

ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI
BOLOGNA

FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE

CORSO DI LAUREA IN: CULTURE E DIRITTI
UMANI

TESI DI LAUREA

IN: CITTADINANZA E DIRITTI DELLE DONNE NEL
MONDO CONTEMPORANEO

AUDRE LORDE – A NEW SPELLING OF OUR NAMES

PRATICHE FEMMINISTE PER LA MESSA IN PRATICA DI SÉ

CANDIDATO

Marta Gianello Guida

RELATORE

Raffaella Baritono

I SESSIONE

ANNO ACCADEMICO: 2008/2009

vorrei dedicare questa tesi alla mia nonna dirce, che non c'è più, ma che immagino
sicuramente da qualche parte felice a ballare la lambada

INDICE

<u>Introduzione</u>	1
Ascoltando Tracy Chapman	1
Per dare una struttura	2
Across the Kitchen Table, A Sister-to-Sister Dialogue	4
<u>Capitolo 1: Stretch...or die</u>	6
For once I didn't have to choose	6
U.S. Thirld-World Feminism	11
- U.S. Thirld-World Feminism – Let's react	11
- US Thirld-World Feminism – Under western eyes	15
- US Thirld-World Feminism – La parola alle madri femministe	20
<u>Capitolo 2: Audre Lorde – A new spelling of our names</u>	24
<u>Capitolo 3: Disenfrachised groups becoming human beings</u>	34
Race and sex (and class)	35
Race and sex and sexual orientation (and class)	46
Disenfrachised groups becoming human beings	50

<u>Conclusioni</u>	51
Un tributo	51
Per concludere	51
Message in a bottle	54

INTRODUZIONE

Ascoltando Tracy Chapman

Nel 1988 Tracy Chapman, musicista afroamericana, scrisse una canzone che fin da piccola, e per tutta la mia vita finora, mi ha sempre colpito molto. Mi colpiva il fatto che mi facesse piangere, anche se non capivo il perchè, mentre sapevo a memoria le parole inglesi che somigliavano più a suoni e emozioni, che a parole di senso compiuto. La canzone si chiama “Across the lines” e i versi delle prime due strofe dicono così:

*Across the lines/ who would dare to go/ under the bridge/ over the tracks/ that separates whites from blacks; choose sides/ or run for your life/ tonight the riots began/ on back streets of America/ they killed the dream of America*¹. La canzone si conclude descrivendo scene di violenza sulle strade, violenza sessuale verso giovani donne, coltelli e pugni tra uomini, non c'è preferenza tra bianco o nero. Alla fine chi comunque ci rimette sempre di più sono le donne, *lots of people hurt and hungry/ she's the one to blame*. L'odio genera violenza e la violenza genera odio e uscire da questo vortice implica un tentativo molto arduo: non basta che qualcuno ci riesca, serve anche che il numero di coloro che ce la fanno aumenti sempre di più e che le pressioni e gli interessi di poteri incrociati perdano sempre più terreno e appigli sulle vite di chi tentano di opprimere.

Ciò che mi ha portato a interessarmi al pensiero di Audre Lorde, femminista nera lesbica guerriera poeta e madre, e mi ha spinto poi a voler approfondire la conoscenza della sua vita, è stato perciò aver visto in lei una persona che si è sempre rifiutata di scegliere parti di se stessa cui essere fedele e altre da dimenticare²; ha invece osato restare *across the lines*, e l'unica sua scelta è stata quella di vivere a pieno la propria vita senza permettere a nessuno di portargliela via, né di

1 Versi tratti dalla canzone *Across the lines* (1985) in “Tracy Chapman”, Elektra/Asylum Records, 1988

2 Gloria Anzaldúa a questo proposito dice di pensarsi come Shiva e si descrive come *a many-armed and legged body with one foot on brown soils, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult world*.

In Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 205

rivoltargliela contro. Fin dall'inizio, sono rimasta colpita proprio da questa sua capacità di essere stata fedele a se stessa e alla propria vita come degna di essere vissuta fino in fondo. Il fatto che la sua sia stata una scelta radicale, non implica però che sia stata priva di mediazione. Il successo di Audre Lorde è stato appunto trovare spazi e tempi adatti a far incontrare se stessa con il mondo attorno, grazie a un continuo processo di profonda e reciproca conoscenza. Barbara Smith, femminista lesbica afroamericana e grande amica di Lorde³, scrive che *I [Barbara Smith, n.d.a.] think there is a difference between being extreme and being radical. [...] what I feel is radical is trying to make coalitions with people who are different from you*⁴.

A questo concetto, si lega l'altra grande capacità di Audre Lorde di analizzare il mondo attraverso occhiali dotati di lenti sovrapponibili e interscambiabili, fautrici di una vista caleidoscopica, che le hanno permesso di guardare dentro cose, situazioni e persone, dentro la storia. Lorde riusciva a vedere ogni singolo passo, proprio e del mondo, come un'importantissima pietra miliare nella storia dell'umanità. E questo non per manie d'onnipotenza, anzi per il contrario. Quanto più piccoli e costanti sono gli sforzi fatti giorno per giorno nel tentare di vivere la propria vita a pieno, tanto più forte e ampia sarà la rispondenza di chi ascolta e guarda e che magari proverà a sua volta a vivere giorno per giorno a pieno la propria vita fino a toccare altre persone e così via.

Per dare una struttura

Il primo capitolo presenta un quadro generale di come è nato e si è diffuso il cosiddetto *U.S. Third-World Feminism* negli Stati Uniti, a partire da metà degli anni '60 fino alla fine degli anni '70, con una particolare attenzione alla realtà afroamericana. I due principali intenti del capitolo sono da un lato, descrivere le differenze che esistevano fra il femminismo delle *women of color* e il movimento per i diritti civili che, a partire da quegli stessi anni, aveva subito dei cambiamenti e si

3 3 Barbara Smith fu anche co-fondatrice insieme a Audre Lorde della Kitchen Table: Women of Color Press, casa editrice fortemente legata all'attivismo femminista, che nacque nel 1980 da un'idea di Audre Lorde e trovò poi in Barbara Smith e in molte altre donne la spinta per diventare reale. Smith, Lorde, Cherrie Moraga, Hattie_Gossett, Helena Byard, Susan Yung, Ana Oliveira, Rosie Alvarez, Alma Gomez and Leota Lone Dog sono tutte considerate co-fondatrici.

4 Barbara Smith conclude descrivendo quello che sarà il tema principale dei capitoli che seguono: *I feel it is radical to be dealing with race and sex and class and sexual identity all at one time.*

era concentrato soprattutto attorno al nazionalismo del *Black Power* e alla *Black Liberation*; dall'altro, tracciare alcune linee guida e rispettive chiavi di lettura, capaci di spiegare il contrasto tra *feminists of color* e femministe bianche.

In questo capitolo infine, lasciando la parola alle donne, si è cercato anche di offrire una panoramica più generale su quella che è stata l'elaborazione dei concetti di *women of color* e *third-world feminism* anche nei successivi anni '80 e '90. Il *third-world feminism*, infatti, ha accolto e continua ad accogliere dentro di sé molte e diversissime realtà vissute da *women of color*, accomunate dal fatto di sentirsi parte di una realtà altra che vede il suo bersaglio di lotta nel concetto di colonialismo, considerato in tutte le diverse accezioni con cui questo termine è stato utilizzato.⁵ Di questa grande realtà fanno parte ad esempio donne afroamericane, asiatiche, native o chicane che vivono negli Stati Uniti; donne asiatiche o africane che vivono nei propri paesi. La forza di questa “etichetta” sta proprio nel fatto che non agisce come tale, perchè non ha l'intento di creare un insieme omogeneo di persone, ma anzi poggia la propria forza sull'eterogeneità che la caratterizza. Il collante che tiene insieme tali diverse realtà è un ideale di liberazione che sarà tanto più un successo, quante più persone riuscirà a coinvolgere e liberare. *This is why Third World women are forming the leadership in the feminist movement because we are not one dimensional, one-issued in our political understanding [...] the more wide-ranged your politics, the more potentially profound and transformative they are.*⁶ Questo accade perchè, in vista di un ideale comune, ogni persona può denunciare l'esistenza di un'oppressione subita e di conseguenza della necessità di liberarsi da essa, attraverso l'affermazione della propria identità, in connessione con tutte le altre.

