men can*»³²⁷, è quella diversa dall'occidentale, giudicata come barbara. Okin descrive tutte le culture come pregne del sistema patriarcale, ma riporta che la cultura occidentale liberale è l'unica ad essersi allontanata da questi sistemi di oppressione. Dunque, le donne che non appartengono a questa cultura sono oppresse³²⁸.

5.1 Rappresentazione delle donne musulmane tra scritti e mass media

La rappresentazione delle donne musulmane riflette questo pensiero universalistico³²⁹. Le donne arabe e musulmane sono state oggetto di sessualizzazione e oggettificazione come le altre donne, aborigene, nere e orientali. Ciò emerge, ad esempio, nelle lettere private dello scrittore francese Gustave Flaubert, il quale descrisse le donne egiziane come «*come macchine che si accontentano di chiunque*»³³⁰ riferendosi agli uomini con cui sceglievano di avere rapporti. Come la donna aborigena, la donna araba era considerata poco più di un animale, a causa della sua immoralità, contrapponendosi alla donna casta bianca europea, a cui erano indirizzate le lettere dello scrittore.

Dagli scritti degli autori europei l'Oriente è una terra lontana dai tabù occidentali, abitata da uomini barbari e donne sensuali che attraverso il velo stregavano gli uomini bianchi. Difatti, nonostante fosse un indumento tradizionale religioso, Hamad spiega che il velo fu trasformato in uno strumento di seduzione. Fornendo varie descrizioni della percezione del velo e delle donne che lo indossano, Hamad riporta tre voci e visioni differenti. Secondo Edmondo de Amicis il velo è un giocattolo che ha lo scopo di nascondere al momento esatto; Lady Montagu, un'aristocratica inglese lo descrive come uno strumento di libertà, attraverso il quale le donne esercitano la scelta di celare le loro espressioni ed evitare il pericolo di essere scoperte nelle relazioni con altri. Non solo, secondo il racconto di Montagu, erano le donne turche ad osservare i corpetti delle donne inglesi e domandarsi se dovessero essere costrette dai mariti. Dai racconti di Flaubert si apprende che la cortigiana con cui giaceva, Kuchuk Hanem, gli ricordava le donne dei bordelli di Parigi che aveva osservato. La cortigiana, descritta come «*bella creatura, con narici sottili ma in carne*» di cui non aveva compreso le parole uscite dalla sua bocca, era il prototipo di tutte le donne del Vicino Oriente. Ella le rappresentava tutte. Implicitamente diventano tutte “prostitute” dei bordelli di Parigi agli occhi di Flaubert, che non aveva osservato né conosciuto nessun'altra donna di quella parte del globo.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.61.

La visione di Flaubert riflette la visione dell'uomo europeo che, descrivendo la donna come oggetto di desiderio quando si riferisce all'imperscrutabilità delle danze e del linguaggio, si pone al gradino superiore di civiltà mentre le lascia nella natura selvaggia, «*lontano dalla civiltà*»³³¹. Difatti, il pensiero comune che emerge anche dall'analisi della letteratura, dei manifesti e dei disegni, era che le donne del Vicino Oriente vivessero isolate in un *harem*, sfogando i loro bisogni sessuali. Tale rappresentazione dell'Oriente serviva come mezzo per poter desiderare le donne orientali, su cui gli uomini bianchi proiettavano le loro fantasie erotiche, e allo stesso tempo per sminuire esse e la loro cultura. È uno strumento di controllo caratteristico dell'uomo europeo.

Dall'altra parte, Hamad nota come anche gli uomini iraniani che viaggiavano in Europa descrivevano le donne europee con una lente distorta. I racconti dipingono donne senza pantaloni e senza velo, la cui verginità era rara, e che potevano «*commettere fornicazione (...) in qualsiasi luogo*» senza alcuna conseguenza. Hamad riflette che entrambe le descrizioni non erano realistiche e che gli scrittori osservavano e riportavano quello che in realtà volevano vedere; tuttavia, la differenza è che l'Occidente ha avuto il potere e le risorse di perpetuare questa falsa rappresentazione attraverso immagini e stereotipi sbagliati e distorti dell'Oriente "misterioso", rendendole agli occhi dei destinatari, vere³³².

È complicato cambiare questi stereotipi se l'epoca in cui viviamo narra di un perpetuo scontro tra Islam e Occidente³³³. Quando è avvenuta la rivoluzione degli anni Sessanta in Occidente, le donne hanno abbandonato i costumi morali e rigidi del periodo Vittoriano e hanno abbracciato abiti meno restrittivi; allo stesso tempo, anche grazie a questo cambiamento, è venuta modificandosi la percezione dell'Occidente del "mondo arabo", che nel frattempo stava vivendo l'ascesa del fondamentalismo religioso. Se prima, scrive l'intellettuale egiziano-americana Leila Ahmed, era comune tra le donne arabe levare il velo e non indossare *hijab*, dopo la guerra dei Sei Giorni non fu più così. La speranza di una possibile liberazione dal colonialismo occidentale grazie al nazionalismo arabo si è tramutata in una stretta conservatrice che ha causato l'adozione degli abiti tradizionali, con un controllo restrittivo sull'indossare il velo.

In tal modo si è ribaltato l'immaginario tra donne d'Oriente e donne d'Occidente: agli occhi delle seconde, la libertà sessuale adesso apparteneva a loro e non più alle donne orientali. Tuttavia, le donne orientali non sono state descritte come dame da salvare, perché, come si è osservato, questo appellativo può appartenere solo alle donne bianche. Alle "*Altre*" appartenevano aggettivi come frigide, vergini e «*oppresses dalla vergogna e dall'onore familiare e costrette al silenzio*». Ancora una

³³¹ Ivi, p.64 e ss.

³³² *Ibidem*.

³³³ Ivi, p.96 e ss.

volta, questo immaginario è strumentale a ribadire le gerarchie di potere, condannando l'Oriente come oppresso perché non era «*abbastanza libero sessualmente*»³³⁴.

Come le femministe occidentali attraverso gli scritti femministi, così gli scrittori, i colonialisti, i diplomatici e gli artisti hanno dipinto l'immagine di una parte del mondo dalla cultura violenta, barbara e oppressiva nei confronti delle donne; per ergere l'Occidente, a cui appartengono, a mondo avanzato e civile. Tuttavia, Hamad ricorda come prima degli accordi di Sykes-Picot l'Oriente non era visto in questo modo e che dopo questi, che hanno diviso paesi e religioni, non c'è più stata pace.

In realtà l'aggettivo "violento" non era l'unico assegnato all'Oriente, atteso che questo veniva ritenuto anche "effeminato", a differenza di un Occidente virile. La causa di questa raffigurazione è nell'ascesa del razzismo scientifico che ha reso la differenziazione di genere uno status per soli bianchi europei evoluti. Secondo quanto ritenuto da una "ricerca" promossa dall'American School of Evolution, la differenza di genere è una caratteristica razziale, assegnata solo alle persone bianche di derivazione europea, le quali grazie all'evoluzione hanno sviluppato cervelli e connotati maschili e femminili separati. Secondo Kyla Schuller il pensiero scientifico del XIX secolo considerava questa differenza cruciale per lo sviluppo della ragione e tratto distintivo della civiltà (occidentale)³³⁵. Conseguentemente, era ritenuto che le persone di colore mancassero della differenziazione di genere e per questo non potevano raggiungere la razionalità e la civiltà.

