

**La colonialità del genere e del potere:
dalla postcolonialità alla decolonialità /
La colonialidad del género y el poder:
de la poscolonialidad a la decolonialidad**

AG AboutGender
2023, 12(24), 369-407
CC BY-NC

Breny Mendoza

California State University, Northridge

trad. a cura di Laura Scudieri

University of Genoa, Italy

Introduzione¹

Il femminismo anticoloniale costituisce un progetto teorico e politico che sfida le pratiche imperialiste e colonizzatrici, passate e presenti. Questo capitolo offre una genealogia della teoria femminista anticoloniale, tracciando la sua origine a partire dalle preziose tradizioni delle teorie anticoloniali, postcoloniali e

¹ Il saggio “La colonialidad del género y el poder: de la poscolonialidad a la decolonialidad” costituisce il sesto capitolo del volume di Breny Mendoza (2023), *Colonialidad, género y democracia*, México, Ediciones Akal. Una versione dello stesso testo è stata originariamente pubblicata in inglese nel libro *Oxford Handbook of Feminist Theory*, a cura di Lisa Disch e Mary Hawkesworth, Oxford University Press, 2016, e in spagnolo nel volume *Miradas en torno al problema colonial*, México, Ediciones Akal, 2019. La traduzione (prima) italiana qui da me proposta è stata autorizzata dall’autrice Breny Mendoza, professoressa di *Gender and Women’s Studies* presso la *California State University*, e dalla casa editrice Ediciones Akal che colgo l’occasione di ringraziare per la preziosa opportunità. Ogni eventuale imprecisione è naturalmente da attribuire alla sola traduttrice.

Corresponding Author:

Laura Scudieri
University of Genoa, Italy
laura.scudieri@unige.it

DOI: 10.15167/2279-5057/AG2023.12.24.2292

decoloniali, ponendola in relazione con i femminismi portati avanti da altre donne del mondo coloniale e indagando le sue specifiche critiche al colonialismo, alla modernità, all'eurocentrismo, al capitalismo, al nazionalismo e al razzismo, per poi tornare su concetti chiave delle opere di María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui e Rita Segato. Il capitolo si conclude con una discussione della loro versione alternativa della modernità quale processo violento, intrinsecamente legato alla costruzione e all'imposizione di gerarchie di razza e di genere.

Antecedenti

Il mondo accademico anglofono associa in genere le lotte anticoloniali ai movimenti di liberazione nazionale che lottano per la loro "indipendenza" dalle potenze coloniali europee nel passato coloniale o ai movimenti sociali che emergono nel processo di costruzione dello Stato-nazione una volta che le potenze coloniali sono state estromesse. Le teorie anticoloniali vengono solitamente ascritte a figure come il pensatore pan-afroamericano e attivista per i diritti civili W.E.B. DuBois, nato negli Stati Uniti, e ai noti grandi critici del colonialismo francese quali Aimé Césaire (2000) e Frantz Fanon, nonché al leader indipendentista ghanese Kwame Nkrumah. Nel 1978, tuttavia, il canone delle teorie anticoloniali si è esteso con la pubblicazione del magistrale libro *Orientalismo* di Edward Said, un teorico letterario palestino-statunitense che non solo ha ampliato la cornice storica, la cartografia e il valore epistemico del colonialismo, bensì al contempo ha ridefinito e spostato il campo della conoscenza anticoloniale in un nuovo quadro teorico che oggi conosciamo come teoria postcoloniale. Poi, negli anni Novanta, il Gruppo di Studi Subalterni del Sud-est Asiatico ci ha fatto conoscere una nuova generazione di teorici postcoloniali con autori come Ranajit Guha, Homi Bhabha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakravorty e Gayatri Chakravorty Spivak.

A differenza dei teorici postcoloniali che concentrano le loro analisi sulle pratiche coloniali del Nord Europa, i teorici latinoamericani e caraibici ci ricordano che il pensiero anticoloniale emerge in un contesto coloniale molto più antico come risposta alla storia violenta del colonialismo europeo inaugurato dalla Spagna nel 1492. Sono stati il cronista indigeno quechua Felipe Guamán Poma de Ayala e lo storico meticcio peruviano Inca Garcilaso de la Vega a formulare, nel XVI secolo, le prime critiche al colonialismo spagnolo dalla prospettiva dei colonizzati. La svolta decoloniale nel mondo accademico è oggi guidata da ricercatori latinoamericani e caraibici afferenti al gruppo Modernità/Colonialità. Questo gruppo ha costruito un archivio di testi che vanno dal XVI secolo a oggi e che offrono una reinterpretazione radicale del capitalismo. Invece di sostenere l'irrelevanza del colonialismo per lo sviluppo del capitalismo, come sovente si fa, i lavori del marxista peruviano José Carlos Mariátegui (2009) già nel 1920 affermavano, per esempio, che la questione della razza era centrale per il capitalismo e che l'accumulazione capitalista fosse incomprensibile senza la dovuta attenzione alla produzione di gerarchie razziali. Al suo apice, la scuola di pensiero della modernità/colonialità sosterebbe anche che la modernità e il capitalismo non sono il risultato di processi storici intraeuropei, ma sono invece la logica conseguenza del processo storico del colonialismo. Alcuni dei teorici di questa corrente sono il sociologo peruviano Aníbal Quijano, che teorizza il concetto centrale della teoria decoloniale, la colonialità del potere, gli argentini Enrique Dussel, noto per la sua filosofia della liberazione e il concetto di transmodernità, e Walter D. Mignolo, semiologo autore del libro *Il lato più oscuro del Rinascimento* (1995; 2009), e infine Nelson Maldonado-Torres, filosofo portoricano che sviluppa il concetto di colonialità dell'essere.

Emersione e sommersione

La teoria femminista anticoloniale emerge in questo vivace contesto intellettuale. Tuttavia, occupa una posizione marginale sia all'interno della critica del colonialismo sia all'interno della teoria femminista occidentale. L'opera brillante di Gayatri Chakravorty Spivak è un buon esempio di come si produce questa complessa marginalizzazione. Più di un teorico postcoloniale ha cercato di mettere in discussione il suo posto all'interno del Gruppo di Studi Subalterni del Sud-est Asiatico. Vivek Chibber ha recentemente affermato (2013, 8) che Spivak si è intrufolata nei dibattiti del Gruppo di Studi Subalterni con il suo saggio del 1985 "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", come se fosse un'ospite non invitata. In confronto, il Gruppo Modernità/Colonialità si mostra più aperto all'accademia femminista, incorporando frammenti dei lavori dei "femminismi di colore" statunitensi. Walter D. Mignolo prende in prestito da Gloria Anzaldúa, che considera la musa ispiratrice della sua idea di "pensiero di frontiera", ma ignora la grandezza e la complessità della sua opera. Mignolo concepisce il pensiero di frontiera come un'epistemologia decoloniale che ha origine nelle forme di conoscenza dei colonizzati. Secondo Mignolo, il pensiero di frontiera non solo trascende il pensiero binario e dicotomico, ma è capace altresì di recuperare i saperi soggiogati dalla morsa dell'eurocentrismo (Mignolo 2000). Tracce del pensiero femminista nero statunitense si possono trovare anche nei dibattiti del gruppo Modernità/Colonialità, quando si fa riferimento alla co-costituzione di razza e genere e all'articolazione di molteplici sistemi di potere. Tuttavia, i teorici decoloniali si allontanano rapidamente dalla teoria dell'intersezionalità del femminismo nero e la sostituiscono con altri concetti, come quello di "eterarchia" del greco Kyriakos Kontopoulos, più adatto a comprendere le molteplici ed eterogenee gerarchie globali e la complessità del campo sociale a diversi livelli strutturali (Grosfoguel 2010, 71). Alcune autrici femministe sono incluse nelle loro antologie e citate in diversi loro lavori;

tuttavia, l'analisi di genere occupa ancora uno spazio marginale nella teoria decoloniale.

La ricezione del concetto di colonialità di genere di María Lugones è un caso emblematico. Parzialmente ispirata dagli scritti del Gruppo Modernità/Colonialità, Lugones attribuisce al genere lo stesso potere esplicativo che Quijano attribuisce alla razza all'interno della sua concettualizzazione della colonialità del potere, cosicché esso è ugualmente inteso come un costrutto sociale e coloniale. Tuttavia, a dispetto della sua inclusione in molte delle loro pubblicazioni e il riconoscimento pubblico conferito a Lugones, pochi teorici decoloniali incorporano il concetto di "colonialità di genere" come fondamento centrale della teoria decoloniale che costruiscono. In breve, la teoria femminista ispira alcuni teorici decoloniali nelle loro riflessioni, ma non riesce ad approdare ad un pieno riconoscimento quale teoria "seria" a sé stante.

Qualcosa di analogo accade al pensiero femminista anticoloniale all'interno dell'accademia femminista statunitense, angloamericana e europea, dove anch'esso è tenuto ai margini. Con la notevole eccezione della teoria femminista postcoloniale, che gode di grande prestigio, gli altri filoni del pensiero femminista anticoloniale non ricevono la stessa attenzione. Le teoriche femministe nere negli Stati Uniti hanno notato da tempo che i loro contributi teorici non sono trattati come "vera teoria" all'interno del mondo accademico femminista. Nikol Alexander Floyd (2012) ha recentemente sostenuto che l'analisi intersezionale ha subito una tale metamorfosi per mano dell'egemonia femminista accademica bianca che non soddisfa più il suo scopo primario, quello cioè di rendere visibile l'oppressione delle donne nere negli Stati Uniti. Vivian May (2014) afferma che il concetto di intersezionalità è stato ridotto a un approccio monotematico di genere da alcune ricercatrici che non solo rifiutano il suo focus esclusivo sulle donne nere, ma ne mettono in dubbio la validità empirica. Altre teoriche femministe nere hanno la sensazione di "pronunciare parole vuote" o di essere vittime di un "contraccollo"

epistemico” all’interno dell’accademia femminista statunitense e europea (May 2014).