Il secondo capitolo si addentra, invece, nel mondo di Audre Lorde, tracciando un percorso biografico che cerca di creare una rete tra la sua vita e il suo pensiero, descrivendo come Lorde mise in pratica la prima attraverso la concreta applicazione del secondo. Attraverso episodi della sua vita e continui riferimenti alle sue parole, vengono messi in evidenza i tratti peculiari della sua multipla identità e come lei stessa decise di rapportarsi con essi. Ci si sofferma in particolare sulla sua capacità di

5 Si veda a questo proposito il saggio di Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1988) di cui si parla nel primo capitolo.

6 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 127

cogliere gli aspetti del mondo razzista, sessista e omofobo che le appariva davanti, e di coglierli in se stessa e negli altri. A questo segue il costante tentativo di Lorde di analizzarli, attraverso una continua messa in gioco, sulla base di come quegli stessi aspetti esterni si intrecciavano con la loro immagine riflessa da un corpo che li subiva. Oltre a questo, Lorde lavorava costantemente per aprire gli occhi a chi la circondava, offrendo gli strumenti adatti a comprendere la propria situazione ed eventualmente cambiarla; tutto questo senza però imporsi o imporre il proprio pensiero, ma più che altro facendo vedere che una strada diversa era possibile e che già qualcun altro per quella strada ce l'aveva fatta.

Il terzo capitolo infine, sempre attraverso le parole di Lorde accompagnate dalle riflessioni fatte nel primo capitolo, si addentra in particolare nell'analisi dell'intreccio razzismo/ sessismo/ omofobia, cercando di mostrare come i tre aspetti si contaminino a vicenda e come Lorde affronti nello specifico tale connessione. Ai fini di concentrarsi sulla suddetta contaminazione e sui suoi effetti, si è scelto di non approfondire ulteriormente il tema dell'oppressione di classe, già affrontato nel primo capitolo.

Con particolare attenzione sulla figura di Audre Lorde, come antesignana nella creazione di molti concetti e nell'elaborazione di pratiche attive di messa in gioco nella lotta per l'affermazione della propria identità, lo scopo di questo mio lavoro, quindi, è provare a descrivere, da un lato, quali siano state le modalità di lotta delle cosiddette *women of color*, in particolare afroamericane, negli Stati Uniti degli anni '70 e '80 del '90; dall'altro, di contestualizzare tali forme di lotta in una concezione dell'identità come *multiple jeopardy*⁷, una sorta di molteplicità vocale, emozionale e corporale, grazie alla quale poter affermare la propria differenza non tanto come una categoria da difendere perchè oppressa, ma come il regalo più grande da fare a sé e al mondo. Si può, infatti, individuare una doppia valenza di tale molteplicità: da un lato, infatti, si rende fautrice di un'effettiva lotta all'oppressione e alla discriminazione; dall'altro, si pone come strumento critico, agendo all'interno del problema e andando a minare alla base la concezione di destino ineluttabile che sembrerebbe dover accompagnare chi subisce non una, ma più forme d'oppressione.

7 Concetto proposto da Deborah K. King nel suo saggio "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology" di cui si parlerà più approfonditamente nel corso del primo capitolo.

Quindi, sulla base di questo, la presunta uguaglianza “identità multipla=oppressione multipla” è una condizione obbligata o esistono dei modi per trasformare la condizione di chi sente pesare su di sé il peso di molte e differenti oppressioni, in un corpo che si autodetermina e che ha il potere e l'autonomia di creare il proprio percorso in modo creativo e attivo? Come concretamente questa trasformazione può avvenire? Gloria Anzaldúa scrive: *we are the queer groups, the people that don't belong anywhere, not in the dominant world nor completely within our own respective cultures.*⁸

Across the Kitchen Table, A Sister-to-Sister Dialogue⁹

Infine, vorrei soffermarmi brevemente su due aspetti che mi hanno accompagnato nell'elaborazione e nella scrittura di questo lavoro.

In primo luogo, vorrei porre l'attenzione su un aspetto metodologico che caratterizza questo lavoro, e che cerca di tradurre i concetti trattati anche nel linguaggio utilizzato per descriverli. Si tratta della scelta di non utilizzare mai il maschile generico per descrivere concetti che comprendono anche le donne. La lingua italiana non ha reso più semplice questo tentativo, ma ha offerto come strumenti la forma impersonale o la possibilità talvolta di declinare aggettivi e sostantivi al maschile e al femminile. Mi sono comunque resa conto dei limiti di questa scelta, dal momento che a volte rischia di escludere tutte le persone che non rientrano in un genere (pre)definito; ho però ritenuto necessario provare a essere il più inclusiva possibile, in tutti i passaggi di testo in cui ho potuto farlo.

In secondo luogo, ci tengo a sottolineare la sensazione di estrema felicità e contemporaneamente di grande imbarazzo, nel scrivere di Audre Lorde e nell'intrufolarmi nelle vite di queste donne. Il fatto di essere una giovane ragazza bianca lesbica che scrive di *women of color*; è un pensiero che mi ha accompagnato per tutta la ricerca e che talvolta non mi ha fatto sentire all'altezza di poter “dialogare” in qualche modo con queste donne. Mi sono interrogata molto anch'io

8 Ibidem, pg. 209

9 Titolo dell'intervista fatta da Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa a Barbara e Beverly Smith (giugno 1980) in Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 113

sulla parola *sisters*, e mi sono chiesta in che modo io l'avessi vissuta fino ad ora e in che modo e posizione ora potessi rientrare in essa. Ascoltando queste donne, Audre Lorde in particolare, mi sono resa conto che è vicino a loro che vorrei stare perchè tutte le domande a cui non trovavo risposta sul mio stare nel mondo, le ho trovate nelle loro parole. Paradossalmente però, pur avendo trovato una porta aperta nell'ideale inclusivo del *third-world feminism*, mi sento ancora come se entrare fosse una mancanza di rispetto. Sento però anche che il lavoro che Audre Lorde ha fatto quando era in vita, sta toccando anche la mia e che i suoi sforzi per aprire gli occhi delle persone e per fornire loro gli strumenti di cui avevano bisogno, ha funzionato anche su di me tramite le sue parole. Sono sicura che grazie a questo, riuscirò piano piano a contestualizzarli nel mio vissuto e a cominciare a sentirmi meno in colpa ma più partecipe e più creativa nella mia partecipazione alla vita.

STRETCH...OR DIE¹⁰

*We're the people who throw the ball a certain distance
and then the white women run to that point to pick it up¹¹*

Beverly Smith

For once I didn't have to choose

*Unfortunately, many white women focus on the maleness of our present social system as though, by implication, a female dominated white America would have taken a more reasonable course for people of color of either sex¹². Con queste parole, la femminista Chicana Velia Hancock riesce a cogliere il problema fondamentale che ha portato alla nascita del cosiddetto *U.S. Third-World Feminism*¹³. Ciò che viene messo in evidenza è infatti l'unilateralità e l'unidirezionalità del movimento femminista bianco (di classe media¹⁴). E quindi, un'America bianca dominata da donne (bianche) sarebbe la soluzione? La risposta positiva o negativa dipende da quante e quali persone si pensa debbano avere facoltà di rispondere. Per le donne bianche quindi sì, potrebbe essere una soluzione. E per tutte le altre donne e tutti gli altri uomini di colore? Probabilmente no. Il punto è che una sola lotta non basta;*

10 Donna Kate Rushin citata da Cherríe Moraga nell'introduzione alla seconda edizione di *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983

11 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of

New York, New York, 1983, pg. 127

12 Parole della femminista Chicana Velia Hancock citate in Chela Sandoval, *US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World* in Reina Lewis e Sara Mills, *Feminist Postcolonial Theory: A reader*, Paperback, 2003, pg. 78-79

13 Ibidem, pg. 75

Vicino al concetto di *third-world feminism*, è doveroso almeno accennare ai concetti di *womanism* e *womanist* conati dalla scrittrice e femminista afroamericana Alice Walker. La parola *womanist* ha per Walker almeno 4 significati, di cui riporterò solo i primi due. il primo dei indica *a black feminist or feminist of color [...] usually referring to outrageous, audacious, courageous or willful behavior*; il secondo significato si riferisce all'amore fra donne, si dice *womanist* perciò *a woman who loves other women, sexually and/or nonsexually [...] Sometimes loves individual men, sexually and/or non-sexually. Committed to survival and wholeness of entire people, male and female*. La definizione di *womanist* è stata scritta per la prima volta in "In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose" (1983); è stata però successivamente pubblicata in Gloria Anzaldúa, *Making Face, Making Soul – Haciendo Caras*

14 "Middle class" became firmly attached to the word "white" in their [of women of color, n.d.a.] descriptions of the white feminist movement, indicating that race and class disadvantage was salient in the way they saw themselves in relation to white feminists in Benita Roth, *Separate roads to feminism : Black, Chicana and White feminist movements in America's second wave*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pg. 43

portatrice di un'unica istanza, quella della differenza sessuale, la lotta delle donne bianche negli Stati Uniti non è stata storicamente sufficiente, è anzi arrivata anche a generare problemi profondi nei rapporti con le donne che non si volevano far coprire dall'ombrello del femminismo bianco di classe media. L'esigenza da parte delle *women of color* di far proprie nuove istanze, nasce perciò dal fatto che *there is something inside us* [women of color, n.d.a.] *that makes us different from other people. It is not like men and it is not like white women*¹⁵.