Schuller dimostra come il binarismo di genere sia una caratteristica della supremazia bianca, perché i bianchi lo usavano come "motivo e effetto" dell'essere razionali, ritenendo che solo essi potevano averlo. Infatti, per gli scienziati del tempo la supremazia bianca risiedeva nella capacità di «*frenare gli impulsi animaleschi e mantenere la differenziazione delle persone civilizzate*»³³⁶. Il fatto che il binarismo di genere sia una caratteristica della supremazia bianca non significa che le altre culture abbiano creato propri concetti di genere o che questi siano oppressivi. In realtà, Hamad vuole sottolineare come l'Occidente ha costretto gli altri ad adottare le sue definizioni. Per questi motivi, gli uomini arabi e asiatici sono sempre stati raffigurati come mostruosi e violenti, ma anche deboli e androgini. È evidente come ritorni nuovamente il concetto che l'inferiorità di questi (fabbricata dai bianchi) giustifica l'autoproclamata missione civilizzatrice dei bianchi. Poiché l'Occidente è civile e l'Oriente no, allora l'Occidente ha l'obbligo morale di salvare dalla barbarie.

Episodio emblematico di ciò è rappresentato dal progetto dell'imperialista britannico Lord Cromer di riformare la società egiziana a immagine e somiglianza dell'Europa; progetto mascherato dalla declamata 'missione' di salvare le donne arabe, sebbene si schierasse fortemente sia contro la loro istruzione che contro il suffragio delle donne bianche. Secondo Cromer, le donne egiziane erano

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

intrappolate nel velo dalla religione islamica e solo il cristianesimo poteva “elearle”; tuttavia, non si opponeva al velo come oppressione per le donne, bensì lo riteneva un ostacolo al raggiungimento della razionalità e della civiltà da parte degli uomini arabi, privi di queste qualità possedute solo dagli europei. Nonostante possa sembrare ipocrita, Cromer non credeva nell’istruzione delle donne, sebbene si proponesse di liberarle, perché queste dovevano essere subordinate nel modo corretto, ovvero secondo la società bianca³³⁷. Dal suo punto di vista, le donne e gli uomini arabi non avevano raggiunto la capacità evolutiva per aderire ai ruoli di genere; pensiero che dimostra come il binarismo di genere riguarda le assegnazioni di tratti caratteriali basati su nozioni razziste usate con lo scopo di giustificare la discriminazione e la creazione di una gerarchia. Gli uomini bianchi, poiché civilizzati, si servivano di questo binarismo di genere per abusare le donne di colore, considerando questo comportamento legittimo.

5.2 La percezione globale dopo l’11 settembre 2001

Il discorso pubblico contemporaneo è dominato da slogan che rinforzano questo pensiero razzista e accentuano la divisione che la società bianca attua tra sentimenti e intelletto, a proprio vantaggio³³⁸. In “*Do Muslim women need saving?*”³³⁹ Lila Abu-Lughod riflette sulla rappresentazione occidentale delle persone e soprattutto delle donne arabe, notando una netta differenza di *storytelling* dopo gli avvenimenti dell’11 settembre 2001. Come ella mostra, la percezione delle donne musulmane non è cambiata; anzi, dopo l’attacco alle Torri Gemelle, si è sviluppato un genere letterario popolare, che alcuni chiamano “*pulp nonfiction*”³⁴⁰, caratterizzato da coercizione, assenza di possibilità di scelta e oppressione. Abu-Lughod riporta degli inserti di queste storie, per altro scritte e riportate senza la giusta contestualizzazione, per analizzare come la violenza venga raffigurata sempre allo stesso modo. Queste storie fanno riferimento alla cultura islamica in modo sbagliato e, come sottolineano le femministe islamiche, le pratiche disumanizzanti descritte sviano completamente dal vero messaggio dell’Islam³⁴¹. Tuttavia, queste storie, riportate come *memoirs*, sono molto popolari nei paesi occidentali, soprattutto quelli che hanno già rapporti conflittuali con l’immigrazione musulmana.

Nel paragrafo che l’autrice intitola “*Literary Trafficking*”, ella riflette su come sia disturbante che queste storie estremamente cruente e violanti abbiano successo e popolarità, soprattutto poiché riportano molteplici riferimenti al sesso. Il problema, secondo l’autrice, va contestualizzato nel luogo

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ L. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard University Press, 2013.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

in cui vengono venduti. Queste rappresentazioni degli “arabi cattivi” alimentano una narrazione sbagliata in paesi che già guardano ai musulmani come nemici dell’occidente. Femministe come Fay Weldon apprezzano questi film descrivendoli come strappalacrime (ella è una esponente sionista, antiaraba della destra). Da uno dei racconti, “*Royal Desert*”, emerge la richiesta d’aiuto che la vittima rivolge all’Occidente, dicendo come stesse lentamente acquisendo qualche libertà grazie ai salvatori bianchi³⁴². In Inghilterra e in Francia questi racconti sono molto popolari: in Francia alimentano le preoccupazioni sugli immigrati nord africani; per esempio “*Married By Force*” racconta di come una ragazza francese di origine marocchina vuole scappare dalla sua cultura, confermando le visioni distorte che i francesi già possiedono³⁴³.

Oltre ad essere rappresentate come vittime di violenza che implorano la liberazione bianca, le donne arabe sono percepite o come aggressive o come addomesticate. Lo dimostra anche un sondaggio proposto da una donna libanese, presentata da Hamad come una sua amica; si chiedeva se le donne arabe piacessero o meno al pubblico, con lo scopo di acquisire una visione generale su come esse vengano percepite: «su 188 voti anonimi nell’arco di ventiquattro ore, 186 hanno risposto che le donne arabe non erano gradite al pubblico», riporta Hamad. Questi dati, seppur non scientifici, ripropongono lo stesso quadro preoccupante che il documentario del professore libanese-americano Jack Shaheen, “*Reel Bad Arabs*”, rivela studiando la rappresentazione delle persone arabe proposta dai media occidentali.

Secondo alcuni studi, le rappresentazioni negative che dividono gli arabi e musulmani in due categorie, ovvero, malvagi o inesistenti, creano, per di più, un binario intrinseco su cui sono poste anche le donne arabe. Esse o sono vittime indifese, represses, senza voce, disperatamente bisognose di un salvatore bianco; oppure incarnano lo stereotipo della “*Bad Arab*”, una minaccia che deve essere contenuta e messa a tacere. Per gli occidentali le donne arabe, e in generale le donne di colore, non possono provare esperienze umane complicate, ma sono ridotte alle due citate definizioni³⁴⁴.