Questo contraccolpo epistemico è evidente quando i lavori di femministe chicane come Gloria Anzaldúa e Chela Sandoval vengono caricaturizzati come banali politiche dell’identità o come mode accademiche facilmente superabili da teorie poststrutturali più sofisticate (Ortega 2006); o quando le teorie femministe decoloniali vengono definite femminismi “delle donne di colore” (in opposizione al femminismo “propriamente detto”) e segregate nei programmi di studi etnici, latinoamericani, indigeni e afroamericani, dove vengono ignorate del tutto o incorporate selettivamente. La politica di citazioni dell’egemonia femminista accademica bianca tollera la presenza di opere di donne di colore, ma distorce il contenuto delle loro idee, falsifica le loro genealogie, nega i loro contributi alla teoria femminista e ri-sottomette il loro sapere (Alexander-Floyd 2012, 9). Nel frattempo, i lavori scritti da femministe del “Terzo Mondo” al di fuori degli Stati Uniti non sono nemmeno considerate degne di essere tradotte, e questo le porta a essere conosciute in una versione mediata o comunque reinterpretata dalle ricercatrici del “Primo Mondo”.

Da una prospettiva femminista anticoloniale, le teorie delle donne di colore sono sottoposte a un processo di ricolonizzazione, le loro idee e i loro precetti centrali sono forzati a scomparire lentamente o a riapparire “sbiancati” e sprovvisti della loro forza critica. Pertanto, uno degli obiettivi dei discorsi femministi intersezionali e decoloniali negli Stati Uniti è quello di contrastare questo contraccolpo epistemico recuperando il lavoro teorico delle donne di colore colonizzate. Lo sforzo si concentra sulla creazione di una lente multidimensionale che serva come base tanto per la teoria femminista decoloniale come per le pratiche politiche di alleanza tra donne di colore (Santa Cruz Feminist of Color Collective 2014). Altri sforzi comprendono il recupero di metodi e strategie comuni dalle varie teorie

delle femministe di colore che resistono al capitalismo globale e al neocolonialismo (Roshanravan 2014).

Quando la critica del capitalismo e del neocolonialismo diventa cruciale per il progetto femminista anticoloniale, diventa chiaro che i femminismi di colore statunitensi non sono imparentati con i femminismi anticoloniali, sebbene costituiscano una parte importante di questo progetto. I femminismi di colore statunitensi hanno contribuito al femminismo anticoloniale con concetti fondamentali, ma non esaustivi. Le teorie delle donne di colore non rappresentano un genere uniforme e non condividono un unico progetto intellettuale o politico (Roshanravan 2014). Né i loro argomenti epistemici più sostanziali hanno necessariamente un effetto decoloniale. È quindi molto difficile identificare ciò che può essere considerato come femminismo anticoloniale all'interno e al di fuori della cornice dell'accademia delle femministe di colore. È opportuno ricordare le parole delle femministe indigene statunitensi Eve Tuck e K. Wayne Yang (2012, 1), che ci dicono che "le aspirazioni decoloniali delle bianche, non bianche, migranti, dei popoli oppressi e post-coloniali spesso riducono la decolonizzazione a una metafora di vaghi aneliti alla liberazione e alla trasformazione sociale. Alcuni discorsi decoloniali emergenti, ancora poco chiari, corrono il rischio di ripristinare le norme coloniali, rendendole più forti anziché indebolirle" (Tuck e Yang 2012). La decolonizzazione non è una metafora per tutte le critiche antirazziste, anticapitaliste, e nemmeno per le critiche all'eurocentrismo.

Le teorie anticoloniali sono definite da criteri legati a progetti politici che portano alla decolonizzazione. Ma la questione di quali criteri e quali progetti politici favoriscano la decolonizzazione, di cosa si debba intendere per decolonizzazione o di quali siano le pratiche che riescono effettivamente a sfidare il colonialismo e la colonizzazione, è oggetto di un acceso dibattito. Alcune suggeriscono che l'obiettivo principale della teoria femminista anticoloniale sia quello di rivelare e contrastare gli impulsi imperialisti e colonizzatori delle teorie femministe

egemoni. Altre ritengono che la teoria anticoloniale debba avere il suo maggiore impatto sul terreno della politica, mentre altre ancora concentrano la loro analisi sul rapporto tra razza, genere e colonizzazione, o sull'analisi dell'intersezione tra la razza, il genere e lo Stato moderno. Come possiamo vedere, il modo in cui l'analisi intersezionale debba collocarsi nei dibattiti femministi anticoloniali intorno alle gerarchie create e sostenute dalla colonialità del potere è ancora in discussione.

Di seguito, sviluppo un quadro teorico provvisorio per comprendere più a fondo i progetti teorico-politici dei diversi femminismi anticoloniali. Innanzitutto, cerco di stabilire la relazione tra la teoria dell'intersezionalità, il femminismo postcoloniale e decoloniale e il progetto della decolonizzazione, analizzando i suoi legami con la corrente principale della teoria postcoloniale e decoloniale, ancora fortemente dominata da ricercatori uomini.

L'intersezionalità e la teoria anticoloniale

Sebbene molte ricercatrici femministe considerino l'intersezionalità un concetto rivoluzionario che ha ridefinito gli approcci femministi alla teoria, alla politica e alla metodologia (McCall 2005; Hancock 2011; Cho, Crenshaw e McCall 2013), tale concetto elaborato da pensatrici femministe nere negli Stati Uniti è stato messo fortemente in discussione nell'ultimo decennio. Il suo valore epistemico è stato messo in dubbio dalle femministe poststrutturali che lo considerano un concetto "meramente descrittivo" (Jordan-Zachary 2007, citato in Alexander-Floyd 2012, 5). Le loro critiche hanno suggerito che, lungi dall'apportare qualcosa di nuovo, l'analisi intersezionale riproduce esattamente i vecchi problemi delle politiche dell'identità, concentrandosi troppo su categorie identitarie decontestualizzate, occupandosi eccessivamente di un piccolo sottoinsieme di limitazioni strutturali o esagerando il razzismo che esiste all'interno del femminismo. Altre critiche

suggeriscono che l'intersezionalità mina la coerenza filosofica e politica del femminismo, mettendo in discussione il primato dell'oppressione di genere, stigmatizzando la categoria di "donna" o diffondendo narrazioni che non sono in grado di rendere conto della complessità dell'ambito sociale (Zack 2005; Gunnarson, cit. in May 2014, 102).

Alcune studiose hanno cercato di "correggere" questi limiti dell'analisi intersezionale, associati alla sua focalizzazione esclusiva sulle donne di colore, trasformandola in un metodo per lo studio di tutte le donne e persino di tutti i popoli del mondo (Garry 2012). Molte teoriche femministe nere negli Stati Uniti si oppongono a questa iperinflazione del concetto di intersezionalità perché consente di analizzare uno qualsiasi dei molteplici vettori del potere (per esempio, la bianchezza, la classe e la religione), con l'effetto di cancellare le donne nere e di ricostituire le donne bianche come il centro dell'analisi. Altre critiche al concetto hanno tentato di correggerne i "problemi" recuperando le analisi mono-categoriali che indagano separatamente le dinamiche di genere o di classe, oppure scavando in contesti sociali-storici complessi, in dinamiche locali e processi istituzionali, o ancora evitando del tutto le logiche categoriali e assumendo approcci multivalenti e multilivello (May 2014, 104).

Alcuni di questi "rimedi" non sono stati altro che l'adozione superficiale di un approccio che opera con una logica di somma, rendendo incomprensibile la coesistenza dei sistemi di potere di genere, razza, etnicità, classe, sessualità e nazionalità, e minando la premessa fondamentale delle analisi intersezionali. Non sorprende, pertanto, che molte teoriche femministe nere negli Stati Uniti percepiscano queste critiche sprezzanti come travisamenti dell'intersezionalità e come una forma di violenza epistemica e di ricolonizzazione del sapere femminista nero.

In contrasto con il rifiuto e la distorsione che il concetto di intersezionalità ha subito nel mondo accademico bianco statunitense, gli studi femministi postcoloniali e decoloniali, sia all'interno che all'esterno degli Stati Uniti, lo hanno accolto

con maggiore favore. Il quadro analitico intersezionale è stato fondamentale per i femminismi del Terzo Mondo critici nei confronti del colonialismo, femminismi generalmente definiti come femminismi postcoloniali (Mohanty, Russo e Torres 1991). Ann McClintock, una femminista postcoloniale africana bianca, nata in Zimbabwe e cresciuta in Sudafrica, nel suo libro *Imperial Leather* (1995) ha sostenuto che il colonialismo e l'imperialismo non possono essere compresi senza considerare l'invenzione della razza. Per McClintock, l'analisi intersezionale riconosce che i sistemi di potere basati su genere, razza, classe e sessualità non sono ambiti sociali distinti e separati, ma fanno parte di un ingranaggio pericoloso che è presente non solo nel colonialismo britannico, ma anche nelle lotte anticoloniali. Come ha osservato il Collettivo di Femministe di Colore di Santa Cruz (2014, 33), la teoria femminista anticoloniale porta l'analisi intersezionale oltre la critica delle pratiche legali dello Stato, gettando luce sulle dinamiche "glocali" – l'articolazione tra il globale e il locale che costruisce genere, razza, classe e sessualità non più come categorie separate, ma come sistemi di potere reciprocamente costitutivi che esistono in e attraverso relazioni contraddittorie e conflittuali.