Nel suo saggio “Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology”¹⁶, Deborah K. King propone una spiegazione del perché gli anni '60 furono caratterizzati da una sorta di invisibilità sociale e politica delle donne afroamericane¹⁷. Il punto di partenza, a suo avviso, è ciò che definisce come *race-sex analogy*¹⁸. Tale analogia si fonda sull'assunto che le esperienze e le modalità di dominazione vissute da donne e da persone afroamericane siano simili e che di conseguenza le modalità di mobilitazione politica contro sessismo e razzismo siano comparabili. Su questa analogia si sono basate anche una serie di raffigurazioni generalizzanti e acritiche della Donna e del Popolo afroamericano, che individuano come tratti comuni a entrambi l'immaturità e l'emotività, i comportamenti servizievoli ma insidiosi, l'appartenere a uno status costruito sulla nozione di *appropriate “place” and the contented subordinate*¹⁹ e infine la discriminazione in campo economico, legale, scolastico e sociale²⁰. Sulla base di tali corrispondenze, si è costruito il successo del *race model* come *well established and effective pedagogical tool*²¹, come strumento adatto per arrivare ad una concettualizzazione teorica della *sexual inequality*, nonché per definire le tecniche pratiche di opposizione a tale ineguaglianza. Molte donne infatti, scrive King, sono arrivate a riconoscere l'oppressione subita e a sviluppare strumenti per contrastarla, grazie alla loro partecipazione ai movimenti nati per ottenere una più diffusa *racial justice*.

15 Ibidem, pg. 78

Parole che Toni Morrison scrisse nel 1971.

16 Deborah K. King, *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology* in “Signs”, Vol. 14, No. 1, Autunno 1988, pp. 42-72

17 Tale analisi è in ogni caso allargabile alle *women of color* ispaniche, native o asiatiche

18 Deborah K. King, *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology* in “Signs”, Vol. 14, No. 1, Autunno 1988, pg. 43

19 Ibidem, pg. 44

20 Ibidem, tale schema di raffigurazione è attribuito alla sociologa Helen Hacker (1951)

21 Ibidem

King individua però un problema fondamentale che caratterizza la *race-sex analogy*, ovvero che paradossalmente in essa non esiste uno spazio riconosciuto e riconoscibile per le donne afroamericane. King spiega che questo accade perchè *the experience of black women is apparently assumed, though never explicitly stated, to be synonymous with that of either black males or white females*; il fatto perciò che l'esperienza di queste donne sia percepita come equivalente a quella di gruppi più generali, implica che di queste donne non sia strettamente necessario parlare nello specifico. *We are rarely recognized as a group separate and distinct from black men or a present part of the larger group "women" in this culture [...] When black people are talked about the focus tends to be on black men; and when women are talked about the focus tends to be on white women.*²²

Da un lato perciò, dire *black* il più delle volte annulla le differenze di genere tra uomini e donne afroamericani e indica una declinazione del discorso esclusivamente a un maschile generico; dall'altro, dire *women* quasi sempre annulla le differenze razziali e da per scontato che ci si stia riferendo solo alle donne bianche. Il grande danno che segue a questo tipo di ragionamento risiede proprio nell'incapacità di cogliere le differenze che invece esistono e sono molto forti tra donne e uomini, tra bianco e nero, tra donne. Per quanto concerne ad esempio la comunità afroamericana, una donna nera è diversa da una donna bianca perchè il colore della loro pelle è diverso ed è diversa anche da un uomo afroamericano perchè appartengono a due generi diversi. Le differenze perciò esistono e devono essere identificate e ascoltate, non ignorate o svuotate di senso per riempirle del senso voluto da altri. D'altra parte, anche guardare a *sex* e *race* come due categorie analitiche influenzate solo da loro stesse senza altre implicazioni, rischia di generare altre generalizzazioni sull'identità, in cui è pericoloso scivolare. Genere e colore della pelle, come altre caratteristiche fondanti dell'identità della persona, non sono categorie a paratie stagne comodamente applicabili come vestitini su una bambolina di carta, dopo aver semplicemente piegato le linguette. Né di conseguenza razzismo e sessismo colpiscono allo stesso modo e con la stessa intensità, perchè, scrive King, *the intensity of the physical and psychological impact of racism is qualitatively different from that of sexism*²³.

22 bell hooks, *Ain't I a woman – black women and feminism*, South End Press, Boston, Ma, 1981, pg. 7

23 Deborah K. King, *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist*

In questo senso infatti, King mette in evidenza una differenza qualitativa tra razzismo e sessismo. Essa è tale perchè tocca la diversa qualità del punto di partenza: vivere cioè una discriminazione razzista ha delle implicazioni diverse da quelle che può avere una discriminazione su base sessista. Per quanto, infatti, le due esperienze possano essere affiancate sulla base della dinamica schiavo/padrone²⁴, tale dinamica si combina in modo diverso con i retaggi storici e “culturali” che sottendono ad una azione razzista e che la influenzano, rispetto a quelli che intervengono nel caso di un atteggiamento sessista. Il passato di schiavitù, linciaggi e genocidi che ha caratterizzato e caratterizza la storia di afroamericani, nativi americani, portoricani e americani-messicani,²⁵ porta con sé un odio legato alla razza, alla concezione di popoli superiori e inferiori, che si applica quindi a un popolo nella sua interezza; la storia di segregazione delle donne porta con sé, invece, un odio che si nutre delle ataviche norme che hanno regolato, e regolano tuttora, le relazioni pubbliche e private tra uomo e donna (tra uomini e tra donne²⁶), storicamente segnate da esperienze come l'abuso fisico, l'esclusione sociale e la denigrazione culturale costante. Semplificando la realtà, la differenza qualitativa del punto di partenza si può vedere nel fatto che, se si parte da una discriminazione razzista, si tenderà a guardare il mondo dividendolo in razze e colori diversi, con il probabile risultato che le differenze di genere saranno percepite come fattori trasversali (quindi spesso meno visibili) al gruppo di riferimento. Se invece, nel guardare il mondo, si partirà da una

Ideology in “Signs”, Vol. 14, No. 1, Autunno 1988, pg. 45

24 Negli Stati Uniti, il concetto di schiavo/padrone (*master/slave model*), facilmente assimilabile alla già discussa *race-sex analogy*, ha caratterizzato storicamente e caratterizza le relazioni bianconero. Il potere colonialista, infatti, ha da sempre soggiogato i popoli conquistati e ha portato, nello specifico, alla tratta degli schiavi dall'Africa. Il rapporto schiavo/padrone si insatura perciò sulla base di una dipendenza reciproca obbligata, della quale chi comanda non può fare a meno e chi è comandato non riesce a disfarsi. Nel rapporto schiavo/padrone, chi comanda è portato però a nascondere la propria dipendenza da chi subisce, attraverso una serie di espedienti che portano chi subisce alla convinzione che la schiavitù sia la sola vita possibile. Chi comanda teme la rivolta di chi subisce, proprio perchè questa nasce dalla messa in discussione totale delle basi su cui è stato costruito un rapporto diseguale, fatto invece passare come un rapporto equo. Un legame molto simile si crea nelle dinamiche uomo/donna. Alla base di questo tipo di relazioni si instaura, infatti, una dinamica di potere diseguale che per essere distrutta necessita di una radicale presa di coscienza da parte di chi si trova nella posizione di subire. Deborah K. King riporta in nota le parole di Elizabeth Cady Stanton, un'attivista abolizionista e figura preminente del movimento delle donne, pronunciate nel 1860: “Prejudice against color, of which we hear so much, is no stronger than that against sex”. Si vedrà che esistono comunque alcune differenze tra la dominazione razzista e quella sessista.