Rilevante è il lavoro promosso in “*Beyond Veiled Clichés*” dall’autrice australiano-palestinese Amal Awad, la quale ha cercato di smentire gli stereotipi occidentali sulle persone arabe, portando le esperienze di decine di donne arabe intervistate in Medio Oriente e in Australia. Per eliminare lo stereotipo secondo cui dire arabo è sinonimo di dire musulmano, e quindi la fusione delle categorie che rende le donne arabe frigide e conservatrici, opposte all’essere “occidentali e moderne”, Awad scrive che desiderare l’amore o un legame fisico «non è “occidentale”». Tuttavia, come Hamad spiega, è ancora presente molta resistenza nei confronti delle testimonianze delle donne arabe: «anche se la rappresentazione di sé è vista sempre più come vitale, le donne mediorientali continuano a

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.108 e ss.

essere largamente escluse da questo slancio progressista»³⁴⁵. Difatti, non bisogna scambiare il successo delle donne di colore per inclusività, bensì per perseveranza nello scalare un sistema che le vuole fallite.

Attraverso queste rappresentazioni e letture distorte, l'Occidente ha creato una serie di binomi che si sono rinforzati come leggi immutabili della natura: le opposizioni binarie uomo/donna, est/ovest, civilizzato/selvaggio non lasciano spazio alle distinzioni individuali e alla complessità: «*La stessa esistenza di una polarità significa che uno dei due estremi è quasi sempre destinato a dominare*»³⁴⁶.

5.3 Le esperienze di oggi

La rappresentazione mediatica, tuttavia, non è l'unico spazio in cui si osserva il privilegio bianco e la disumanizzazione delle persone arabe. Hamad riporta una conversazione avuta con Kristina Delgado, ventisettenne che ha iniziato a lavorare nel settore non profit “*Hearts on Fleek*” come *coach*; si tratta di un settore che, secondo la testimonianza della consulente, è basato sul privilegio bianco, la maggior parte delle volte³⁴⁷. Delgado, che si identifica come latina avendo la madre indigena salvadoregna e il padre portoricano con origini palestinesi, descrive il proprio aspetto come ambiguo. Ella lamenta episodi di razzismo che ha provato a denunciare e in cui si è trovata davanti a un ribaltamento di vittimismo, essendo stata accusata di essere irascibile o bugiarda; addirittura, la giovane riporta di essere stata considerata responsabile del razzismo.

Ella pone come causa di ciò il proprio aspetto, che l'ha resa bersaglio di oggettivazione. Nonostante sia stata assunta per le proprie competenze da una ONG umanitaria per i rifugiati siriani e palestinesi, è stata utilizzata dalla fondatrice, una donna bianca, come interlocutrice verso la comunità araba nonostante Delgado non si identificasse come araba. Inoltre, secondo l'intervistata, l'organizzazione si occupava dei bisogni degli appartenenti alla comunità applicando gli standard della società bianca privilegiata, invece che «*vederli come partner veri e propri per sviluppare e sostenere programmi orientati ai loro veri bisogni*». Kristina riporta come la fondatrice dell'ONG volesse proporre lezioni di yoga a chi non aveva accesso ad acqua e cibo; riferisce che dopo essere intervenuta, confrontandosi con la fondatrice, sul fatto che essa trattasse «*una comunità di sfollati come oggetti più che come esseri umani complessi in grado di decidere dei propri bisogni [...]*», la fondatrice si è messa a piangere e ha additato Delgado come razzista. Come osservato per le donne

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ivi*, p.110.

³⁴⁷ *Ivi*, p.153 e ss.

nere, le lacrime vengono usate dalle donne bianche per evitare la loro responsabilità e additare come aggressiva la persona che fa notare il loro comportamento sbagliato³⁴⁸.

Kristina, la quale è stata costretta a ricoverarsi in ospedale a causa dello stress causatole dal lavoro, si è accorta come le donne bianche utilizzano l'arma delle lacrime sempre più spesso. Partecipando a uno scambio internazionale, si è ritrovata in minoranza rispetto alle donne bianche ed è stata inserita nell'*Angry Brown Girl Club*, un sottogruppo di quattro donne di colore che come lei avevano sollevato i temi dell'islamofobia e del razzismo. Delgado spiega come queste esperienze sminuiscano i loro sentimenti e le esperienze accademiche, ma soprattutto nota come le donne bianche usano la femminilità per apparire allo stesso livello di oppressione delle donne non bianche; tuttavia, lo fanno fin quando è accordato loro lo stesso privilegio degli uomini bianchi, che permette di non «*interessarsi di smantellare atteggiamenti e sistemi oppressivi per tutte*»³⁴⁹. Ciò è dimostrato dal fatto che interrompono bruscamente la conversazione nel momento in cui si sentono a disagio, a differenza delle donne di colore che non possono reagire allo stesso modo.

Oltre all'America, riporta Hamad, anche l'Australia non ha fatto i conti con la propria storia coloniale; al proposito, l'autrice porta l'esempio di Rashida, rifugiata afghana in Australia dopo aver vissuto nei campi profughi con la propria famiglia. Rashida ha vissuto esperienze simili a Kristina nel settore non profit, comparando come volto della sua organizzazione per le questioni sul Medio Oriente, nonostante non fosse araba. Con Kristina condivide l'esperienza di essere l'unica donna di colore circondata da colleghe bianche che non potevano o non volevano capire perché parlasse di razzismo³⁵⁰. Tuttavia, le capita di subire esperienze analoghe anche tra amici: dopo aver chiesto a un'amica, appena tornata da un viaggio "spirituale" sullo yoga in India, cosa pensasse dell'appropriazione culturale dell'Occidente della filosofia yoga, è stata definita aggressiva e spinta a scusarsi. Kristina ha vissuto in India fino al viaggio in Australia, ma, nonostante ciò, le sue riflessioni sono state sminuite ed è stata additata come carnefice. Anche Hamad racconta di aver avuto esperienze simili con donne bianche.

Oggi, il fatto che molti intraprendano lo yoga anche per essere percepiti come 'buoni' si scontra con l'esclusività delle palestre e con il problema dell'appropriazione culturale. Dunque, anche questo diventa un terreno di conflitto tra donne di colore e donne bianche, le quali si aizzano per parole "tribù" e *Namaste*, dice Sharyn Holmes. Difatti, quando viene fatto notare l'uso sbagliato della parola *Namaste*, che è un saluto comune in India, ma usato in modo diverso dall'Occidente, le donne bianche attaccano le donne di colore con l'argomentazione di essere tutte esseri umani. In realtà, il

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ Ivi, p.155.

³⁵⁰ Ivi, p.157 e ss.

loro comportamento infantile è lo strumento per nascondere «la manipolazione e il loro abuso emotivo e psicologico contro le donne di colore»³⁵¹.

Creando una finta sorellanza, le donne bianche pensano di essere assolte dai loro crimini. Questa finta sorellanza emerge anche nell'acquisto di massa dei libri che descrivono le violenze sulle donne arabe, che nell'immaginario delle bianche le fanno immedesimare nelle donne vittime. Salvare le donne musulmane dagli atti violenti intrinseci nella loro cultura è diventato anche il primo punto nell'agenda delle femministe che lottano per i diritti delle donne. Tuttavia, senza il contesto e con la pretesa di universalità, questa convinzione, dice Abu-Lughod, rischia di consolidare la discriminazione verso il mondo musulmano e non raggiunge nemmeno la giustizia per le donne³⁵².