Negli ultimi decenni, i tratti che separano il femminismo postcoloniale dal femminismo statunitense di colore sono stati confusi e controversi. Diverse antologie raggruppano testi classici del femminismo nero e chicano con scritti di femministe postcoloniali, pubblicando i loro testi classici insieme a scritti di femministe del Terzo Mondo in linea con il Gruppo di Studi Subalterni dell'Asia Meridionale e con critiche all'Orientalismo (Lewis e Mills 2003). Il raggruppamento di questi diversi approcci evidenzia l'importanza dell'analisi intersezionale per il femminismo postcoloniale. Tuttavia, l'omogeneizzazione di diverse tradizioni teoriche del "femminismo di colore" sotto l'etichetta di femminismo postcoloniale comporta anche taluni rischi che riguardano soprattutto la perdita di vista di ciò che è più importante per il femminismo anticoloniale. La teoria postcoloniale ha un programma teorico e politico che non deve essere confuso con altri approcci teorici. Esistono

importanti differenze tra la teoria e la pratica femminista nera, chicana e postcoloniale. Questi quadri teorici nascono da esperienze e periodi coloniali diversi e sviluppano programmi di ricerca diversi. Occupando posizionamenti diversi in quanto soggetti all'interno di contesti nazionali e globali e di istituzioni accademiche differenti, le autrici e attiviste che contribuiscono all'analisi dell'intersezionalità e della colonialità hanno adottato orientamenti e poste in gioco logicamente diverse. Proprio perché emergono da tradizioni teoriche diverse e partono da progetti politici differenti, la teoria femminista nera, chicana e postcoloniale sono tutt'altro che uniformi. Piuttosto che dare per scontato che condividano una visione comune, è importante indagare se la critica della colonialità o il particolare progetto decoloniale richiedano specifiche analisi intersezionali.

Come è stato ampiamente documentato altrove, le radici intellettuali dell'analisi intersezionale affondano nelle ricerche realizzate dalle teoriche femministe nere negli Stati Uniti sull'oppressione della donna nera, che hanno sottolineato la complessa interrelazione tra razza, classe, genere e spoliamento. Il concetto è stato rintracciato nel XIX secolo nei discorsi abolizionisti dell'agitatrice politica Mary Stewart (1803-1880) e successivamente nell'opera di Anna Julia Cooper (1858-1964), la cui visione del mondo è stata plasmata dal sistema di schiavitù stabilito e approvato nella legislazione statunitense, nonché dalla sua lotta per abolire tale sistema. Nella seconda metà del XX secolo, il Combahee River Collective ha formulato la teoria dell'intersezionalità tra sessualità, razza, genere e classe. Kimberlé Crenshaw (1989) ha coniato il termine *intersezionalità* nei suoi studi per riferirsi all'incapacità dei tribunali statunitensi di riconoscere la discriminazione basata sia sulla razza che sul genere. Patricia Hills Collins (1990; 1993) ha costruito la teoria sul punto di vista del femminismo nero come strumento utile per far luce sulla complessa oppressione delle donne nere. Nel contesto statunitense, l'intersezionalità è servita non solo a rendere visibili le dimensioni dell'oppressione della donna nera che erano state celate all'interno della categoria unitaria della donna

nella teoria femminista bianca, ma ha anche messo in discussione i concetti paradigmatici di razza utilizzati all'interno della teoria critica della razza dominata da uomini neri. Enfatizzando i vettori multidimensionali del potere che strutturano tanto l'identità vissuta quanto la realtà sociale, il concetto di intersezionalità ha gettato luce sui legami tra la posizione epistemica e la produzione di conoscenza; inoltre, ha offerto strategie analitiche che legano la dimensione materiale del potere con quella discorsiva e strutturale. Dimostrando l'inadeguatezza dei modi di pensare binari e l'inutilità degli sforzi per gerarchizzare le oppressioni, il concetto di intersezionalità riflette le lezioni che le teoriche femministe nere hanno appreso attraverso le loro esperienze di schiavitù, spoliazione, sfruttamento economico e riproduttivo, la segregazione dell'epoca di Jim Crow, la mezzadria nel lavoro agricolo e il lavoro domestico, i linciaggi, gli stupri, le sommosse razziste, la cittadinanza di seconda classe e l'imperante razzismo sistemico che continua a celarsi dietro l'uguaglianza formale.

Tuttavia, le teoriche del concetto di intersezionalità hanno loro malgrado lanciato un progetto politico che rimane legato allo Stato colonialista statunitense. Le storiche hanno utilizzato l'analisi intersezionale per dimostrare come l'oppressione di genere e sessuale sia stata centrale nell'istituzione della schiavitù e del sistema della piantagione. Gli economisti politici hanno dimostrato come il sistema della schiavitù e della piantagione sia tuttora il modello/*blueprint* delle relazioni economiche e sociali degli Stati Uniti e come continui a strutturare la segregazione urbana e educativa, nonché il complesso industriale carcerario. Le teoriche sociali hanno descritto come i retaggi della schiavitù e dell'*apartheid* legale razzializzato abbiano attanagliato i corpi neri in modi che ancora oggi determinano le loro prospettive di vita, relazioni sessuali, la formazione delle famiglie, le opportunità economiche, le opzioni abitative e lavorative, e come questo forgi forti legami tra il passato coloniale e l'attuale contesto postcoloniale. In questo contesto storico e intellettuale, l'intersezionalità promuove inconsapevolmente istanze politiche

di inclusione e di uguaglianza di diritti, istanze per una piena cittadinanza percepita come indispensabile per vivere una vita in libertà.

Taluni aspetti della politica dell'intersezionalità sono allora assimilabili alle politiche liberali dell'inclusione, fatto che indebolisce il suo potenziale decolonizzatore. Le nozioni liberali di libertà, uguaglianza e giustizia, tratte dalla Dichiarazione d'Indipendenza e dalla costituzione degli Stati Uniti, appaiono come i prerequisiti del futuro delle donne e degli uomini neri negli Stati Uniti, proprio perché le "benedizioni della libertà" sono state loro negate per tanto tempo. Malgrado ciò, assumendo l'inclusione liberale come progetto politico, l'intersezionalità suggerisce strategie di azione e risultati auspicabili che si discostano dalle lotte anticoloniali che si muovono al di fuori degli Stati Uniti. Nonostante la loro enorme influenza sulle teorie postcoloniali e decoloniali, gli obiettivi politici delle teoriche femministe nere spesso divergono significativamente rispetto a quelli delle lotte anticoloniali in altre parti del mondo.

Tuttavia, quando le femministe anticoloniali fuori dagli Stati Uniti adottano l'intersezionalità come strategia analitica, si identificano nuovi problemi e emergono possibilità inaspettate all'interno della complessità delle intersezioni tra genere, razza, classe e sessualità che si producono nella condizione coloniale.

I dibattiti postcoloniali/decoloniali e la teoria femminista

Il postcolonialismo

Negli anni Novanta la questione "coloniale" è stata ripresa dalle teorie sociali, culturali e politiche. Dopo il declino del marxismo e l'ascesa del postmodernismo e delle teorie culturali post-marxiste, la teoria postcoloniale ha offerto critiche innovative al capitalismo, alla modernità e al colonialismo europeo. Ispirati da filosofi francesi come Michel Foucault e Jacques Derrida, i teorici postcoloniali hanno cambiato i termini con cui si pensava al colonialismo, al capitalismo e al

nazionalismo. Si sono concentrati sulla storia del colonialismo britannico e sul suo crollo dopo la Seconda guerra mondiale, cercando di produrre una storiografia alternativa che sfidasse le teorie dominanti dell'analisi storica in Occidente. Lo hanno fatto sostituendo il materialismo storico con una "storia dal basso" (Chibber 2013) e creando un nuovo quadro teorico per lo studio della storia coloniale che offriva non solo una spiegazione per comprendere le proprietà del capitalismo coloniale in India, ma anche il funzionamento del capitalismo in altre parti del mondo colonizzato. Poiché il Gruppo di Studi Subalterni dell'Asia Meridionale si è concentrato principalmente sulla colonizzazione dell'India e di altre parti dell'Asia, le sue concezioni del rapporto tra colonialismo e capitalismo divergono fortemente da quelle del Gruppo Latinoamericano Modernità/Colonialità, che parte da fasi precedenti del colonialismo spagnolo, portoghese e francese, e della decolonizzazione. Le differenze essenziali nelle loro concezioni di colonialità, modernità e capitalismo diventeranno il tratto distintivo che non solo separerà queste due correnti di pensiero – quella postcoloniale da quella decoloniale –, ma saranno anche le stesse che contraddistinguono le loro controparti femministe.

I "subalternisti", considerati come il gruppo centrale della teoria postcoloniale, sostengono che il capitalismo ha assunto una forma radicalmente diversa nel mondo coloniale. Se in Europa il capitalismo ha svolto un ruolo "modernizzante", trasformando le economie agricole in economie industriali e allineando gli interessi della borghesia con quelli della classe operaia per rovesciare l'aristocrazia feudale, in Asia meridionale, invece, gli effetti del capitalismo si sono biforcati. Secondo i subalternisti, né le forze progressiste né l'impulso universalizzante del capitalismo si sono pienamente concretizzati nel subcontinente, perché le élite nazionali non sono riuscite a trasformare l'"arretratezza" della classe contadina nel processo di decolonizzazione (Chibber 2013). In termini gramsciani, i colonizzatori britannici e la classe capitalista nazionalista in India non sono riusciti o non sono stati disposti a generalizzare i loro interessi particolari con quelli della classe

subalterna che sfruttavano. Nonostante i cambiamenti superficiali nella legge, il vecchio regime e il sistema delle caste sono rimasti in vigore. A differenza dell'esperienza europea, dove la retorica borghese dei diritti universali è riuscita a reclutare la classe operaia nel suo progetto politico di democrazia liberale, nell'India coloniale la dominazione capitalista implicava un governo senza il consenso dei governati, cioè senza egemonia (Chibber 2013, 13). Come conseguenza della lunga storia di dominazione coloniale britannica, le idee liberali di uguaglianza, libertà politica, secolarismo e contrattualismo non hanno attecchito in India, alterando profondamente il contesto coloniale. Dopo l'indipendenza, le forme di sfruttamento e di dominio precapitalistiche sono rimaste intatte. Questo sviluppo capitalistico "anomalo" ha diviso la società postcoloniale in due campi di dominazione politica che obbediscono a due logiche contraddittorie: mentre la classe capitalista funziona in accordo con il perseguimento razionale dell'interesse individuale, il subalterno è rimasto intrappolato in forme politiche premoderne, preoccupato da questioni religiose, di casta, etnicità e comunità. Questa particolare configurazione di classe, secondo i subalternisti, distingue la modernità coloniale e il capitalismo in India e non la rende assimilabile al capitalismo e alla modernità europei. L'assenza di egemonia ha portato le élite nazionaliste della colonia a costruire una forma fittizia di Stato-nazione postcoloniale basata su una legittimità spuria (Chibber 2013, 17). Proprio perché il modello di sviluppo capitalistico indiano differiva molto da quello europeo, loro hanno sostenuto che le categorie di analisi occidentali e la teoria marxista, in particolare, erano inadeguate a comprendere il capitalismo coloniale in Oriente.