25 Questi gli esempi portati da King

Ibidem

26 Sessismo, omofobia e eterosessismo sono fortemente legati.

discriminazione sessista, sarà l'appartenenza razziale a diventare trasversale.

Per rendere le cose più complesse e avvicinarle perciò alla realtà, si può parlare anche di una componente quantitativa, se si va a considerare l'intensità con cui una persona può essere soggetta a discriminazione razzista o sessista. Deborah K. King utilizza la metafora matematica per spiegare infatti come non si tratti di sommare dei fattori e trovare un risultato esatto: due più due in questo caso non fa quattro. Rimanendo nello specifico della comunità afroamericana, una donna può vivere su di sé due esperienze molto diverse (razzismo e sessismo) e viverle contemporaneamente come donna e come afroamericana, in entrambi i casi. È per questo che gli effetti provocati e le reazioni conseguenti non si possono scindere, *women don't live their lives like, "Well this part is race, and this is class, and this part has to do with women's identities"*²⁷. La mappa che l'incrociarsi di tali esperienze forma sul corpo delle donne afroamericane e delle *women of color* è definita da King come una *multiple jeopardy*, dove il termine *multiple* si riferisce *not only to several, simultaneous oppressions but to the multiplicative relationships among them as well*²⁸. Il risultato perciò è più grande della somma esatta delle parti e cambia per ogni persona, da contesto a contesto.

Oltre ai due livelli, quantitativo e qualitativo, individuati, vi sono poi anche altri fattori che di volta in volta si inseriscono e si contaminano l'uno con l'altro. A seguito di tale analisi perciò, il modello della *race-sex analogy* andrebbe in parte ridimensionato.

La necessità perciò di porre se stesse come soggetti attivi, portatrici di caratteristiche peculiari, è emersa per molte *women of color* proprio dalla consapevolezza di non essere comprese in nessuna generalizzazione, neanche in quella dei gruppi oppressi. Mentre in un primo tempo questo era il risultato, come visto, di una semplificazione che portava con sé i germi, consapevoli e non, di razzismo e sessismo; da un certo momento in poi invece, la situazione si è ribaltata e alcune di queste donne non hanno più permesso che il loro far parte di un movimento di liberazione, che fosse dal razzismo o dal sessismo, dovesse sottostare alla

27 Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 116

28 Deborah K. King, *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology* in "Signs", Vol. 14, No. 1, Autunno 1988, pg. 47

necessità di vedersi perse in semplicistiche generalizzazioni. Nel descrivere l'esperienza delle *women of color* all'interno del saggio "US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World"²⁹, Chela Sandoval scrive infatti che queste donne *somehow exist in the interstices between the legitimated categories of the social order*. Quest'affermazione descrive un punto di partenza molto complesso che si differenzia da quello delle donne bianche di classe media e degli uomini *of color*, parte di categorie quantomeno socialmente legittimate (in quanto bianche per le donne e in quanto uomini per gli uomini *of color*). In tutto ciò, Sandoval vede per le *women of color* i segni di una *lived experience of difference from white female experience*³⁰, differenza che finisce per sfociare nell'esistenza di almeno *one other category of gender*³¹. Questa nuova *category of gender* accovacciata tra i risvolti della gerarchia sociale, è prodotta, nelle parole di Sandoval, dalle continue *interactions between social categories*.³²

A questo proposito nel suo "Ain't I a Woman", riferendosi alle donne afroamericane, bell hooks scrive che le scelte delle donne nel corso degli anni '60, furono in alcuni casi molto diverse tra loro. Furono infatti molte le donne nere che scelsero di allearsi *with the black patriarchy*,³³ perchè credevano che questo avrebbe protetto i loro interessi. Ci fu poi una minoranza di donne che scelse invece di unirsi al movimento femminista. Molte di loro, racconta hooks, furono attaccate e criticate, proprio quando osarono parlare in pubblico in difesa dei diritti delle donne. Prevalsa tra queste donne poi, la sensazione di trovarsi in una specie di limbo: non volevano allearsi né con il sessismo degli uomini afroamericani, né con il razzismo delle donne bianche. In un primo momento, ciò che a queste donne sembrava chiaro, era certamente il fatto che la situazione così com'era non era più sopportabile. hooks sottolinea però come vi fosse in loro anche una forte paura che sessismo e razzismo avessero vinto, a tal punto da impedir loro di pensare che i propri bisogni fossero qualcosa per cui valeva la pena lottare. È per non darla vinta a questa consapevolezza

29 Chela Sandoval, *US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World* pubblicato per la prima volta in "Genders", no 10, 1991, pg. 1-24

30 Ibidem, pg. 78

31 Ibidem

32 Ibidem, pg. 78

33 bell hooks, *Ain't I a woman – black women and feminism*, South End Press, Boston, Ma, 1981, pg. 9

che trovarono la forza di reagire: *we did not challenge, question, or critique; we reacted.*³⁴

U.S. Third-World Feminism

US Third-World Feminism – Let's react

Nel libro “Separate roads to feminism : Black, Chicana and White feminist movements in America's second wave”³⁵, Benita Roth traccia le linee che hanno condotto alla nascita e allo sviluppo dello *U.S. Third-World Women Feminism*. Nel terzo capitolo “The Vanguard Center”, Roth si concentra in particolare sull'esperienza del femminismo afroamericano raccontandone lo sviluppo negli anni '60 e '70 del '900. Roth precisa che, per la sua narrazione, si concentrerà sulle *Black women's organizations that self-identified as feminist*³⁶, pur sapendo che l'attivismo delle donne afroamericane, in questo periodo, non inizia e non si esaurisce esclusivamente nel femminismo. Scrive infatti che molte studiose hanno cercato di diminuire l'enfasi posta sulla necessità d'avere un legame col femminismo o una grande F ricamata sul petto, sostenendo invece che l'attivismo delle donne afroamericane, soprattutto nelle organizzazioni di base, era femminista in se stesso e non aveva bisogno di un'etichetta per esserlo³⁷.

Roth sottolinea però quanto sia stato politicamente significativo che alcune donne afroamericane della *second wave* abbiano deciso di dirsi femministe, riappropriandosi così di un termine che rischiava d'essere svuotato di senso dalla paura di rimanere imbrigliate nei dibattiti ideologici interni a femminismo e nazionalismo³⁸.

34 Ibidem

35 Benita Roth, *Separate roads to feminism : Black, Chicana and White feminist movements in America's second wave*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 271

36 Ibidem, pg. 77

37 Questo concetto ha a che vedere sia con il non volersi invischiare in discussioni teoriche su ciò che è “femminismo” e ciò che è “black liberation”, sia con il fatto che per molte donne afroamericane e *women of color* il femminismo non era una teoria da imparare ma significava semplicemente riuscire a vivere con dignità la propria vita e per alcune di loro non c'era bisogno di altra parola per dire questo

38 Sfuggire a questa dinamica è stato individuato come uno dei motivi per cui alcuni gruppi di donne afroamericane non hanno accettato di usare il termine femminista, come ad esempio il gruppo “Sisterhood of Black Single Mothers” di Daphne Busby nato nel 1973. (Omolade 1994:168), vd.

La tesi di Roth è perciò che il femminismo afroamericano abbia rappresentato un “*vanguard center*” *approach to politics*³⁹, proprio perchè ha potuto poggiarsi sull'ideale di liberazione dall'oppressione insieme razziale, sessuale e di classe subita dalle donne afroamericane⁴⁰. Roth riconduce questo approccio al concetto di *intersectional feminist theory*, descrivendo quest'ultima come un lascito che ebbe un impatto fondamentale sulla teoria femminista nel suo intero degli anni che seguirono.