6. Le donne asiatiche: stereotipizzazione e sacrificio

Come le donne musulmane, indigene e aborigene, anche le donne dell'Asia orientale sono colpite dalla rappresentazione di una sessualizzazione e sottomissione all'uomo bianco che – secondo tale mistificazione - preferiscono rispetto agli altri e per il quale finiscono per sacrificarsi³⁵³. Proprio come Pocahontas, la donna orientale finisce per avere significato solo quando decide di sacrificarsi per l'uomo bianco.

Emblema di ciò è lo stereotipo della *China Doll* che, ubbidiente, ha come unico scopo quello di rendere felice il suo amante. La vediamo raffigurata nell'adattamento classico di *Madama Butterfly* di Puccini, la donna intrigante che l'ufficiale Pinkerton ha intenzione di possedere, prima di sposare una vera donna, cioè americana. L'ufficiale abbandona Madama Butterfly promettendo di tornare, lasciandola nel dolore. Difatti, l'uomo torna, ma al suo fianco vi è la moglie e insieme hanno lo scopo di sottrarre il figlio di Butterfly, che viene vista come umana solo quando si converte al cristianesimo, e allo stesso tempo è degna solo di un amore temporaneo. Poiché inutile senza la figura dell'amato al suo fianco, la donna dapprima pone tra le mani del figlio una bandierina americana e, di seguito, si toglie la vita con il coltello *Seppuku*³⁵⁴. La vita della donna, rappresentante di tutte le donne asiatiche come lei innamorate della società bianca e sottomesse, ha senso solo grazie all'attenzione che un uomo bianco le riserva, specifica Hamad. La rappresentazione occidentale della donna la ritrae degna di tale amore solo in cambio di sottomissione. La storia di Butterfly viene ripresa nuovamente da Cuomo che interpretando Pinkerton, in una canzone, canta di aver intrappolato una farfalla e di essersene dimenticato per pigrizia, facendola morire; infine, rammaricato, chiede scusa. Il problema

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² L. Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard University Press, 2013.

³⁵³ *Ivi*, p.70 e ss.

³⁵⁴ *Ibidem*.

è che ad aver sofferto è Butterfly e ciò non viene sottolineato. Secondo Hamad, questa analogia incarna la relazione tra occidente e il mondo: tutte le donne non bianche sono l'oggetto del desiderio dell'uomo bianco e per questo devono sacrificarsi³⁵⁵.

Lo stereotipo della *China Doll* risale alle guerre dell'oppio tra Gran Bretagna e Cina, quando gli inglesi crearono una dipendenza dei cinesi dall'oppio con lo scopo di iniziare a venderlo legalmente in Cina. Così avvenne e intere città furono decimate, mentre gli europei ampliavano le loro terre, assecondavano le loro fantasie sessuali; sopravviveva così lo stereotipo della *China Doll* nel mistero attribuito a quella zona del mondo³⁵⁶. Inoltre, durante la guerra del Vietnam, l'ampio ricorso da parte dei soldati americani al *sex working*, e quindi il "successo" della feticizzazione della donna asiatica da questi operata, ha influenzato questo importante settore dell'economia thailandese³⁵⁷.

Tuttavia, lo stereotipo della *China Doll* non è l'unico esistente. Simile alla *Sapphire*, la *Dragon Lady* rappresenta la donna sensuale e aggressiva: la differenza con la prima è che la *Dragon Lady* è astuta e usa la sua sensualità per ingannare l'uomo e ottenere ciò che desidera. Non appena arrivata all'obiettivo, la donna si libera della "preda". La donna viene rappresentata come personaggio cattivo dei fumetti la prima volta degli anni '30 in "*Terry e i Pirati*", poi interpretata da Anna Mei Wong nell'adattamento cinematografico; questa figura deriva dalla paura del pericolo giallo che si è diffuso tra il XIX e il XX secolo in Occidente, mescolata alle paure sessuali dell'epoca vittoriana³⁵⁸. Oltre ad aver ispirato molti film, il nome è applicato anche alle donne asiatiche di una certa posizione: ad esempio quando Song Meiling, moglie del sovrano Chiang Kai-shek, morì, fu descritta come *Dragon Lady*, maga e potente moglie del sovrano cinese che voleva diventare padrona del mondo usando la propria abilità per ingannare gli uomini occidentali.

La raffigurazione delle donne asiatiche sugli schermi ha registrato alcuni miglioramenti; tuttavia, ci sono alcuni personaggi femminili che continuano a rappresentare la lotta al potere raggiunta con la sessualità, l'ossessione per le loro carriere. Esempio ne è il personaggio di Lucy Woo nella serie *Ally McBeal*; si tratta di una donna fredda e spietata che usa la sensualità per promuovere la propria carriera³⁵⁹.

Per raccontare come nella vita reale questi stereotipi colpiscano l'esperienza giornaliera delle donne asiatiche, Hamad riporta la storia di Billy*, un'operatrice dei servizi comunitari a Sydney. Ella vive la propria esperienza lavorativa con molta tensione: è ostracizzata dai colleghi maschi che si aspettano che abbia un'educazione impeccabile, che elargisca sorrisi e risposte immediate; in

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ Ivi, p.85.

³⁵⁹ Ivi, p.88.

mananza di ciò diventano uomini ostili. Poiché il suo ruolo non è quello di fare l'assistente personale assegnatole dai colleghi in modo implicito e senza il suo consenso, Billy* limita la sua gamma di espressioni ed emozioni³⁶⁰. I colleghi pensano che non sia abbastanza sorridente e loquace e la descrivono come aggressiva. Se non interpreta il ruolo che gli altri pensano debba incarnare, risulta la «*spaventosa donna di colore*». Billy invece si sente rinchiusa in una scatola, usando le stesse parole di tante prima di lei³⁶¹.

7. L'esperienza delle donne ispaniche e latinoamericane

La stessa esperienza è riportata anche dalle donne ispaniche e latinoamericane, la cui raffigurazione stereotipata ne ha causato la sessualizzazione continua. Infatti, neanche esse sono risparmiate dalla rappresentazione distorta e oggettificante. Vengono rappresentate secondo lo stereotipo della “*Spicy Sexpot*”, la donna che parla ad alta voce, è sensuale, aggressiva e passionale. Il suo temperamento è attenuato dalla sensualità, ma lo stereotipo non riguarda solamente il suo fascino, bensì l'eredità del massacro e della violenza contro le messicane e le latinoamericane verificatisi della guerra messicano-statunitense. Per sancire la fine di quest'ultima, nel 1848 fu concluso un trattato; tuttavia, tra il 1848 e il 1928, i bianchi linciarono almeno 597 messicani nei territori recentemente annessi. Josefa Segovia fu l'unica donna mai impiccata senza un processo in California, dopo aver ucciso un uomo che aveva tentato, insieme ad altri, di violentarla. Sebbene ci si aspettasse che la donna ricevesse lodi per aver difeso il suo onore, per quanta attenzione era riservata alla castità femminile, ella fu condannata e impiccata per aggressione criminale³⁶².