Influenzati dalle critiche poststrutturaliste rivolte alle teorie totalizzanti come il determinismo economico di Marx, gli Studi Subalterni hanno offerto una narrativa alternativa del capitalismo che evitasse il ricorso a "metanarrazioni". Molto attenti al potere del discorso, le loro indagini si sono appoggiate sempre di più sull'analisi testuale della marginalità e della subalternità al fine di elaborare critiche al

colonialismo e al capitalismo complementari alle discussioni sullo sfruttamento e sulla dominazione (Chibber 2013, 8). Riecheggiando la critica poststrutturalista della modernità, la critica dei subalternisti all'eurocentrismo ha respinto le pretese universalizzanti delle loro rivendicazioni enfatizzando la differenza e il carattere locale. Hanno evidenziato la specificità dell'“Oriente” e hanno utilizzato l'analisi culturale e storica per teorizzare il “subalterno” mettendone in discussione la voce e l'azione. Secondo Vivek Chibber (2013, 8), Gayatri Chakravorty Spivak, la teorica femminista postcoloniale più nota, è stata indirettamente responsabile di queste caratteristiche assunte dalla critica postcoloniale.

Femminismo postcoloniale

Talvolta riconosciuta come fondatrice e altre volte esclusa dal Gruppo di Studi Subalterni, Spivak si descrive come “una femminista marxista, decostruttivista pragmatica e provocatrice” (Leitch *et al.* 2010). Biasimando i subalternisti che ignorano il genere e la sessualità nei loro scritti, Spivak analizza il ruolo del genere in relazione alla divisione sociale del lavoro nel capitalismo, critica l'eurocentrismo nella letteratura occidentale, mette in discussione i limiti epistemici e politici imposti dal capitalismo neoliberale globale, e rivolge critiche incisive al pensiero femminista liberale e radicale occidentale. Utilizzando l'analisi testuale e la critica culturale come strumenti analitici principali, Spivak è stata riconosciuta per le sue critiche sofisticate alle teorie poststrutturaliste, postcoloniali e femministe, nonché per le sue analisi del capitalismo coloniale e della politica postcoloniale.

Nel suo saggio “Può parlare il subalterno?” (1988 [1985]), Spivak ha stabilito i parametri della critica femminista postcoloniale. Concettualizzando la “violenza epistemica” come intrinseca alla produzione della conoscenza occidentale, Spivak

ha dimostrato come la produzione discorsiva del subalterno, in particolare della “povera donna del Terzo Mondo”, abbia avuto l’effetto di silenziare le donne nel Sud del mondo attraverso una sorta di ventriloquio. Con il pretesto di dare voce agli oppressi, i discorsi degli accademici e attivisti occidentali hanno sostituito le versioni orientaliste delle donne del Terzo Mondo, presentandosi come realtà vissute dal subalterno. Spivak ha suggerito che ogni tentativo di rappresentazione della donna subalterna è una maniera di garantire la superiorità dell’Occidente rispetto al non-Occidente. Partendo sempre dal presupposto che la “civiltà” (occidentale) si oppone alla “barbarie” dell’“Est”, gli accademici e attivisti hanno colonizzato l’esperienza subalterna ribadendo al contempo la superiorità della conoscenza occidentale. Collocando la violenza epistemica nella stessa dinamica della rappresentazione, Spivak ha ammesso la possibilità che la donna subalterna non sarà mai in grado di conoscere sé stessa alle proprie condizioni. Con ciò, Spivak mette in dubbio anche la validità dei discorsi teorici del Gruppo di Studi Subalterni. Inoltre, ci avverte che i teorici postcoloniali che si riconoscono come esperti e portavoce del subalterno stanno violando le premesse fondamentali della critica postcoloniale. A suo dire, gli scritti dei teorici postcoloniali non solo non sono riusciti a fornirci un’alternativa all’orientalismo delle teorie occidentali, ma hanno anche riprodotto i discorsi orientalisti dal momento che concepiscono il subalterno come perennemente passivo, irrimediabilmente oppresso e essenzialmente l’“Altro” rispetto ai soggetti occidentali.

Nel suo lavoro intitolato “Sotto gli occhi dell’Occidente”, Chandra Talpade Mohanty scarica tutto il peso della critica femminista postcoloniale sull’accademia femminista occidentale. Prendendo come punto di partenza la serie di pubblicazioni della Casa Editrice Zed, Mohanty (1991, 56) ha dimostrato come le costruzioni binarie delle donne del Primo e del Terzo Mondo abbiano omogeneizzato le donne di entrambi i lati del binario con il risultato che le conseguenze più gravi sono ricadute sulle donne del Terzo Mondo, che sono

immaginate come perennemente “ignoranti, povere, non istruite, tradizionaliste, addomesticate, orientate alla famiglia e vittimizzate”, mentre le donne bianche sono state uniformemente costruite come “istruite, moderne, con capacità di controllo sui propri corpi e sessualità, e libere di prendere le proprie decisioni”. Tali discorsi oppositivi non erano solo eurocentrici bensì, come ha osservato Leela Gandhi (1998), hanno rafforzato un’immagine redentrica della presunta pienezza ideologica e politica del femminismo occidentale. Parafrasando la denuncia di Spivak a proposito delle meta-narrazioni degli uomini bianchi occidentali che tendono a rappresentare le loro azioni colonialiste come benevole missioni di affrancamento in cui “gli uomini bianchi salvano le donne di color caffè dagli uomini di color caffè”, Mohanty rimprovera le femministe occidentali che, a suo avviso, si immaginano allo stesso modo come “donne bianche che salvano le donne di color caffè dagli uomini di color caffè”. Sebbene molte autrici abbiano criticato Mohanty per aver omogeneizzato il femminismo occidentale, la sua analisi ha anticipato in tanti modi i discorsi che sarebbero stati diffusi, subito dopo l’11 settembre, non solo dalle leader femministe negli Stati Uniti, ma anche dal governo, dai media occidentali e dalle organizzazioni che si occupano della tutela dei diritti umani (Abu-Lughod 2013).

Mohanty ha anche ampliato la concezione delle donne del Terzo Mondo, spingendosi oltre la cartografia stabilita dal Gruppo di Studi Sulbalterni. Nella sua analisi del capitalismo globale, ha mostrato l’esistenza di paralleli tra gli eteropatriarcati capitalisti occidentali e non occidentali che hanno avuto la funzione di massimizzare lo sfruttamento del lavoro delle donne del “Terzo Mondo”, indipendentemente dal fatto che lavorassero nel Sud o nel Nord del mondo. Con il desiderio di massimizzare i loro profitti promuovendo il consumo e fornendo ai consumatori più ricchi beni a buon mercato, Mohanty ha suggerito che le multinazionali hanno peggiorato la condizione di precarietà della vita, riducendo i salari delle donne che lavorano nel Sud o nel Nord del mondo, aumentando la

disoccupazione nel Nord e moltiplicando i lavoratori clandestini nelle città globali tanto del Sud come del Nord. Creando un “contesto comune di lotte” e generando “interessi comuni” basati sullo sfruttamento estremo, il capitalismo globale stava gettando le basi per una solidarietà transnazionale tra le donne del Terzo Mondo.

Nonostante i suoi contributi alla teoria femminista postcoloniale e al femminismo transnazionale, Mohanty non riesce a risolvere i rapporti di potere tra le donne del Primo e del Terzo Mondo che aveva così abilmente analizzato in “Sotto gli occhi dell’Occidente” (Mendoza 2002). Sebbene concepisca le donne del Terzo Mondo come soggetti rivoluzionari, non dice nulla su come gli interessi comuni delle donne del Terzo Mondo che vivono nei centri coloniali o metropolitani possano essere concretamente trasformati in lotte politiche collettive contro la distruttività del capitalismo globale. La sua enfasi su una potenziale solidarietà transnazionale tra le donne del Terzo Mondo sottovaluta la difficoltà di mobilitare l’unione delle donne del Primo Mondo e delle donne del Terzo Mondo, o delle donne bianche e delle donne di colore. Nel suggerire che i progetti di trasformazione emergono dall’esperienza dell’oppressione sistemica, Mohanty fa eco alla posizione tradizionale della sinistra occidentale, che immagina che la rivoluzione inizi sempre con i più emarginati, collocando l’intero carico di responsabilità sulla donna subalterna. Concentrandosi sulle oppressioni comuni che trascendono i confini nazionali e la geopolitica Nord/Sud, Mohanty prende le distanze anche dalle posizioni del Gruppo di Studi Subalterni, che vedono l’azione politica dei subalterni motivata da una serie di istanze radicalmente opposte a quelle dell’Occidente. Piuttosto che affrontare l’alterità del subalterno, l’orientamento del femminismo transnazionale di Mohanty la avvicina ai marxisti tradizionali che acclamano la solidarietà transnazionale della classe operaia come la base della trasformazione sociale.