La situazione già descritta tramite le parole di bell hooks, relativa al graduale cambiamento dell'attivismo delle donne afroamericane verso la metà degli anni '60, viene ripresa anche da Roth, nel suo libro, per tentare di spiegarne alcune delle cause. Tra gli anni '50 e gli anni'60, scrive, il Civil Rights movement era radicato principalmente nelle comunità rurali del sud degli Stati Uniti e le donne giocavano in esso e nelle sue istituzioni dei ruoli molto importanti. Con la metà degli anni '60 però, Roth individua alcuni cambiamenti che si tradussero in uno spostamento delle basi del movimento verso l'alto in senso geografico, si spostò infatti nel nord, e verso il basso per quanto riguarda l'età, cominciò infatti a coinvolgere persone più giovani e soprattutto studenti e studentesse. Un altro cambiamento molto importante è caratterizzato da un progressivo accrescersi del maschilismo come carattere primario del nazionalismo nero: *black women were subsequently discouraged from keeping the positions of responsibility that they had held, and were asked to take “supportive” roles behind the scenes*⁴¹. Le donne afroamericane che decisero a questo punto di sposare la causa femminista, erano molto critiche sia verso il crescente maschilismo della comunità nera, elemento che non era mai stato così

nota 25

39 Ibidem

40 Benita Roth si riferisce in particolare alla cosiddetta *triple jeopardy*. Interessante a tal proposito è la riflessione, già analizzata nel testo, sulla *multiple jeopardy* di Deborah K. King in “Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology” (1991). King si sofferma a considerare la fondamentale riflessione che Frances Beal portò avanti nel 1969 sulla *double jeopardy*, espressione usata per descrivere *the dual discriminations of racism and sexism that often subjugate black women*. King sottolinea però quella che a suo avviso appare come una mancanza nel ragionamento di Beal, ovvero il fatto di considerare l'elemento di classe come un'implicazione diretta del binomio sex/race e non come una parte fondante della *jeopardy*. Sottolinea poi come il concetto di classe sia entrato a far parte della *jeopardy* in seguito all'elaborazione di molte femministe afroamericane che l'anno riconosciuto come un *autonomous source of persecution*. La stessa Beal, come vedremo, sposò queste nuove posizioni. Accanto infine alla nuova *triple jeopardy*, King propone anche una *fourth jeopardy*, nata da ulteriori riflessioni, che inserisce anche l'elemento dell'orientamento sessuale e quindi dell'omofobia.

41 Benita Roth, *Separate roads to feminism : Black, Chicana and White feminist movements in America's second wave*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pg. 76

preponderante e che soprattutto veniva ricondotto a una cattiva influenza della classe media bianca riguardo alla concezione molto tradizionale dei ruoli di genere; sia verso i gruppi di liberazione delle donne bianche che diventavano sempre più visibili nel contesto politico della sinistra statunitense. Ciò che le femministe afroamericane non accettavano del femminismo era la preoccupazione per questioni che riguardavano solo le vite delle donne bianche di classe media e non si interessavano minimamente dei problemi legati all'ingiustizia di classe. Roth sottolinea anche l'effettiva esistenza di *ideological barriers*⁴² come ostacolo all'effettiva partecipazione delle donne afroamericane al movimento femminista tradizionale: da un lato infatti il nuovo movimento di *Black Liberation* ostacolava le donne nere a prender parte alla lotta di liberazione delle donne bianche e nel frattempo offriva in cambio nient'altro che un posto svilente e gerarchicamente scomodo al proprio interno; dall'altro, inevitabili barriere erano state erette anche dalle femministe bianche, a causa della scala delle priorità che metteva al primo posto l'oppressione sessuale e non quella razziale. Questa situazione servì da spinta a molte donne afroamericane per reagire e così *they confronted the barriers by setting up in the interstices of the movement, that is, by making their own feminist groups*⁴³.

Uno dei primi gruppi di femministe afroamericane fu il Black Women Liberation Group of Mount Vernon/New Rochelle a New York, che fu molto impegnato nel diffondere informazioni sul controllo delle nascite per permettere alle donne di controllare il proprio corpo e decidere d'avere figli veramente voluti, proprio perchè *they felt that children represented their community's future*.⁴⁴

Un secondo gruppo di grande importanza fu la Third World Women's Alliance (TWWA) formata nel dicembre del 1968 da Frances Beal⁴⁵ e altre donne impegnate nel Student Non-Violent Coordinating Committee. La TWWA era arroccata sulla convinzione che i militanti della Black Liberation stessero diventando sempre più simili all'uomo bianco di classe media. L'irrigidimento di rapporti e ruoli di genere, oltre che l'affermarsi dell'aspettativa sul ruolo delle donne come "*breeders*" for the *devolution*⁴⁶, non facevano che confermare un dato di fatto che vedeva il movimento

42 Ibidem, pg. 79

43 Ibidem, pg. 79

44 Ibidem, pg. 89 (Polatnik 1996)

45 Attivista e femminista afroamericana

46 Ibidem, pg. 91

di liberazione nero come imbrigliato nel tentativo di creare una corrispondenza fittizia con il dominatore, ritenendo che questo potesse diventare un punto di forza. Il gruppo fece proprio il concetto di *triple jeopardy* (race/sex/class), su cui Frances Beal aveva già da tempo riflettuto allargando la precedente *jeopardy* duale di race/sex, sostenendo che organizzare le Third World women *across racial/ethnic groups* per combattere il capitalismo, avrebbe infine attratto tutte quelle donne che non erano interessate alle *male-female organizations*.⁴⁷ Beal era infatti consapevole delle forti contraddizioni, che impedivano in quel particolare momento storico, di far convivere un'estesa politica anti-imperialista con una visione e un atteggiamento ancora troppo tradizionali e retrogradi rispetto ai ruoli di genere. Per questo la proposta della TWWA era creare un gruppo di donne e far proprio il concetto di *Black feminist organizing as intersectional, with Black women constituting a "vanguard center"*⁴⁸ la cui liberazione avrebbe significato la liberazione di tutte e tutti. Nel 1980 infine, il gruppo cambiò il proprio nome in Alliance Against Women's Oppression e si caratterizzò come un gruppo multirazziale fondato su una profonda analisi del capitalismo e dell'oppressione delle donne con un taglio decisamente di classe.

Un'interessante contaminazione tra femministe afroamericane e donne di partito si ebbe all'interno del Black Panther Party. Tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70 infatti le idee femministe fecero incursione all'interno del partito il quale adottò infatti posizioni più progressiste su *gender oppression* e *gay rights*. Il Black Panther Party costituì anche un'eccezione riguardo alla rigidissima posizione mantenuta dal movimento di Black Liberation sul "controllo delle nascite come genocidio"⁴⁹, anche se all'interno del partito le opinioni in merito erano contrastanti.

Due delle posizioni più estreme all'interno del Black feminism sono invece quelle di Maxine Williams e Pamela Newman. Williams, componente del Socialist Workers Party, aspirava a un movimento autonomo di donne afroamericane, il cui scopo fosse l'eliminazione completa dalla società del sistema razzista, capitalista e maschilista. Benita Roth scrive che Williams non era particolarmente interessata al razzismo bianco, lo vedeva più come uno spreco di energie: "*what is needed* – diceva - *is*

47 Ibidem

48 Ibidem

49 Ibidem, pg. 104

*action*⁵⁰". Anche l'opinione di Pamela Newman, componente della Black Student Union at Overbrook High School di Philadelphia, era molto dura in merito e Roth riporta queste sue parole: *The total working class must be liberated, including the women, and of course the black woman shall have to be liberated first because of the multi-oppression which she suffers [...] Black women's liberation could not and will not be a diversion from the liberation of our [afroamerican] people*⁵¹. Vedremo che le posizioni delle donne dello *U.S. Third-World Feminist* negli anni '80 saranno espresse con toni più morbidi, esprimendo maggiore inclusione.

Nel maggio del 1973 infine nacque la National Black Feminist Organization (NFBO) che, scrive Roth, nonostante la sua breve vita, rappresentò forse il tentativo più ambizioso di creare un gruppo che lavorasse sulla liberazione delle donne afroamericane dalle loro molte forme d'oppressione, proponendo toni meno estremi di quelli usati dalla TWWA.