In *The Injustice Never Leaves You*, la studiosa Maria Muñoz Martinez fa notare come tra questi omicidi, duecentotrentadue sono stati omessi dai documenti ufficiali e vennero giustificati dai *Ranger* texani come ordinati da Dio³⁶³. Gli uomini messicani erano descritti come criminali, ottusi, sporchi; le donne come promiscue e prive di morale, tanto che nel 1922 la star Lupe Vélez venne descritta come «*focosa messicana*» e questo spinse il governo messicano a bandire prodotti culturali statunitensi. Ciò dimostra, accorda Hamad, come la rappresentazione abbia un vero impatto sociale e come questa venga percepita reale nella raffigurazione delle minoranze. Secondo il teorico culturale anglo-giamaicano Stuart Hall, la cultura popolare è uno «*dei luoghi in cui si manifesta questa lotta per e contro una cultura del consenso e della resistenza, è in parte il luogo dove l'egemonia nasce e viene assicurata*»³⁶⁴.

³⁶⁰ Ivi, p.73 e ss.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² R. Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure*, Tlon, 2022, p.89 e ss.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ *Ibidem*.

Ne è la dimostrazione il fatto che Roosevelt, per limitare i danni dell'embargo messicano, inaugurando un nuovo periodo di relazioni diplomatiche con il Messico modificò la percezione dei messicani, che da criminali divennero «*gioviali e tropicali*», e per incoraggiare il commercio di frutta venne introdotta la figura della signora “*tuttifrutti*”, interpretata da Carmen Miranda, che ballava e cantava. Questa impresa riuscì al punto che a lei si ispirò la Chiquita Banana Lady, una delle *mascotte* più famose della pubblicità americana. Carmen Miranda, tuttavia, era malvista dai connazionali brasiliani, che la incolpavano della banalizzazione della loro cultura³⁶⁵.

La rappresentazione della *Spicy Sexpot* ancora oggi è presente nei personaggi di Gloria in *Modern family*, Gabrielle in *Desperate Housewives*, e ciò continua a cancellare la complessità etnica e culturale della regione, costringendo le donne a preoccuparsi di come appaiono e a cercare di non conformarsi allo stereotipo. Hamad riporta le parole di Irina Gonzalez dal suo *web*, arrabbiata per gli apprezzamenti degli uomini nei suoi confronti e per la svalutazione delle sue emozioni. Ella si chiedeva per quale motivo non potesse essere presa sul serio; Hamad risponde con l'aiuto delle parole di Richard Dyer, per il quale gli stereotipi eliminano l'esigenza di prendere sul serio le persone che vediamo rappresentate in un certo modo. Gli stereotipi alimentano la falsa illusione di sapere tutto sulla persona che abbiamo davanti e ciò è ampliato dal raro incontro che abbiamo con questo.

³⁶⁵ *Ibidem*.

CONCLUSIONE

L'analisi si è posta l'obiettivo di far emergere tre concetti principali, che sono intersecati tra loro: la responsabilità delle donne bianche, la rappresentazione e la violenza sulle donne di colore.

Per capire il problema della rappresentazione promossa dall'Occidente, bisogna capire i motivi che vi si celano dietro.

I coloni bianchi hanno costruito il concetto di binarismo di genere per mantenere l'opposizione tra occidente e oriente, in modo che l'inferiorità di questi ultimi (fabbricata dai bianchi) ne giustifichi l'autoproclamata missione civilizzatrice.

Per esempio, per giustificare la colonizzazione, in Europa furono esposte figure di donne africane che avevano lo scopo di mostrare la loro inferiorità. I bianchi hanno creato dei modelli che solo essi potevano raggiungere, ma, nonostante ciò, li hanno usati come giustificazione di renderli civili come loro, inoltre, facendo ciò, con la scusa di "salvarle" mascheravano la violenza che intanto attuavano sulle donne. Infine, ponevano regole rigide per far sì che nessuno potesse entrare nella società bianca³⁶⁶.

Oltre ciò i coloni hanno creato gli stereotipi che abbiamo analizzato, con lo scopo di sminuire le donne e porsi allo stesso tempo come salvatori di esse. È chiaro che il "mostro" da cui salvare la donna è la sua cultura. In tal modo gli uomini hanno perpetuato il mito della principessa da salvare. Abbiamo visto come il mito di Pocahontas, ma anche la storia di Madama Butterfly, o ancora la narrazione sulle donne musulmane, sono stati costruiti per giustificare la violenza colonizzatrice e il sistema di oppressione che pone sulla cima l'uomo bianco, e in fondo tutti gli altri.

Dunque, qui si inserisce l'altro filone della nostra analisi, ovvero il ruolo delle femministe bianche. Non solo è emerso il contributo decisivo nelle violenze della colonizzazione, bensì la colpa che si dà alle femministe bianche è quello di aver continuato lo stereotipo delle donne da salvare dalla loro cultura. Attraverso la costruzione di un femminismo esclusivo e universale, le femministe bianche hanno avuto la pretesa di additare come barbare tutte le culture non occidentali, e quindi come oppresse tutte le donne diverse da loro. In questo senso il femminismo ha fallito.

Come sottolineato precedentemente, lo sbaglio non è, talvolta, ritrarre una pratica come violenta (per esempio quando si fa riferimento al *sati*), bensì farlo senza contestualizzazione, senza ricerca e con la pretesa di essere superiori.

Infine, questo testo vuole far emergere come le femministe non si siano ancora rese conto dei loro sbagli, e che urge una presa di responsabilità. Le donne bianche, di cui è esemplare il caso citato della Professoressa Beard al capitolo secondo, continuano a colpire le donne di colore con

³⁶⁶ Ivi, p.102 e ss.

aggressioni, microaggressioni e violenza psicologica utilizzando, infine, lo strumento delle lacrime bianche.

La rappresentazione è stata e viene usata come strumento di egemonia e la problematica principale che si vuole mettere in evidenza, per concludere, è come essa sia dietro alla violenza ancora oggi. La rappresentazione è stata usata per rendere invisibile delle specifiche categorie di persone. Lo stato non le tutela, perché le ha rese invisibili.

Si è visto come durante il periodo della schiavitù e del colonialismo, le donne di colore, le donne indiane, le donne musulmane sono state sminuite e a loro è stato affibbiato uno stereotipo che spesso le assimilava a un animale. Lo abbiamo visto con la figura di *Jezebel*, la *Sapphire* ma sappiamo che le donne aborigene venivano assimilate alla stessa cosa. Successivamente la letteratura occidentale ha continuato a sminuire e disumanizzare tali donne, ma anche le donne musulmane, le donne indiane, le donne ispaniche, la cui cultura è dissoluta e immorale. La sessualizzazione riduce la persona ad oggetto, privandola di identità. Non è come assimilarla a un animale, ma a un oggetto. Da quando si sono sviluppati la televisione e i media, i film e i fumetti hanno continuato a rendere le persone umane, caricature cartonate. Pocahontas è selvaggia e da domare, *Madama Butterfly* si doma facilmente, perché è sottomessa di natura. Le donne musulmane sono oppresse dalla loro cultura patriarcale, e vanno salvate. Le donne nere sono dissolute, così lo mostrano nei *minstrel shows* degli anni 20, nei fumetti, ma anche nella filmografia odierna.