Nel tentativo di smascherare l’eurocentrismo e il razzismo all’interno del femminismo occidentale, le teoriche femministe postcoloniali hanno potuto

affascinarci con le loro analisi a proposito del pregiudizio eurocentrico nella cultura popolare, nel cinema e nei media, così come con le loro potenti critiche al razzismo e alla razzializzazione dei nazionalisti e eccezionalisti statunitensi, dei sionisti, delle élites nazionaliste del mondo postcoloniale (Shohat e Stam 2006; Fernandes 2013). I loro studi sull'intersezione tra genere, razza, classe, sessualità e nazionalità ci hanno fornito una profonda conoscenza delle dinamiche che operano in diversi contesti coloniali (McClintock 1995; Stoler 2002). Indagando i sistemi razziali costruiti in determinati contesti postcoloniali, le teoriche femministe postcoloniali hanno aperto alla possibilità di dialogo con altre correnti che indagano il colonialismo spagnolo e portoghese, e non solo il colonialismo britannico e francese, o l'imperialismo yankee (Stam e Shohat 2012). L'erudizione e la ricchezza della ricerca femminista postcoloniale sono innegabili.

Tuttavia, il femminismo postcoloniale presenta gli stessi limiti attribuiti alle correnti principali della teoria postcoloniale e poststrutturalista. Come le correnti delle sue controparti, la teoria femminista postcoloniale è stata accusata di determinismo culturale e storicismo. Anche il progetto politico delle femministe postcoloniali è difficile da comprendere. Sebbene abbiano enfatizzato il ruolo del subalterno e del transnazionalismo nelle lotte contro il capitalismo globale e ripongano poche speranze nel potenziale emancipatorio dell'Occidente, le teoriche femministe postcoloniali hanno altresì espresso preoccupazione circa la capacità del subalterno di trasformare la sua condizione coloniale, in particolare nell'attuale configurazione del capitalismo neoliberale globale. Come Spivak (cit. in Paudyal 2011) ha recentemente notato in una conferenza a Kathmandu, in Nepal, il subalterno è stato "egemonizzato affinché accettasse la sua miseria come normale". Se ciò fosse vero, cosa accadrebbe al progetto dell'intellettuale postcoloniale di "allenare l'immaginazione" del subalterno per aiutarlo a recuperare la bussola morale che il neoliberalismo gli ha fatto perdere? L'idea che il subalterno si sia rassegnato alla sua miseria rivela la distanza sociale che separa

la ricercatrice postcoloniale dal subalterno. Si segnala inoltre l'abbandono delle massime di Foucault secondo cui l'intellettuale è irrimediabilmente coinvolto nelle reti di potere/sapere. Sia che le teoriche femministe accettino la premessa di Foucault secondo cui un programma politico non può essere creato rappresentando il subalterno sia che abbraccino la nozione di Gramsci dell'intellettuale organico che può parlare a nome del subalterno, non è chiara né la posizione del subalterno né quella dell'intellettuale postcoloniale nella lotta anticoloniale. La stessa domanda posta al subalterno può essere rivolta al critico postcoloniale: l'intellettuale occupa una posizione privilegiata nella lotta per la decolonizzazione o è condannato al silenzio?

Teoria decoloniale

Sebbene la teoria decoloniale sia considerata da alcuni come l'incarnazione più recente della teoria anticoloniale, questo approccio adotta una visione storica del colonialismo molto più ampia rispetto ai suoi predecessori. I teorici decoloniali basano le loro analisi sul colonialismo spagnolo e portoghese, iniziato nel XVI secolo e terminato nel XIX secolo. Il pensiero decoloniale presta attenzione alla lunga storia del colonialismo spagnolo e portoghese che era stata ignorata nei dibattiti postcoloniali, che si concentravano esclusivamente sul colonialismo britannico o francese. Nelle prime fasi dell'espansione coloniale europea le prime università coloniali sono state fondate a Santo Domingo, Lima e Città del Messico già negli anni 1538 e 1551. In questi centri di studio si svolgevano grandi dibattiti sull'epistemologia e sulla storiografia eurocentrica. In tali dibattiti, gli intellettuali dell'élite creola, dei meticci e indigeni hanno cercato di dimostrare che la conoscenza europea non poteva riconoscere, e ancor meno comprendere, le differenze culturali e le forme di governo degli Incas sconfitti (Mendoza 2014). Più di quattro secoli prima della nascita del Gruppo di Studi Subalterni dell'Asia

Meridionale, studiosi di università spagnole come l'Università di Salamanca e il Collegio di San Gregorio avevano messo in discussione la giustizia dell'impero e della colonizzazione. Nei famosi dibattiti di Valladolid (1550-1551), Bartolomé de las Casas e Ginés de Sepúlveda hanno discusso a proposito dell'umanità degli amerindi, sfidando gli effetti disumanizzanti della colonizzazione, nonché la retorica salvifica dei missionari spagnoli (Mendoza 2006). Felipe Guamán Poma de Ayala, un nobile inca, ha scritto le prime cronache in difesa degli amerindi, sostenendo che gli spagnoli non avevano il diritto di controllare gli affari interni delle Ande. Il meticcio di nobile origine inca conosciuto come Inca Garcilaso de la Vega ha cercato di recuperare le voci e preservare la memoria storica degli amerindi nel momento preciso in cui sono stati sottoposti al genocidio. In uno stimolante articolo intitolato "Sì, il subalterno può parlare: una breve analisi della 'Nuova cronaca e buon governo (*Nueva crónica y buen gobierno*)' di Felipe Guamán Poma de Ayala's e dei 'Commentari Reali (*Comentarios Reales*)' di Inca Garcilaso de la Vega", Lipi Biswan Sen, professore alla Nehru University in India, osserva che questi racconti del subalterno, teorizzati nel XVI secolo, hanno anticipato le argomentazioni centrali del Gruppo di Studi Subalterni dell'Asia Meridionale. Secondo Guamán Poma de Ayala e Garcilaso de la Vega, gli amerindi hanno resistito al pensiero binario degli europei rifiutando l'idea della colonizzazione come un processo di civilizzazione. Gli amerindi hanno invertito la logica della colonizzazione identificando gli europei come i barbari che hanno distrutto le civiltà fondate molto tempo prima dai popoli indigeni. In contrasto con la teoria del subalterno sposata dai sud-asiatici, che descrivono il subalterno come un soggetto dotato di una psicologia politica incompatibile con le forme di conoscenza occidentali, Guamán Poma de Ayala e Garcilaso de la Vega hanno insistito sul fatto che il subalterno padroneggiava la lingua spagnola e utilizzava gli strumenti del "padrone", come l'alfabeto scritto, per sovvertire dall'interno i discorsi coloniali degli europei (Biswan Sen 2009).

La certezza che il subalterno possa parlare è una delle caratteristiche che contraddistingue la teoria decoloniale; ma i teorici decoloniali differiscono in molti altri aspetti dalla teoria postcoloniale/subalterna e dal femminismo postcoloniale. Il gruppo Modernità/Colonialità insiste sul fatto che il capitalismo è concomitante con il colonialismo; che non è un sistema autonomo importato nelle Americhe. Prendendo una posizione che contraddice coloro che sostengono che il capitalismo esisteva in Europa prima della colonizzazione, i teorici decoloniali affermano che il colonialismo è ciò che ha reso possibile il capitalismo. In netto contrasto con coloro che sostengono che il capitalismo è fallito nella colonia a causa delle condizioni interne della società indigena, il gruppo Modernità/Colonialità sostiene che il capitalismo richiede le condizioni interne della colonia per la sua realizzazione.

I teorici decoloniali vedono nel colonialismo il lato oscuro della modernità. Rifiutano l'associazione della modernità con gli sviluppi emancipatori in Europa, quali la Riforma, l'Illuminismo e la Rivoluzione francese, suggerendo invece l'esistenza di relazioni causali alquanto più complicate tra colonialismo, età della ragione e rivoluzioni. I pensatori decoloniali suggeriscono che la schiavitù, il lavoro forzato e la privazione dei diritti dei popoli colonizzati rendono possibili le nozioni liberali di libertà, uguaglianza e giustizia. La colonia è allo stesso tempo la condizione di possibilità e il laboratorio dello Stato-nazione occidentale e della figura del cittadino di diritti che si attaglia ai proprietari maschi. In altre parole, la libertà dell'europeo e del colonizzatore dipende dalla privazione di libertà del colonizzato. Proprio perché la libertà di alcuni presuppone la subordinazione di altri, la decolonizzazione è sempre un progetto incompiuto. Sebbene il colonialismo abbia cessato di esistere in quasi tutte le parti del mondo, la "colonialità del potere" continua a definire le relazioni tra l'Occidente e il resto del mondo.

Aníbal Quijano concepiva la colonialità del potere come un processo di razzializzazione intrinseco alla colonizzazione (2010; 2008). A partire dalla conquista dell'America nel 1492, i conquistatori europei si sono definiti i signori del mondo, i leader "naturali" dei popoli "inferiori". Considerando la conquista come prova della loro superiorità, i conquistatori si sono arrogati il diritto di classificare interi popoli secondo gerarchie fondate su dottrine religiose, fisionomie, miti sui mandati di purezza del sangue e sulla provvidenza divina che li obbligava a diffondere la parola di Dio e i mezzi di salvezza. Coloro che erano stati conquistati con la violenza erano condannati a vivere nella zona del non-essere, sprovvisti di umanità, diritti e autodeterminazione.