Tra coloro che si dimostrarono più entusiaste per la nascita della NFBO, Benita Roth cita Brenda Eichelberger, una *Chicago-based high school counselor*⁵², la quale, scrive Roth, nei primi anni '70 era una di quelle donne afroamericane che pensavano di essere *the only black feminist in the world*.⁵³ Brenda pensò questo finché non lesse su Ms. Magazine (Maggio del '74)⁵⁴ della nascita del NBFO e subito pensò di aprire una sezione dell'organizzazione anche a Chicago. In seguito a questo, nacquero poi anche altre sezioni in altre città, che riconoscevano come parte più importante del loro lavoro, la possibilità offerta alle donne di raggiungere un'elevata *consciousness raising*. L'obiettivo della NFBO era cercare di rimediare all'idea che la liberazione delle donne fosse un elemento irrilevante e di secondo piano per le donne nere e per la Black Liberation in generale; per far questo quindi, l'accento veniva posto su quella che veniva considerata la *trap of the white male Left* che, come si è visto all'inizio, aveva contaminato la politica e l'attivismo del movimento nero. Come anche per gli altri gruppi creati dalle femministe afroamericane, era necessario cercare di far aprire gli occhi in primis alle donne che avevano scelto di restare dentro al movimento della Black Liberation e poi anche a tutte quelle persone che

50 Ibidem, pg. 105

51 Ibidem, pg. 105

52 Ibidem, pg. 108

53 Ibidem

54 Il sito web della rivista è www.msmagazine.com

lottavano una battaglia per volta perdendo la connessione tra le diverse e intrecciate reti su cui l'oppressione multipla riesce a radicarsi.

Infine tra il 1975 e il 1976, la NFBO chiuse i battenti. Già da qualche tempo, scrive Roth, le incomprensioni erano cresciute all'interno del New York-based Executive Board, il centro nevralgico dell'organizzazione. Oltre a questo, uno dei problemi individuati per spiegare la fine del gruppo, risiede nell'incapacità di gestire e mantenere l'eterogeneità politica e ideologica cui si aspirava. Un altro problema è stato individuato nella scarsa lungimiranza nell'affrontare una diffusione capillare delle sezioni locali, per mantenere le quali non era stato raccolto abbastanza denaro.⁵⁵ Brenda Eichelberger a questo aggiunge la sua convinzione che fosse mancata la dimensione comunicativa del network e che non fossero state fissate delle linee guida generali nell'azione di policy del gruppo.

La crisi e il successivo scioglimento della NFBO portò alla nascita di almeno altri tre gruppi che caratterizzarono il femminismo afroamericano durante gli anni '70. Tra questi, per la peculiarità del suo programma, è importante spendere qualche parola per il Combahee River Collective (CRC) che nacque nel 1974 nell'area di Boston/Cambridge. Nell'estate dello stesso anno infatti, le donne che avevano lavorato alla sua formazione, decisero di rendersi indipendenti dalla NFBO e di organizzarsi in un collettivo. La svolta che portò alla nascita del CRC fu la presa di coscienza legata alla necessità di accostare alla *triple jeopardy* anche una *explicitly pro-lesbian, anti-homophobia stance to Black feminist vanguard center politics*⁵⁶. Sulla stessa linea delle parole di Pamela Newman, ma con toni meno rigidi, le donne del CRC scrivono nel loro "A Black Feminist Statement"⁵⁷ che se *Black women were free, it would mean that everyone else would have to be free since our freedom would necessitate the destruction of all systems of oppression*⁵⁸. Proprio perchè le donne afroamericane vivono su di sé una serie di oppressioni incrociate, nel momento in cui potranno essere veramente libere vorrà dire che i problemi legati al sessismo, al razzismo, alle differenze di classe e all'omofobia saranno stati risolti anche per tutte le altre persone. Risolvere i problemi di sessismo per le donne bianche infatti non li fa

55 Benita Roth collega questa ipotesi a Aileen Hernández, *one of the first commissioners of the federal Equal Employment Opportunity Commission*

56 Ibidem, pg. 121

57 Apparve nel 1979 nella raccolta "The Bridge Called My Back"

58 CRC

necessariamente scomparire per le donne afroamericane, vale invece molto probabilmente il caso inverso.

Tra la fine degli anni '70 e tutti gli anni '80 questo concetto si allargherà sempre di più e diverrà sempre più inclusivo.

US Third-World Feminism – Under western eyes

Il termine “colonization” ha una valenza fondamentale nel discorso femminista degli anni '70 e '80. Le *feminist women of color*⁵⁹, infatti, utilizzano il termine “colonization” *to describe the appropriation of their [of women of color, n.d.a.] experiences and struggles by hegemonic white women's movement*⁶⁰. Nel suo saggio “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”⁶¹, Chandra T. Mohanty sottolinea come questo termine sia stato utilizzato *to characterized everything from the most evident economic and political hierarchies to the production of a particular cultural discourse about what is called “third world”*⁶². Il motivo per cui questo termine ha avuto tanto “successo” in tali ambiti e in particolare in quello del *Third-world feminism*, è perchè invariabilmente implica una relazione di *structural domination and a discursive or political suppression of the heterogeneity of the subject(s) in question*⁶³.

In questo modo Mohanty vuole mettere in evidenza da un lato, come le *feminist women of color* abbiano utilizzato questo termine per smascherare il razzismo insito nella visione del femminismo bianco europeo e statunitense; dall'altro, vuole sottolineare le modalità attraverso cui tale femminismo ha tentato di “colonizzare” e svuotare di significato l'esperienza innovativa delle *women of color*.

Mohanty accorpa, infatti, nel termine *western feminism*⁶⁴ il femminismo europeo e quello statunitense, ponendo l'attenzione non tanto sul fatto che il *western feminism*

59 Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1988) in Reina Lewis e Sara Mills, *Feminist Postcolonial Theory: A reader*, Paperback, 2003, pg. 49

60 Ibidem

61 Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1988) in *Feminist Review*, no. 30, pp. 65-88

62 Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1988) in Reina Lewis e Sara Mills, *Feminist Postcolonial Theory: A reader*, Paperback, 2003, pg. 49

63 Ibidem

64 Ibidem, pg. 50

sia o non sia al suo interno un monolite omogeneo di percezioni e ideologie; ciò che sottolinea invece sono più che altro gli effetti e i risultati sempre più simili ottenuti dall'utilizzo di specifiche categorie analitiche con le quali entrambi i femminismi, rientranti sotto l'ombrello del *western feminism*, usano codificare la loro relazione con l'Altro creando implicitamente una scala gerarchica di valori con posti unilateralmente assegnati. In cima ovviamente siede il *western feminism* e ai piedi si accuccia il *third-world feminism*, con le proprie domande destabilizzanti e sfrontate.

Il problema di questa relazione esiste a due livelli, uno più consapevole e uno invece in cui si cerca di trovare un punto d'incontro, senza rendersi conto che si parte dal punto di partenza sbagliato.

La consapevolezza nel voler imporre la propria scala gerarchica si poggia sulla necessità di fissare delle priorità ben precise che, per calcolo o disinteresse, escludono le esigenze di propri simili che però insomma alla fine non lo sono poi così tanto. È il caso ad esempio del *women's suffrage movement* nel diciannovesimo e all'inizio del ventesimo secolo, per il fatto che fosse spesso e volontariamente razzista e omofobo.

Per chi sta in cima, esistono poi altri modi di relazionarsi alla gerarchia riconosciuta: non riconoscerla apertamente e consciamente e agire sotto la spinta salvifica da buon conquistatore illuminato; sentirsi in colpa. Un esempio di quest'ultimo caso lo si può trovare nelle parole della femminista afroamericana Maxine Williams, quando dice che non è minimamente interessata nei problemi che una donna bianca possa avere con il proprio razzismo interiorizzato perchè *white women sitting around a room, browbeating one another for their "racism" saying, "I'm racist, I'm racist [...] is not doing a damn thing for black women.*⁶⁵

Particolarmente interessante però è il primo di questi ultimi due casi: il razzismo per abitudine, che ha due sfumature: o è tanto abituale da non farci più caso e anzi pensare che non esista, è quello che spinge all'altruismo del "mettersi l'anima in pace" e che è spiegato dalla classica frase "ma io non sono razzista, ho un sacco di amici di colore" detta con nonchalance; oppure è del tipo "non aspettarti che ti faccia sedere a tavola con noi, è veramente già tanto che ti abbia dato un lavoro e soprattutto non capisco perchè tu ti debba lamentare".

65 Benita Roth, *Separate roads to feminism : Black, Chicana and White feminist movements in America's second wave*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pg. 105

Un esempio che mi sembra possa spiegare perfettamente queste due sfumature è il concetto “tokenism”. Per “tokenism” si intende la pratica di fare concessioni formali a minoranze e/o gruppi sottorappresentati per dare un'impressione di equità e rispetto delle pari opportunità.