Il problema è che, come studia Richard Dyer, le persone credono che quello che vedono sia la realtà. Soprattutto, in una società bombardata da una narrativa che si protrae da più di due secoli su come queste persone non siano tali, e siano sminuite, esse sono rese invisibili. Se la rappresentazione classifica le donne come dissolute, come è avvenuto spesso, chi crede che siano le vittime e non le istigatrici? Se lo stato è il primo che le rende invisibili, se la loro esistenza viene cancellata, la violenza produce lo stesso risultato.

Difatti le statistiche notano che la violenza contro le donne indigene è in aumento, e che esse hanno più probabilità di essere violentate di donne bianche. Tuttavia, la legge non le tutela.

Secondo il National Crime Information Center solo nel 2016 ci sono state 5712 segnalazioni di donne e ragazze indigene scomparse, di cui registrati solo 116³⁶⁷. Nel 2022 sono stati rilevati 5487 casi di ragazze dagli 0 ai 17 anni sparite negli Stati Uniti³⁶⁸. Per far fronte a questo problema sono state create programmi come MMIWG (*Missing and murdered Indigenous women*) per portare

³⁶⁷ Indian Affairs, *Missing and Murdered Indigenous People Crisis*. <https://www.bia.gov/service/mmu/missing-and-murdered-indigenous-people-crisis#:~:text=According%20to%20the%20National%20Crime,center%20for%20missing%2C%20unidentified%2C%20and>

³⁶⁸ D. Castano, *The Disappearance of Native American Women in the U.S*, Human Rights Research Center, 13 giugno 2024. <https://www.humanrightsresearch.org/post/the-disappearance-of-native-american-women-in-the-u-s>

consapevolezza e eliminare il silenzio della società. L'associazione *National Indigenous Organization* si batte per eliminare la stigmatizzazione delle persone indigene e per la loro giustizia. In Arizona, invece, solo ora è stata appena approvata la legge soprannominata *Emily's Bill*, che prende il nome dalla ragazza indigena di 14 anni, scomparsa e ritrovata morta qualche giorno dopo. Questa legge prevede il "*turquoise alert system*", un sistema che permetta alle autorità di polizia locale di emettere richiami allerta per persone sparite in circostanze sospette. Questo modello richiama lo stesso sistema prodotto per i bambini spariti. L'anno scorso la Commissione Federale per le Comunicazioni ha adottato un codice per le persone scomparse che avrebbe aiutato più di 188,000 persone, tra cui persone nere e indigene, che non sono state segnalate in quanto non rientravano nei criteri del vecchio sistema³⁶⁹.

Anche in Australia vi è questo problema e, come Hamad, riporta questi casi rimangono irrisolti.

Non solo, anche negli Stati Uniti, per il gran numero di donne vittime di violenza da parte della polizia, e silenziati dallo stato, sono stati creati movimenti come *Say her Name*, che diffondano consapevolezza e informazione sulle donne e bambine di colore uccise dalla polizia e dai movimenti razzisti.

Kimberlé Crenshaw affronta proprio tale problema e per questo mi farei aiutare dalle sue parole per suggerire come fattore risolutivo l'adozione di un approccio intersezionale. L'intersezionalità si riferisce all'interazione delle strutture dell'identità sociali e permette di analizzare alcune situazioni attraverso una lente che identifichi tutti i fattori sottostanti³⁷⁰. Il motivo per cui Crenshaw ritiene che l'intersezionalità possa essere una soluzione al problema della violenza contro le donne di colore, è perché sostiene che questi crimini sono risultanti dal fallimento dello stato di incorporare l'approccio intersezionale nel *policymaking*.

Crenshaw riporta i casi di violenza e abusi sulle donne nere sottolineando come questi raramente vengano denunciati, o ricevano giustizia. Il motivo per cui le vittime non vengono considerate dallo stato è perché fanno parte di categorie marginalizzate: sono nere, alcune povere, altre lavorano nel settore della droga o del *sex work*. Lo stato non analizza questi problemi riconoscendo che spesso una categoria si interseca ad un'altra: per esempio non vede come le donne nere subiscono sia razzismo che sessismo, le donne nere povere, subiscono anche quest'altra condizione, le donne transgender subiscono discriminazioni transfobiche. E così via. Nel contesto della violenza sulle donne la scissione tra le diverse *identity politics* causa varie problematiche perché

³⁶⁹P. Somasundaram, *Arizona creates 'turquoise alert system' for missing Indigenous people*, in «The Washington post», 14 Aprile 2025. <https://www.washingtonpost.com/nation/2025/05/14/arizona-emilys-law-indigenous-missing/> (ultimo accesso 2 giugno 2025)

³⁷⁰ Intervento di Kimberlé Crenshaw al Southbank Centre su *Intersectionality and Gender Equality*, 2016 <https://www.youtube.com/watch?v=-DW4HLgYPIA> (ultimo accesso 2 giugno 2025)

spesso la violenza subita dalle donne è causata da altri aspetti delle loro identità, come per esempio la razza e la classe³⁷¹. Dunque, le disposizioni e le pratiche messe in atto per arginare alcuni problemi della società sono inefficienti³⁷². Inoltre, un fattore aggiuntivo è rappresentato dal fatto che il razzismo istituzionalizzato permea la società e soprattutto, come emerso in questa analisi, il passato coloniale degli Stati Uniti e dell’Australia non è stato messo da parte; perciò, queste donne continuano a subire un’oppressione sistemica. Gli studi mostrano che le donne nere hanno 1.4 volte in più la possibilità di essere uccise dalla polizia rispetto alle donne bianche³⁷³ e per quanto riguarda le donne indigene, in Australia vengono uccise 8 volte in più delle donne non indigene³⁷⁴ e in Canada rappresentano il 25 % delle vittime di violenza nonostante ricoprano il 4% della popolazione.

Secondo il Centro studi e iniziative europeo (CESIE)

«spesso, la legislazione esistente non tiene pienamente conto delle diverse sfaccettature dell’intersezionalità creando situazioni alle volte paradossali. La mancanza di specificità nella legislazione può tradursi in una sottostima della gravità delle esperienze e nella mancanza di risposte mirate»³⁷⁵.

Di conseguenza, come scrive Crenshaw, attraverso l’approccio intersezionale si possono riconoscere queste differenze e studiare gli strumenti per meglio affrontare e costruire le *group politics*³⁷⁶.