Secondo Quijano, l'idea di razza imposta nella colonia trae origine nei dibattiti che si sono svolti durante l'Inquisizione spagnola e la Riconquista. Il principio della "purezza del sangue" è stato introdotto per distinguere i "veri" cristiani dagli ebrei e dai musulmani convertiti. Con l'invenzione di nozioni ingannevoli che privilegiavano i cattolici, la Chiesa spagnola ha fornito alla monarchia i motivi per espellere mori e ebrei dalla Spagna. Sebbene il principio della purezza del sangue sia stato invocato all'inizio per legittimare una gerarchia religiosa, esso ha stabilito nozioni di superiorità biologica che hanno avuto profonde ripercussioni culturali, particolarmente utili per l'impresa di conquista del "Nuovo Mondo" che è seguita. Importata in America, l'idea di una razza naturalmente superiore, identificabile attraverso le sue credenze e azioni, è diventata uno strumento efficace per differenziare i colonizzatori dagli amerindi e dagli schiavi portati dall'Africa. Una volta etichettati come inferiori, i popoli conquistati e schiavizzati non solo sono stati sottoposti agli editti della monarchia cattolica spagnola, ma anche alle missioni civilizzatrici, agli sforzi "salvifici" e al brutale sfruttamento sessuale e lavorativo.

L'idea di razza implicita nei dibattiti attorno alla "purezza del sangue" ha permesso la costruzione di gerarchie che hanno ristrutturato l'organizzazione

sociale e le istituzioni pubbliche e private del “Nuovo Mondo”. Collegando le nozioni di inferiorità biologica e culturale, la razza ha fornito un substrato versatile per la colonialità del potere che giustificava un sistema sociale gerarchico che dava ai colonizzatori un controllo assoluto sulle risorse umane e materiali. Secondo Quijano, la razza ha riordinato tutti gli aspetti della società indigena, compresi i rapporti di genere e di lavoro, l'autorità collettiva, la soggettività e l'intersoggettività. La razza determinava chi sarebbe stato uno schiavo, costretto alla servitù o un lavoratore salariato libero. Durante la colonia, la razza determinava lo status politico e quindi chi avrebbe avuto accesso alla piena cittadinanza all'interno dello Stato-nazione. Come fondamento dell'eurocentrismo, la razza definiva ciò che contava come storia e conoscenza, condannando i colonizzati a vivere come popoli senza storia, senza “diritti dell'uomo” e senza diritti umani. Poiché la produzione di conoscenza europea è stata accreditata come l'unica conoscenza valida, le epistemologie indigene sono state ridotte al rango di superstizione primitiva o distrutte. L'eurocentrismo ha congelato le relazioni intersoggettive tra europei e non europei in una cornice temporale che posiziona sempre l'europeo ad uno stadio più avanzato. Indipendentemente dal fatto che l'opposizione binaria contrapponga la civiltà alla barbarie, il lavoro salariato alla schiavitù, lo sviluppo al sottosviluppo, la superiorità dell'europeo permane come indiscutibile (Quijano 2008).

Prendendo Quijano come punto di partenza, i pensatori decoloniali hanno sviluppato una serie di concetti che derivano dalla colonialità del potere. Come Quijano, i teorici decoloniali distinguono tra colonialità e colonizzazione. In contrasto con i fatti storici della colonizzazione, che vedono una nazione imporre la propria sovranità su un'altra, la colonialità si riferisce a vecchi modelli di potere che emergono nel contesto del colonialismo e che ridefiniscono la cultura, il lavoro, le relazioni intersoggettive, le aspirazioni dell'io, il senso comune e la produzione di conoscenza in modo tale da stabilire la superiorità dell'europeo. La

colonialità continua a vivere anche dopo che il colonialismo è stato sradicato, penetrando profondamente nella coscienza e nelle relazioni sociali della vita contemporanea. Edgardo Lander (2000) ha riflettuto sulla colonialità del sapere indagando le varie pratiche che hanno silenziato e sradicato la conoscenza non occidentale e che continuano a perpetuarsi oggi. Adoperando un concetto simile a quello di violenza epistemica di Spivak, Lander studia lo sterminio fisico dei produttori di conoscenza non occidentale e le diverse tecnologie del genocidio intellettuale. Prendendo spunto da Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres (2008) reinterpreta i concetti centrali della fenomenologia esistenzialista come una manifestazione della colonialità dell'essere. Ricostruisce come la coscienza del colonizzatore strutturi il *cogito* occidentale in modo tale che i discendenti degli europei continuino a rifiutare la piena umanità dei popoli di colore.

Femminismo decoloniale

Spesso quando si parla di femminismo decoloniale ci si riferisce al lavoro delle donne indigene del Nord America, delle femministe chicane o alla teoria femminista anticoloniale africana pubblicata negli anni Sessanta e Settanta, ma il suo maggior sviluppo è invero da ricondurre a tempi più recenti. Il libro *Borderlands/La Frontera* (1987) di Gloria Anzaldúa è generalmente citato come il testo fondativo della teoria femminista decoloniale. Il suo concetto di coscienza meticciasca e quello di pensiero di frontiera hanno teorizzato il carattere sovversivo dei saperi dominati, incrinando i linguaggi e le epistemologie coloniali in modo da cambiare i termini del dibattito. Nel 1999, Emma Pérez ha pubblicato *The Decolonial Imaginary* con l'obiettivo di sfidare l'"immaginario coloniale" che persisteva nella storiografia nazionalista e patriarcale de* Chican*. Anche studiose indigene nordamericane come Paula Gunn Allen (1986) e teoriche anticoloniali

africane come Oyeronke Oyewumi (1997) hanno analizzato l'impatto del colonialismo sulle donne e i discorsi colonialisti del femminismo occidentale.

Attualmente, il femminismo decoloniale si sta diffondendo in vari contesti culturali e nazionali. Catherine Walsh (2010), che pubblica sia in inglese che in spagnolo, ha studiato l'interculturalità, i saperi assoggettati e la decolonialità in Ecuador. Il suo concetto di interculturalità è particolarmente importante per la teoria decoloniale perché si allontana da concetti come multiculturalismo e pluriculturalismo, promossi dalla Banca Mondiale per sostenere la sua agenda neoliberale. Per Walsh, l'"interculturalità critica" non è una questione di inclusione o di "andare d'accordo", ma è piuttosto un progetto politico, etico ed epistemico della popolazione indigena delle Ande che cerca di creare una nuova razionalità e umanità che inverta l'eurocentrismo e la colonialità del sapere. Al di fuori degli Stati Uniti, Madina Tlostanova, ricercatrice femminista originaria di Kabardino-Balkaria, una repubblica della Federazione Russa, e ora residente a Mosca, utilizza una cornice decoloniale per analizzare lo spazio e la soggettività nell'era post-sovietica. Tlostanova prende in prestito il concetto di differenza imperiale di Mignolo per chiarire il posto dell'Unione Sovietica nelle narrazioni occidentali a proposito degli imperi. In queste narrazioni, l'Impero sovietico non solo trova la sua genesi al di fuori della modernità e occupa la posizione di un impero subalterno, ma la sua estraneità rispetto alla modernità e all'immaginario europeo permette alla differenza imperiale di tramutarsi in una differenza coloniale. Questo determina i tipi di femminismo che emergono nello spazio post-sovietico che, sebbene definiti in termini di colonialità, difficilmente possono essere intesi come "femminismi di colore". Tuttavia, buona parte del suo lavoro su genere e decolonialità non è ancora stato tradotto in inglese. Anche la critica culturale tedesca Freya Schiwy utilizza una lente decoloniale per studiare il genere, la soggettività e la colonialità nell'ambito degli studi culturali andini (Schiwy 2010).

La teoria decoloniale ha avuto un forte impatto in America Latina e nei Caraibi, sebbene alcune ricercatrici femministe abbiano messo in discussione i suoi approcci, la sua origine geografica e la sua mancanza di una prospettiva di genere. All'interno dei circoli femministi, la teoria decoloniale è entrata in dialogo con teoriche dell'intersezionalità, femministe indigene, afro-latinoamericane e meticce che hanno sviluppato le proprie teorie al margine dell'opzione decoloniale. Rita Segato (2001; 2011), antropologa argentina che vive e lavora in Brasile, integra alcuni elementi della teoria decoloniale nel suo lavoro, ma critica la nozione di colonialità di genere di Lugones perché non ritiene che le gerarchie di genere fossero sconosciute nelle società indigene, come suggerito da Lugones. Silvia Rivera Cusicanqui, sociologa e attivista femminista aymara della Bolivia, nota per il suo lavoro nel Laboratorio di Storia Orale Andina, ha denunciato la teoria decoloniale come un discorso colonialista proveniente dalle università degli Stati Uniti, che non solo non ha nulla a che vedere con le lotte locali dei popoli indigeni in America Latina, ma che per giunta si appropria indebitamente e misconosce il lavoro su colonizzazione e decolonizzazione portato avanti nella regione da decenni (Rivera Cusicanqui 2010, 58). Anche la teoria decoloniale in America Latina è stata sottoposta a una doppia critica femminista. Una delle critiche mosse alla teoria decoloniale, in particolare di Quijano e Dussel, si concentra sulla scarsa attenzione alla dimensione di genere o sulla concezione inadeguata del genere (Lugones 2007; Mendoza 2010).