Nell'intervista fattale da Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa nel giugno dell'80, Beverly Smith racconta che la più frequente delle *tokenized situations* in cui lei e la sorella Barbara Smith si sono trovate, si verifica quando le invitano a parlare a incontri organizzati da femministe bianche. È sicuro, spiega, che in queste situazioni non saranno presenti altre donne afroamericane. Il motivo per cui le organizzatrici hanno deciso di invitare proprio loro e non altre donne, è per parlare di questioni che riguardano il “mondo” afroamericano. Questo approccio delle femministe bianche propone uno schema che, da un lato si aspetta che le donne afroamericane non siano in grado di parlare di altre questioni se non quelle che riguardano strettamente la loro razza; dall'altro, crea un distacco tra le priorità della “questione afroamericana” e le priorità primarie del movimento femminista bianco. Tutto finisce poi con un applauso di comodo e rimane ben poco di ciò che è stato detto dalle donne nere, cui è stata fatta la grazia di avere uno spazio in cui parlare. Il risultato di tutto questo è che si continua a viaggiare su due linee parallele lungo le quali ci si può sentire a vicenda, ma non ancora ascoltarsi veramente.

*I stand here as a Black lesbian feminist, having been invited to comment within the only panel at this conference where the input of Black feminists and lesbian is represented. What this says about the vision of this conference is sad, in a country where racism, sexism, and homophobia are inseparable*⁶⁶. Queste sono parole pronunciate da Audre Lorde alla “The Personal and The Political Panel”, Second Sex Conference a New York nel settembre del 1979. Ricalcano le parole di Barbara Smith e lanciano lo stesso messaggio.

Il potere della colonizzazione prodotta dal *western feminism* sta, non solo nel sapere bene quale posto occupare nella gerarchia, ma anche quale posto dare a tutto il resto. Ciò che emerge dalle parole di Lorde e Smith è che, in conseguenza di questo, le donne povere, quelle afroamericane e le donne del thirld-world feminism e le

⁶⁶ Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *Sisters Outsider: Essays and Speeches*, 1984, The Crossing Press, Freedom, CA, pg. 22

donne lesbiche⁶⁷, non sembrano avere, e a conti fatti non hanno, alcuna competenza su questioni che anche solo di poco trascendano la loro “condizione di persone discriminate”. Il messaggio che passa è che queste donne non hanno competenza sulle loro vite come soggetti attivi e creativi, ma solo in quanto portatrici di oppressioni multiple, tali da essere comunemente percepite come conseguenze di un destino ineluttabile (o ancora peggio come colpe cui dover rimediare e per rimediare alle quali non si fa mai abbastanza fatica).⁶⁸ Tanto che, per liberarsi da tale “condizione”, vengono fornite solo del preziosissimo supporto di un microfono e di un tempo/spazio dal quale non è lecito sforare o uscire. Tale atteggiamento, riassunto da frasi come “poverine, sono così sfortunate, facciamole parlare”, risulta essere fortemente deresponsabilizzante e svilisce la dignità di queste donne, proprio nel momento in cui, chi lo attua, si propone di “aiutarle”⁶⁹. E questo, scrive Lorde, è molto triste, perchè la mancanza di una reale presa in considerazione delle differenze razziali, di genere, di classe, d'età, d'orientamento sessuale, indebolisce e svilisce qualsiasi discussione *of the personal and the political*.⁷⁰

Durante il suo intervento, Audre Lorde si rivolge direttamente alle donne bianche presenti chiedendo perchè non sono state trovate altre donne afroamericane disposte a parlare, perchè sono state fatte solo due telefonate, a lei, l'unico tramite per trovare altre donne nere disposte a parlare? E perchè poi una parte della conferenza non è dedicata alla *interracial cooperation between feminists who don't love each other?*.⁷¹ Lorde non si accontenta della risposta apparentemente innocente “non sapevamo a chi chiedere”, perchè sottolinea come questa sia la scusa per non prendersi la responsabilità di fare più di due chiamate, per tenere fuori dalle mostre d'arte le donne afroamericane, i loro lavori fuori dalle pubblicazioni femministe eccetto che

67 Ibidem

68 Barbara Smith usa le parole *recipient of class oppression* per descrivere il sovrapporsi e l'accumularsi di oppressioni dal punto di vista economico: *you are poor; you are working class and therefore day to day survival is almost the only thing you can focus on.*

Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of

New York, New York, 1983, pg. 115

69 Tale tipo di aiuto è inutile, dal momento che si pone ancora una volta nella posizione del padrone che aiuta il “buon selvaggio” e non riesce a fare il passo del riconoscimento; non riesce a riconoscere del tutto in chi ha davanti, una persona degna e capace di gestire la propria vita.

70 Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *Sisters Outsider: Essays and Speeches*, 1984, The Crossing Press, Freedom, CA, pg. 22

71 Ibidem

per l'occasionale "Special Third World Women's Issue".⁷² Il messaggio di Audre Lorde per le donne bianche a quella conferenza e ad altre dello stesso genere è di svegliarsi e cominciare davvero a guardare dentro di sé, cercando di individuare le paure e le difese che le portano ad alzare muri che i finti sorrisi non riescono a nascondere. Solo quando questo succederà, *the personal as the political can begin to illuminate all our choices*.

Deborah K. King scrive che il concetto di "personale è politico", pensato come un approccio adatto alla liberazione delle donne nel senso di una presa di coscienza di ciò che definisce e costruisce le loro stesse realtà, rischia, se usato male, di imporre il "personale" di poche donne sulla vita di tutte le altre, semplicemente assumendo il "personale" di poche come prototipo generalizzabile a tutte. Questo modo di utilizzare tale concetto crea dei problemi, nella misura in cui per le donne afroamericane ad esempio *the personal is bound up in the problems peculiar to multiple jeopardies of race and class, not the singular one of sexual inequality*.⁷³ La grande differenza tra i due approcci è che per le donne afroamericane e del *third world feminism* non c'è in gioco una sola parte di sé ma c'è in gioco la vita intera. Non è un caso infatti che sia Lorde che Barbara Smith parlino del femminismo come strategia di sopravvivenza. Smith afferma infatti che *our [of third world women, n.d.a.] analysis of race and class oppression and our commitment to really dealing with those issues [sex, race, class], including homophobia, is something we know we have to struggle with to insure our survival*.⁷⁴ E soprattutto, scrive Lorde, *survival is not an academic skill*.⁷⁵ Per vivere, bisogna imparare a vivere e attuare ciò che si è imparato, questo è l'insegnamento che Lorde tenta di offrire alle femministe che le stanno davanti e la guardano parlare.

Sulla base di queste riflessioni, mi sembra interessante ricollegarsi al saggio di Chela Sandoval e alla capacità che riconosce allo *U.S. Third-World feminism* di offrire un diverso modo di concettualizzare non solo quella che chiama *U.S. feminist*

72 Ibidem

73 Deborah K. King, *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology* in "Signs", Vol. 14, No. 1, Autunno 1988, pg. 58

74 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 127

75 Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *Sisters Outsider: Essays and Speeches*, 1984, The Crossing Press, Freedom, CA, pg. 23

*consciousness*⁷⁶, ma anche e soprattutto quell'attività generale che definisce come *oppositional activity*⁷⁷. Questo nuovo femminismo infatti si presenta in una forma tale da riuscire a riunire e far dialogare le differenze, *aligning such movements for social justice with what have been identified as world-wide movements of decolonization*.⁷⁸ Ciò che risulta perciò è una *uneasy alliance between what appears on the surface to be two different understandings of domination, subordination and the nature of effective resistance*: da un lato il femminismo bianco, dall'altro lo *U.S. Third-World Feminism*. Quest'ultimo sembra perciò portare un approccio totalmente nuovo sia nelle modalità d'azione che nei contenuti, approccio che nelle parole di Sandoval prende il nome di *differential consciousness*.⁷⁹

È stata, a suo avviso, la capacità di riconoscere questa diversa coscienza che ha dato lo slancio vitale alla nascita del “*third-wave*” *women's movement* e che ha fornito un terreno comune di alleanze con gli altri movimenti sorti per l'emancipazione in un contesto mondiale di decolonizzazione⁸⁰. A questo proposito, ancora Barbara Smith afferma che *the more wide-range your politics, the more potentially profound and transformative they are*. A suo avviso, il separatismo totale non ha senso in ultima istanza; ciò che ha senso invece è una politica “radicale” e ciò che Smith definisce tale è *trying to make coalitions with people who are different from you*.⁸¹