D’altronde, anche i meccanismi internazionali per la salvaguardia dei diritti umani hanno iniziato ad integrare l’approccio intersezionale³⁷⁷, perché gli organismi Onu, per esempio, hanno riconosciuto che alla base della violazione dei diritti umani può trovarsi una discriminazione intersezionale. Difatti, secondo quanto riporta il CEDAW (Comitato per l’eliminazione della discriminazione contro le donne) nella Raccomandazione Generale n. 28, la causa della violenza sessuale e di genere (SGBV) si può riconoscere nell’interazione tra genere ed altri fattori³⁷⁸. Per esempio, nel caso *Egyptian Initiative for Personal Rights v. Egypt* del 2005 alcune donne vittime di violenza, hanno subito abusi basati sul genere e sul contesto culturale, mentre si trovavano a manifestare. La Commissione africana ha riconosciuto che la violenza fosse stata utilizzata come

³⁷¹ K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review 43», n. 6, 1991, p. 1241–99., <https://doi.org/10.2307/1229039>

³⁷² Intervento di Kimberlé Crenshaw al Southbank Centre su *Intersectionality and Gender Equality*, 2016 <https://www.youtube.com/watch?v=-DW4HLgYPIA> [ultimo accesso 2 giugno 2025]

³⁷³ L. K. Harris, and Y. I Cortés, *Police Violence and Black Women's Health*, in «The journal for nurse practitioners», JNP vol. 18, 5, 2022, pp. 589–590, 10.1016/j.nurpra.2022.02.014

³⁷⁴ J. Nicholas, *How many First Nations women and children are murdered? The figures are shocking – and yet incomplete*, in «The Guardian», 15 Agosto 2024. <https://www.theguardian.com/news/article/2024/aug/15/how-many-first-nations-women-and-children-are-murdered-the-figures-are-shocking-and-yet-incomplete>

³⁷⁵ *Il rapporto tra violenza e genere: un’analisi sull’intersezionalità e la legislazione*, CESIE, 2024. <https://cesie.org/giustizia/community-linkage-rapporto-violenza-intersezionalita/> (ultimo accesso 2 giugno 2025).

³⁷⁶ K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review 43», n. 6, 1991, p. 1241–99., <https://doi.org/10.2307/1229039>

³⁷⁷ A. Beringola, *Intersectionality: A tool for the gender analysis of sexual violence at the ICC*, in «Amsterdam Law Forum 9», 2017, p. 84.

³⁷⁸ *Ibidem*.

strumento di repressione nei confronti di opposenti politici e donne, e quindi il crimine è stato causato dalla sovrapposizione tra discriminazione politica e discriminazione di genere³⁷⁹.

Invece, nel caso *González Lluy v. Ecuador* del 2015, che non riguarda la violenza sessuale, ma la discriminazione contro una ragazza minorenne, povera e affetta da HIV, la corte interamericana ha usato esplicitamente il termine “intersezionalità” per descrivere la discriminazione subita dalla ragazza, in quanto ha riconosciuto che l’atto fosse scaturito non solo dalla somma dei fattori, ma da una forma specifica di discriminazione generata dalla loro intersezione. In tal modo l’intersezionalità è stata ufficializzata come approccio giuridico. Dalle parole del giudice Eduardo Ferrer: “la discriminazione intersezionale crea un danno unico, qualitativamente diverso da quelli generati da discriminazioni isolate.”³⁸⁰

Infine, anche la corte penale internazionale ha mostrato l’intenzione di cambiare approccio nel lavoro di indagine dei crimini di violenza e di genere: difatti nel “*Policy Paper on Sexual and Gender-Based Crimes*”, vengono fornite le linee guida sul lavoro di indagine e accusa riguardo tali crimini, che disciplinano lo svolgimento di un’analisi di genere durante tutte le fasi del procedimento: esami preliminari, indagini e processi.

Nonostante la mancanza esplicita del termine “intersezionalità”, l’approccio descritto nel *Policy Paper*, incorpora tutti i suoi elementi fondamentali, in conformità con il diritto internazionale sui diritti umani (IHCL). Il documento riflette la consapevolezza del fatto che i crimini sessuali e di genere possono essere scatenati da una molteplicità di fattori e riconosce l’importanza di analizzare i vari tipi di discriminazione, considerandoli “nella loro totalità, poiché possono sovrapporsi tra loro.”³⁸¹

Dunque, l’intersezionalità può aiutare a identificare i fattori dietro i crimini di violenza di genere, analizzare le discriminazioni complessive che concorrono nel compiere questo atto e infine può aiutare a spiegare i *pattern* dietro i crimini, che si ripetono³⁸². L’approccio intersezionale fornisce il metodo corretto per analizzare delle situazioni e dei problemi, come quello della violenza, apprendendone più a fondo le cause e quindi proponendo soluzioni migliori.

Secondo Crenshaw le femministe hanno polarizzato le esperienze delle donne e i movimenti antirazzisti hanno isolato le esperienze delle persone di colore, come se entrambe le questioni si escludessero a vicenda. Invece esse sono intersecate. Infatti, un altro approccio risolutivo, che viene promosso anche dalle femministe postcoloniali, è quello di «*decolonizing feminism*»: smettere di adottare una lente universalistica per analizzare le identità delle donne non bianche, capire che

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ Ivi, p.88.

³⁸¹ Ivi, p.92.

³⁸² *Ibidem*.

nell'esperienza delle donne di colore bisogna analizzare anche il fattore del razzismo e tutte le componenti delle identità, infine smettere di promuovere una finta sorellanza. Difatti, sappiamo quanto sia cruciale nel cambiamento, una presa di responsabilità da parte delle donne bianche, che si servono delle lacrime bianche per neutralizzare i sentimenti delle donne di colore; bensì, l'approccio da adottare va intrapreso anche nella teoria femminista.

Le femministe occidentali devono confrontarsi con le altre donne non sotto una prospettiva di un'oppressione comune e universale (*shared oppression*), ma devono riconoscere sia la loro prospettiva eurocentrica che la posizione privilegiata. Mohanty in *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing, Solidarity*³⁸³, critica il concetto di sorellanza universale di Morgan, che sembra essere costruito su un'analisi di solidarietà che però cancella la storia e le conseguenze dell'imperialismo contemporaneo. Trascendendo dalla storia mondiale contemporanea, Morgan esorta all'unire le risorse di tutte le donne che condividono la stessa oppressione, ovvero l'essere vittime a una mentalità patriarcale. Tuttavia, questa prospettiva, secondo Mohanty, è costruita sulla supposizione che le donne sono un unico gruppo omogeneo e quindi ciò è dedotto solo da fattori sociologici secondari; inoltre, tale visione elimina implicitamente la possibilità di una partecipazione delle donne bianche nella storia ad aver oppresso, e non solo ad essere state oppresse.

Dunque, Mohanty propone, al posto del concetto di sorellanza teorizzata dalle femministe occidentali, quello della solidarietà. La solidarietà è intesa in termini di «*mutuality, accountability, and the recognition of common interests as the basis for relationships among diverse communities*»³⁸⁴. Ella esorta a costruire un ideale inclusivo che si opponga all'ideale "noi vs. loro", in quanto ritiene che la solidarietà femminista deve provenire da un "femminismo senza frontiere" che riconosca le fragilità, i conflitti, le differenze e le paure che il confine rappresenta. Il femminismo senza frontiere comprende come non esista solo un modo di intendere il confine e che le linee che definiscono «*nations, races, classes, sexualities, religions, and disabilities*» esistono e devono essere prese in considerazione nella costruzione di una giustizia sociale. Il femminismo senza frontiere non esclude e non rimane in silenzio perché si pone come obiettivo quello di mettere in luce la rigidità e la molteplicità che le frontiere racchiudono e quello di sottolineare il potere emancipatorio che deriva dall'attraversarle.³⁸⁵

³⁸³ C.T., Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ *Ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

Ana Martin Beringola, *Intersectionality: A tool for the gender analysis of sexual violence at the ICC*, Amsterdam Law Forum 9,2017.