Anche la teoria decoloniale sta guadagnando adepti nell'accademia femminista statunitense, sebbene non abbia ottenuto il successo immediato che la teoria postcoloniale ha avuto negli anni Novanta. In due delle sue pubblicazioni più recenti, *"Heterosexuality and the Colony Modern Gender System"* (2007) e *"Towards a Decolonial Feminism"* (2010), María Lugones ha introdotto la teoria decoloniale al pubblico accademico femminista degli Stati Uniti, ampliandone al contempo i suoi parametri nell'incorporare la colonialità del genere e della

sessualità. Nel suo saggio del 2007, Lugones combina l'intersezionalità con la colonialità del potere di Quijano per sviluppare la propria concezione di colonialità di genere. Lugones critica l'idea di genere di Quijano per molteplici motivi: rimane intrappolata nel determinismo biologico; presuppone il dimorfismo sessuale laddove non esisteva; naturalizza l'eteronormatività in culture che non consideravano l'omosessualità una trasgressione sessuale o sociale; dà per scontata una distribuzione del potere patriarcale in società in cui erano prevalenti relazioni sociali più egualitarie tra uomini e donne. Dal punto di vista di Lugones, la comprensione del genere da parte di Quijano rimane eurocentrica. Attingendo alle ricerche di femministe indigene del Nord America e al lavoro di Oyewumi sugli Yoruba per correggere l'errata concezione del genere di Quijano, Lugones sostiene che le società indigene non conoscevano il "genere" prima dell'intrusione europea. Il genere non esisteva come principio ordinatore del potere prima del processo di colonizzazione. Esistevano altri principi, come l'età, che costituivano il basamento del potere e dell'autorità, ma erano molto diversi dalla costruzione sociale di genere. Piuttosto che pensarlo come una caratteristica perpetua dell'organizzazione sociale, Lugones sostiene che il genere dovrebbe essere inteso come una costruzione coloniale, proprio come la razza è stata un'imposizione europea. Nel processo di colonizzazione, sia le donne che gli uomini della colonia sono stati razzializzati e sessualizzati quando il genere è stato usato come potente strumento per distruggere le relazioni sociali tra i colonizzati, provocando profonde divisioni e antagonismi tra di loro. Le costruzioni europee di genere hanno creato gerarchie interne che hanno spezzato la solidarietà che prevaleva tra uomini e donne, distruggendo i loro precedenti legami basati sulla complementarità e sulla reciprocità. Invece di promuovere una collaborazione armonica, i colonizzatori hanno posto uomini e donne in posizioni antagoniste. Attraverso la violenza sessuale, lo sfruttamento e i sistemi di concubinato, i colonizzatori hanno usato il genere per spezzare la volontà degli uomini e delle

donne indigene e imporre nuove gerarchie, che sono state istituzionalizzate con il colonialismo. I corpi delle donne sono divenuti il terreno di contrattazione che gli uomini indigeni hanno usato per la loro sopravvivenza sotto il nuovo ordine coloniale. L'unico modo per sopravvivere culturalmente era sacrificare in maniera perversa le donne alla lussuria del conquistatore. Lugones definisce questa violenza sessuale sistemica il lato oscuro del sistema di genere moderno/coloniale.

Julietta Paredes (2008), un'attivista femminista aymara della Bolivia, critica il concetto di colonialità di genere di Lugones, che a suo dire non riesce a vedere la centralità che il genere aveva nelle società patriarcali indigene prima della colonizzazione europea, e dà più importanza ad altri processi coloniali precedenti all'arrivo degli europei. Ma Lugones approfondisce la sua analisi della colonialità di genere nel saggio "Towards a Decolonial Feminism", dove sostiene che il sistema di genere imposto dagli europei ai colonizzati differisce sostanzialmente dal sistema di genere imposto alle donne europee. Il multiforme sistema di genere imposto nella colonia subordinava le donne europee, ma disumanizzava gli indigeni, gli schiavi africani e le donne e gli uomini meticci. Partendo dalla premessa centrale della colonialità – che la separazione dell'umano dal non umano è concomitante alla colonizzazione – Lugones suggerisce che la razzializzazione dei non europei come bestie da soma ha avuto profonde conseguenze sullo sviluppo di complessi sistemi di genere e di sesso. Le dicotomie gerarchiche che distinguono l'umano civilizzato dal naturale primitivo e la cultura dalla natura hanno strutturato non solo le relazioni tra colonizzatori e colonizzati, ma hanno legittimato anche la gerarchia che eleva gli uomini europei al di sopra delle donne europee. Il senso dell'umano è stato biforcuto: in quanto creature più vicine alla natura, più emotive che razionali, legate alla funzione animale della riproduzione, le donne europee occupavano una posizione inferiore agli uomini nella Grande Catena dell'Essere; tuttavia, mantenevano il loro status di esseri umani, segnati dalla cultura. Il genere civilizzato comportava una gerarchia che

subordinava le donne europee agli uomini europei, ma lasciava aperto un enorme divario tra colonizzatori e colonizzati. In quanto selvaggi, i colonizzati manifestavano differenze biologiche (sesso), ma non avevano un sistema di genere. Le relazioni egualitarie tra uomini e donne indigene erano per gli europei la prova della loro barbarie. Per Lugones, la gerarchia di genere è ciò che ha definito lo status civilizzato degli uomini e delle donne europee; la sua assenza ha marcato il non umano, la “razzialità”, la “naturalità” dei non europei quali esseri sessuati ma privi di genere. In quanto animali ipersessuali o bestie da soma, le popolazioni indigene e gli schiavi africani erano percepiti come una minaccia per l’ordine di genere europeo. Come esseri subumani, i colonizzati erano adatti alla riproduzione e sottoposti a forme crudeli di lavoro, sfruttamento e massacro (Lugones 2012, 206). La colonizzazione di genere chiarisce che il genere conferisce uno status civilizzato solo a quegli uomini e a quelle donne che abitano il campo dell’umano; coloro che sono in difetto di genere sono soggetti a uno sfruttamento crudele e a un genocidio puro e semplice. In questo modo, la concezione di Lugones della colonialità di genere come pratica disumanizzante che sopravvive alla colonizzazione serve a comprendere fenomeni problematici contemporanei come il femminicidio, la tratta delle donne e l’aumento della violenza contro le donne non europee.

In America Latina e nei Caraibi, l’analisi di Lugones sulla colonialità di genere ha ricevuto un’accoglienza ambigua. Se, da una parte, il suo lavoro ha aperto un nuovo archivio femminista del pensiero decoloniale e ha prodotto un notevole seguito (si veda, in proposito, il lavoro dei componenti di GLEFAS [glefas.org]). Dall’altra, le sue tesi specifiche sulla colonialità di genere rimangono controverse per alcune femministe egemoni, indigene o ricercatrici femministe che analizzano la colonizzazione e la decolonizzazione da altre prospettive teoriche (Mendoza 2014). Alcune critiche mettono in dubbio la validità empirica del lavoro etnografico su cui Lugones si basa. L’antropologa argentina Rita Segato (2001) utilizza le

proprie ricerche sugli Yoruba in America Latina per mettere in discussione la tesi di Oyewumi secondo cui non esisterebbe un genere tra gli Yoruba. Pur riconoscendo che il sistema di genere degli Yoruba è complesso e diverso da quello europeo e che la loro forma di patriarcato era per molti versi meno rigida della versione europea, Segato ci presenta prove sufficienti dell'esistenza di una forma di genere che serviva a stabilire uno status oppressivo e gerarchico tra gli Yoruba. Segato suggerisce che i patriarcati a bassa intensità sono divenuti più gerarchici una volta sottoposti alla logica di genere della colonizzazione e che hanno portato gravi conseguenze per le donne indigene. Nella misura in cui le sfere pubblica e privata sono state separate in base al genere, le donne indigene sono state addomesticate e privatizzate, perdendo così il potere che detenevano nelle loro comunità. Sebbene gli uomini indigeni abbiano mantenuto l'autorità comunitaria, sono stati umiliati e simbolicamente evirati nel sanguinoso processo di colonizzazione. Gli uomini indigeni, costretti ad accettare la logica di genere degli europei, una volta restituiti alle loro comunità, hanno integrato il loro vecchio lessico di potere con nuovi codici gerarchici (Segato 2011).

Rivera Cusicanqui (2004) propone critiche simili basate sull'esperienza delle società andine. Sebbene le relazioni di genere indigene fossero più egualitarie sia nella sfera privata che in quella pubblica, il sistema di genere andino era organizzato intorno alla coppia eterosessuale in un sistema di complementarità. I sistemi di parentela erano bilaterali e conferivano diritti di eredità sia agli uomini che alle donne. Donne e uomini ottenevano uno status sociale riconosciuto una volta formata la coppia, e entrambi acquisivano prestigio nell'età adulta. Rivera Cusicanqui osserva che queste pratiche non sono state indebolite o totalmente distrutte durante l'epoca coloniale, ma piuttosto sono stati i sistemi di governo repubblicani, la modernizzazione e lo sviluppo coatto a eliminarle. Il ruolo delle donne nella comunità si è indebolito in un'epoca molto più recente di quanto suggerisce Lugones nel suo racconto della colonialità di genere (Cusicanqui 2004).

Secondo Rivera Cusicanqui, le relazioni di genere basate sulla complementarità sono sopravvissute molto più a lungo di quanto si pensasse una volta; sono state distrutte nel graduale processo di patriarcalizzazione che ha accompagnato la modernizzazione e l'infiltrazione dello Stato moderno nelle comunità andine.

In Bolivia dopo l'elezione di Evo Morales e in Messico nelle lotte rivoluzionarie degli zapatisti, i dibattiti sull'inesistenza del genere prima della colonizzazione sono stati molto importanti e di sicura influenza per le teorie della rivoluzione e per le proposte femministe di politiche pubbliche, leggi e immaginari politici. Al di fuori di queste lotte politiche, la questione se il genere sia una costruzione coloniale o una pratica ancestrale è probabilmente un falso dilemma. Il concetto di colonialità di genere di Lugones, l'idea di Segato che i patriarcati precoloniali a bassa intensità siano stati esacerbati dalla colonizzazione e la teoria di Rivera Cusicanqui sulla patriarcalizzazione che accompagna la formazione dello Stato non devono essere interpretati come necessariamente contraddittori. Le tre autrici concordano sul fatto che l'imposizione del sistema di genere europeo ha avuto effetti profondi sulle relazioni tra uomini e donne nella colonia, scatenando forze letali contro le donne indigene, le schiave africane e le meticce povere, forze che devono essere considerate al pari di genocidi. La concettualizzazione di colonialità di genere di Lugones è utile proprio perché situa il genere in relazione alla logica genocida della colonialità del potere. La logica razziale che gli europei imposero ai colonizzati li ha privati non solo del loro status di esseri umani, ma anche di quello di esseri dotati di genere. È il genere che in ultima analisi fornisce umanità e status sociale. Privati di umanità e di genere, i non europei sarebbero stati per sempre sfruttabili e eliminabili. La teoria di Lugones assomiglia molto alle teorie delle indigene del Nord America che da tempo sostengono che lo Stato moderno/coloniale opera con una logica di eliminazione che ha permesso la quasi completa scomparsa fisica e simbolica degli amerindi.