Bell Hooks, *Non sono io una donna: Donne nere e Femminismo*, Tamu Edizioni,2023.

Ben Agger, *Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance*, in «Annual Review of Sociology», n.17,1991, p.105–131. <http://www.jstor.org/stable/2083337>

Carlotta Cossutta, *Ripensare la cittadinanza: Mary Wollstonecraft tra femminismo e repubblicanesimo*, in «Cosmopolis, rivista di filosofia e teoria politica»,2016.

Celia Daileader e al. (a cura di), *Women and Others, perspectives on race, gender, and empire*, Palgrave Macmillan,2007. <https://www.perlego.com/book/3506369>.

Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003

Cheyenne Cierpial, *Interpreting Sati: The Complex Relationship Between Gender and Power in India*, in «Denison Journal of Religion», Vol. 14, Article 2,2015. <http://digitalcommons.denison.edu/religion/vol14/iss1/2>

Christine Swiridoff, *Writing for a cause: The “English Woman's Journal” and women's work, 1858–1864*, Temple University,2005.

Claire Snyder-Hall, *What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay*, in «Signs 34», n.1,2008, p.175–96. <https://doi.org/10.1086/588436>.

Claire Snyder-Hall, *Third-Wave Feminism and the Defense of ‘Choice’*, in « Perspectives on Politics 8», n. 1, 2010, p. 255–61. <http://www.jstor.org/stable/25698533>.

Durba Ghosh, *Gender and Colonialism: Expansion or Marginalization?*, in « The Historical Journal 47», n. 3,2004, p.737–55. <http://www.jstor.org/stable/4091763>.

Edward Raymond Turner, *The Women's Suffrage Movement in England*, in «The American Political Science Review 7», n. 4,1913, p. 588–609. <https://doi.org/10.2307/1944309>.

Elizabeth Racz, *The Women's Rights Movement in the French Revolution*, in « Science & Society 16», n. 2,1952, p.151–74. <http://www.jstor.org/stable/40400125>.

Enciclopedia Treccani, voce "eugenetica", Istituto della Enciclopedia Italiana, <https://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/eugenetica/?search=eugenetica>. (consultato il 29 aprile 2025).

Eric Foner, *Rights and the Constitution in Black Life during the Civil War and Reconstruction*, in «The Journal of American History», vol. 74, no. 3, 1987, pp. 863–83. <https://doi.org/10.2307/1902157>.

Henry Schwarz, Sangeeta Ray (a cura di), *A Companion to Postcolonial Studies*,1^a ed., Wiley-Blackwell,2008.

Kimberle Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review 43», n. 6,1991, p.1241–99.,<https://doi.org/10.2307/1229039>.

Larissa Behrendt, *Aboriginal women and the white lies of the feminist movement: implications for Aboriginal women in rights discourse*, in « the Australian feminist law journal volume 1»,1993.

Latesha K. Harris, and Yamnia I Cortés, Police Violence and Black Women's Health, in «The journal for nurse practitioners», JNP vol. 18,5,2022, pp. 589-590.

Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard University Press, 2013.

Marie Beauchamps, *Olympe de Gouge's trial and the affective politics of denaturalization in France*, in «Citizenship Studies», n.20(8),2016, p.943–956. <https://doi.org/10.1080/13621025.2016.1229195>

Marilyn Butler and Janet Todd, *The Works of Mary Wollstonecraft*, Vol 5., 1^a ed. Routledge,2020, p.77. <https://www.perlego.com/book/1477549>.

Nancy Naples, (a cura di) *Companion to Feminist Studies*, Wiley-Blackwell,2020.

Natalie Stamile, *Appunti su femminismo e teoria del diritto. Una rassegna*, in «Ordines», n.2,2016. <https://www.ordines.it/wp-content/uploads/2017/01/Stamile.pdf>.

Patrick Williams, e Laura Chrisman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*,1^a ed, 2015. Reprint, Routledge, 2015. <https://www.perlego.com/book/1561022>.

Reina Lewis e Sara Mills (a cura di), *Feminist postcolonial theory: A Reader*, Taylor & Francis,2003.

Roberta Baritono, *Il Femminismo americano degli anni '60. Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa*, in *Storicamente*, 4, no. 15,2008. <https://doi.org/10.1473/stor332>.

Rosanne Kanhai, *Sensing Designs in History's Muddles': Global Feminism and the Postcolonial Novel*, in «Modern Language Studies 26», n.4, 1996, p.119–30. <https://doi.org/10.2307/3195329>.

Rosemarie Tong *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*,2^a ed., Westview Press,2009.

Ruby Hamad, *Lacrime bianche/ferite scure: femminismo e supremazia bianca*, Tlon,2022.

Sebastiano Maffettone, *Politica, Idee per un mondo che cambia*, Le Monnier Università,2019.

Simone De Beauvoir, *The second sex*, Routledge,1949.

Sina H. Webster, *A qualitative study of the evolution and erasure of Black feminism in historic and contemporary sociopolitical movements, and Black men's resistance to Black feminism*, in «McNair Scholars Research Journal». <https://commons.emich.edu/mcnair/vol10/iss1/15/>

Sophie Mousset, *Women's Rights and the French Revolution*,1^a ed., Routledge,2017. <https://www.perlego.com/book/1577302>.

Xinlu Song, *Study of the Development of American Feminism (1790-1990): Three Waves and Interaction with Racial Equality Movement*, in «Communications in Humanities Research», n. 26,2024, p. 26-30.

SITOGRAFIA

Danielle Castano, *The Disappearance of Native American Women in the U.S*, Human Rights Research Center, 13 giugno 2024. <https://www.humanrightsresearch.org/post/the-disappearance-of-native-american-women-in-the-u-s> (ultimo accesso 2 giugno 2025).

Il rapporto tra violenza e genere: un'analisi sull'intersezionalità e la legislazione, CESIE, 2024. <https://cesie.org/giustizia/community-linkage-rapporto-violenza-intersezionalita/> (ultimo accesso 2 giugno 2025).

Indian Affairs, *Missing and Murdered Indigenous People Crisis* <https://www.bia.gov/service/mmu/missing-and-murdered-indigenous-people-crisis#:~:text=According%20to%20the%20National%20Crime,center%20for%20missing%2C%20unidentified%2C%20and> (ultimo accesso 2 giugno 2025).

Josh Nicholas, *How many First Nations women and children are murdered? The figures are shocking – and yet incomplete*, in «The Guardian», 15 Agosto 2024. <https://www.theguardian.com/news/article/2024/aug/15/how-many-first-nations-women-and-children-are-murdered-the-figures-are-shocking-and-yet-incomplete> (ultimo accesso 2 giugno 2025)

Kimberlé Crenshaw: *Intersectionality and Gender Equality*, YouTube, 27 gennaio 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=-DW4HLgYPIA>. (ultimo accesso 2 giugno 2025)

Praveena Somasundaram, *Arizona creates 'turquoise alert system' for missing Indigenous people*, in «The Washington post», 14 Aprile 2025. <https://www.washingtonpost.com/nation/2025/05/14/arizona-emilys-law-indigenous-missing/> (ultimo accesso 2 giugno 2025)