Indipendentemente dal fatto che sosteniamo o meno Lugones, le teoriche femministe indigene del Nord e del Sud America o le teoriche femministe latinoamericane, il pensiero decoloniale offre lezioni importanti. La logica razzializzante introdotta nelle Americhe nel 1492 ha fatto molto di più che strutturare le relazioni tra colonizzatori e colonizzati; ha stabilito modi di pensare e modalità di potere che continuano a plasmare le relazioni sociali e politiche che permeano tutti gli aspetti della vita in tutto il pianeta. Riconoscere la profonda influenza della razzializzazione e della genderizzazione è essenziale per comprendere il passato, per gli sforzi di trasformazione del presente e per immaginare strategie per un futuro diverso.

Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod, L. (2013), *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard, President and Fellows of Harvard College.
- Alexander-Floyd, N.G. (2012), Disappearing Acts: Reclaiming Intersectionality in the Social Sciences in a Post-Black Feminist Era, in *Feminist Formations*, vol. 24, n. 1, pp. 1-24.
- Césaire, A. (2000), *Discourse on Colonialism*, New York, Monthly Review Press [ed. cast.: *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006].
- Chibber, V. (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London, Verso [ed. cast.: *La teoría poscolonial y el espectro del capital*, Madrid, Akal, 2021].
- Cho, S., Crenshaw, K. e McCall, L. (2013), Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 38, n. 4, pp. 785-810.

- Crenshaw, K. (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in *University of Chicago Legal Forum*, n. 140, pp. 139-167.
- Du Bois, W.E.B. (1976), *The Souls of Black Folks: Essays and Sketches*, Cutchogue, New York, Buccaneer Books.
- Dussel, E. (1985), *Philosophy of Liberation*, Maryknoll, New York, Orbis Books.
- Fanon, F. (2004), *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press [ed. cast.: Los condenados de la tierra, México, FCE, 42018/Tafalla, Txalaparta, 1999].
- Fernandes, L. (2013), *Transnational Feminism in the United States*, New York, New York University Press.
- Gandhi, L. (1998), *Postcolonial Theory*, New York, Columbia University Press.
- Garcilaso de la Vega, I. (2008), *Comentarios Reales*, Barcelona, Linkgua Ediciones, S. L.
- Garry, A. (2012), “Who Is included? Intersectionality, Metaphors, and the Multiplicity of Gender”, in Crasnow, S.L. e Superson, A.M. (a cura di), *Out from the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*, New York, Oxford University Press, pp. 493-530.
- Grosfoguel, R. (2010), “The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political Economy Paradigms”, in Mignolo, W.D. e Escobar, A. (a cura di), *Globalization and the Decolonial Option*, London e New York, Routledge, pp. 65-77.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1936 [1615]), *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, París, Institut d’ethnologie. Anche in Buenos Aires, Secolo XXI, 2013.
- Gunn Allen, P. (1986), *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston, Beacon Press.
- Gunnarson, L. (2011), A Defense of the category “women”, in *Feminist Theory*, vol. 12, n. 1, pp. 23-27.
- Hancock, A.M. (2011), *Beyond the Oppression Olympics: A Politics of Solidarity for the 21st Century*, New York, Palgrave Macmillan.

- Hill Collins, P. (1993), Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection, in *Race, Gender and Class*, vol. 1, n. 1, pp. 25-45.
- Kontopoulos, K. (1993), *The Logic of Social Structures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lander, E. (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, clacso.
- Leitch, Vincent B., Cain, E. William, Finke, Laurie A. e Johnson, B.E. (a cura di), (2010), *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, New York, Norton.
- Lewis, R. e Mills, S. (2003), *Feminist Postcolonial Theory*, New York, Routledge.
- Lugones, M. (2010), Towards a Descolonial Feminism, in *Hypatia*, vol. 25, n. 4, pp. 742-759.
- Lugones, M. (2007), Heterosexualism and the Colonial Modern Gender System, in *Hypatia*, vol. 22, n. 1, pp. 186-209.
- Maldonado-Torres, N. (2008), *Against War: Views from the Under Side of Modernity*, Durham, North Carolina, Duke University Press.
- Mariátegui, J.C. (2009), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Barcelona, Linkgua Ediciones.
- May, V.M. (2014), 'Speaking into the Void?' Intersectionality Critiques and Epistemic Backlash, in *Hypatia*, vol. 29, n. 1, pp. 94-112.
- McCall, L. (2005), The Complexity of Intersectionality, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, n. 3, pp. 1771-1800.
- McClintock, A. (1995), *Imperial Leather*, New York, Routledge.
- Mendoza, B. (2014a), *Ensayos de Crítica Feminista en Nuestra América*, México, Herder.
- Mendoza, B. (2014b), "La cuestión de la colonialidad de género", in Mendoza, B., *Ensayos de Crítica Feminista en Nuestra América*, México, Herder, pp. 45-71.
- Mendoza, B. (2010), "La epistemología del Sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano", in Yuderky Espinosa Miñoso (a cura di), *Apro-*

- ximaciones críticas a las prácticas teóricopolíticas del feminismo latinoamericano*, vol. 1, Buenos Aires, En la Frontera, pp. 19-36.
- Mendoza, B. (2006), The Undemocratic Foundations of Democracy: An Enunciation from Postoccidental Latin America, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 31, n. 4, pp. 932-939.
- Mendoza, B. (2002), Transnational Feminisms in Question, in *Feminist Theory*, vol. 3, n. 3, pp. 295-314.
- Mignolo, W. (2000), *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast: *Historias locales/diseños globales*, Madrid, Akal, 2003].
- Mignolo, W. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Mohanty, C.T. (1991), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", in Mohanty, C.T., Russo, A. e Torres, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 51-80.
- Mohanty, C.T., Russo, A. e Torres, L. (1991), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- Nkrumah, K. (1964), *Consciencism*, New York, Monthly Review Press.
- Ortega, M. (2006), Being Lovingly, Knowingly Ignorant: White Feminism and Women of Color, in *Hypatia*, vol. 21, n. 3, pp. 56-74.
- Paredes, J. (2008), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad (cedec), Asociación Centro de Defensa de la Cultura.
- Paudyal, M. (2011), - http://www.ekantipur.com/the-kathmandu-post/2011/12/23/related_articles/the-dream-of-a-borderless-world/229620.html
- Quijano, A. (2010), "Coloniality and Modernity/Rationality", in Mignolo, W.D. e Escobar, A. (a cura di), *Globalization and the Decolonial Option*, London y New York, Routledge, pp. 22-32.

- Quijano, A. (2008), "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification", in Marel Moraña *et al.* (a cura di), *Coloniality at Large*, Durham, North Carolina, Duke University Press, pp. 181-224.
- Rivera Cusicanqui, S. (2004), La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia, in *Revista Aportes Andinos* (octubre), pp. 1-9.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010), *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos des colonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón y Retazos.
- Roshanravan, S. (2014), Motivating Coalition: Women of Color and Epistemic Disobedience, in *Hypatia*, vol. 29, n. 1, pp. 41-58.
- Santa Cruz Feminist of Color Collective (2014), 'Building on Edge of Each Other's Battles': A Feminist of Color Multidimensional Lens, in *Hypatia*, vol. 29, n. 1, pp. 23-40.
- Schiwy, F. (2010), "Decolonization and the Question of Subjectivity: Gender, Race, and Binary Thinking", in Mignolo, W.D. e Escobar, A. (a cura di), *Globalization and the Decolonial Option*, London y New York, Routledge, pp. 125-148.
- Segato, R. (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", in Bidaseca, K. e Vázquez Laba, V. (a cura di), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot, pp. 17-48.
- Segato, R. (2001), *The Factor of Gender in the Yoruba Transnational Religious World*, Brasilia, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.
- Sen, L.B. (2009), Sí, el subalterno puede hablar: un análisis breve de la "Nueva corónica y buen gobierno" de Felipe Guamán Poma de Ayala y los "Comentarios reales" del Inca Garcilaso de la Vega, in *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico*, vol. IX, n. 34 (ottobre-dicembre 2004), pp. 475-502; accessibile in Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Shohat, E. e Stam, R. (2006), *Flagging Patriotism*, New York, Routledge.

- Spivak, G.C. (1988), "Can the Subaltern Speak?", in Cary Nelson y Lawrence Grossber (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, pp. 271-313 [ed. cast.: Puede hablar el subalterno?, in *Revista Colombiana de Antropología*, n. 39 (gennaio-dicembre 2003), pp. 297-364].
- Stam, R. e Shohat, E. (2012), *Race in Translation*, New York, New York University Press.
- Stoler, A.L. (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press.
- Tuck, E. e Yang, K. Wayne (2012), Decolonization Is Not a Metaphor, Decolonisation: Indigeneity, in *Education & Society*, vol. 1, n. 1, pp. 1-40.
- Walsh, C. (2010), "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes", in Mignolo, W.D. e Escobar, A. (a cura di), *Globalization and the Decolonial Option*, London y New York, Routledge, pp. 78-93.
- Zack, N. (2005), *Inclusive Feminism: A Third Wave Theory of Women's Commonality*, Lanham, md, Rowman & Littlefield.