Infine quindi, tornando alle parole di Audre Lorde, *interdependency between women is the way to a freedom which allows the I to be, not in order to be used, but in order to be creative*⁸². Risvegliare tale libertà è come scovare una piccola creatura e finalmente darle la possibilità di lottare contro tutte le costrizioni che derivano dall'essere schiacciata tra tante barriere. Vedersi riflesse in essa, ha finalmente

76 Chela Sandoval in *US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World* in Reina Lewis e Sara Mills, *Feminist Postcolonial Theory: A reader*, Paperback, 2003, pg.75

77 Ibidem

78 Ibidem

79 Ibidem, pg. 77

80 Ibidem, pg. 78

81 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 126

Si veda l'introduzione

82 Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *Sisters Outsider: Essays and Speeches*, 1984, The Crossing Press, Freedom, CA, pg.

permesso alle donne che l'hanno voluta cercare, di trovare un'immagine di sé che corrispondesse alla realtà; non più un'immagine governata dall'esterno e letta quindi a partire da presupposti sbagliati, perché non genuini. Tale libertà ha dato alle *women of color* la possibilità di vedersi riflesse nel mondo, di poter calzare la propria scarpina di cristallo, quella che quasi nessuno ricordava più d'aver dimenticato. E oltre alla possibilità di ricongiungersi con la parte dispersa di sé, questa scoperta ha dato loro la possibilità di guardarsi negli occhi e riconoscersi l'una con l'altra.

L'invito alle femministe bianche perciò è di non aspettare né aspettarsi che siano ancora le *feminists of color* a farsi conoscere e a insegnare loro come cambiare i propri strumenti e aprire le proprie menti alle differenze, ma cominciare subito a cambiare e a conoscere, per incontrarsi poi sul terreno di quelle che Sandoval chiama *speaking differences*⁸³. E questo non tanto perché le *women of color* non siano disposte ad esporsi ancora, ma perché sarebbe ingiusto continuare a pretenderlo.

US Third-World Feminism – La parola alle madri femministe

Nel suo saggio, Chela Sandoval definisce lo US Third-World Feminism come una *political alliance made during the 1960s and 1970s between generation of U.S. feminists of color who were separated by culture, race, class or gender identification but united through similar responses to the experience of race oppression*⁸⁴ L'unità di questo movimento, come si è visto, è nata e si mantiene sulle differenze che lo attraversano, lo caratterizzano e che fungono da *constant reminders of their* [of feminist of color, n.d.a.] *undeniability*.

Le *constant speaking differences* di Sandoval, s'incontrano come in una piazza, dove il passaggio *is through, not over, not by, not around, but through*⁸⁵; dove di volta in volta tali differenze incrociano i propri discorsi e si contaminano l'una con l'altra fino a formare una nuova *mutant unity*. E questa nuova e diversa unità *does not occur in the name of all "women", nor in the name of race, class, culture, or "humanity" in*

83 Chela Sandoval, *US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World* in Reina Lewis e Sara Mills, *Feminist Postcolonial Theory: A reader*, Paperback, 2003, pg. 92 in nota

84 Ibidem

85 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, xiv della prefazione

general ma si trova sempre in una *location heretofore unrecognized*.

Deborah K. King scrive che *by concentrating on our* [women of color, n.d.a.] *multiple oppressions, scholarly descriptions have confounded our ability to discover and appreciate the ways in which black women are not victims*⁸⁶. In linea con questo ragionamento, secondo D. King, una *black feminist ideology* presume invece *an image of black women as powerful, independent subjects*⁸⁷: non più un'immagine percepita come ricettacolo di una serie di disgrazie inevitabili, ma come il trampolino di lancio di una vita creativa e ricca di sfumature. Le differenze di prospettiva interne al *U.S. Third-World Feminism* devono essere viste come *a fund of necessary polarities between which our* [women of color, n.d.a.] *creativities spark like a dialectic*.⁸⁸

L'unità che nasce da tale creatività dialettica non ha a che vedere con il nazionalismo interno alla comunità afroamericana, né assomiglia alla *sisterhood* del femminismo bianco, proprio perché *when white feminists call for "unity", they are misnaming a deeper and real need for homogeneity*⁸⁹.

La scrittrice e femminista chicana Cherríe Moraga la definisce un'unità che si muove *between the seemingly irreconcilable lines – class lines, politically correct lines, the daily lines we run to each other to keep difference and desire at a distance*.⁹⁰ Inoltre nella prefazione a "This Bridge Called My Back"⁹¹, Moraga racconta un episodio della sua vita che la fece riflettere sul senso di questa unità e sulla parola che spesso ne suggellano il patto: *sisters*⁹². Racconta infatti di essersi recata a Roxbury, in

86 Deborah K. King, *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology* in "Signs", Vol. 14, No. 1, Autunno 1988, pg. 72

87 Ibidem

88 Chela Sandoval, *US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World* in Reina Lewis e Sara Mills, *Feminist Postcolonial Theory: A reader*, Paperback, 2003, pg. 90, parole che Audre Lorde scrisse nel 1979

89 Ibidem, pg. 79

90 Ibidem, pg. 93 in nota

91 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pp. 261

In una nota all'inizio del libro si legge che quando nella primavera del 1983 chiuse i battenti la Persephone Press, casa editrice di donne bianche a Watertown che per prima pubblicò il libro, questo era già andato fuori stampa. Dopo molti mesi di negoziazione però, le due co-editori riuscirono finalmente a riprendere il controllo del proprio libro e fu a quel punto che la Kitchen Table: Women of Color Press of New York accettò di pubblicarne la seconda edizione, concepita e prodotta interamente da *women of color*.

92 Esempi di parole che hanno tentato di risignificare la parola *sisters*: "mestizas", che riconduce al concetto di meticciano come luogo d'incontro o "sisters outsiders" che indica la necessità di trovare nuovi spazi per incontrarsi. Nuove parole in contrasto con la totalizzante "sister(fool)hood"

Massachusetts, per incontrare Barbara Smith⁹³, la quale dopo solo una serata passata insieme la strinse e le regalò queste parole: “we're sisters”, pronunciate con serietà e sincerità profonde. Moraga scrive di essere rimasta molto colpita, perchè si era resa conto in quel momento di quanto quelle parole non fossero per nulla ovvie né scontate: *it is not given between us – Chicana and Black – to come to see each other as sisters [...] I keep wanting to repeat over and over and over again, the pain and the shock of difference, the joy of commonness, the exhilaration of meeting through incredible odds against it.*⁹⁴

Tanto più è profonda la consapevolezza e la coscienza che sta dietro le parole, tanto più il loro significato si lascia conoscere per intero. La parola *sisters* pronunciata da Barbara Smith possiede perciò per Moraga una forza vitale e concreta, nata proprio dall'incontro sincero di differenze dialoganti, di volta in volta capaci di creare ponti per continuare a incontrarsi: *caminante, no hay puentes, se hace puentes al andar.*⁹⁵

La strategia d'azione concreta che si lega a tale concettualizzazione si traduce, scrive Moraga, nel modo in cui *we [women of color, n.d.a.] cope [...] we measure and weight what is to be said and when, what is to be done and how, and to whom and to whom, daily deciding/risking who it is we can call an ally, call a friend (whatever that person's skin, sex, or sexuality).*⁹⁶ Il punto quindi non è più polarizzare le battaglie ma trovare persone che abbiano la stessa carica vitale nell'affrontarle. Anche bell hooks, pur concentrandosi *on the black female*, vede la soluzione nell'incontro di persone anche molto differenti tra loro: *our struggle for liberation has significance only if it takes place within a feminist movement that has as its fundamental goal the liberation of all people.*⁹⁷ Questa sorta di *faith*⁹⁸ in un movimento denso e ricco di tratti diversi, però, non è cieca né la strada per raggiungerla è priva di ostacoli.

bell hooks scrive infatti che, dopo essere riuscite a reagire al razzismo del

delle femministe bianche

93 Barbara Smith è una delle più forti e importanti voci del femminismo afroamericano.

94 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. xiv della prefazione

95 Ibidem, from the foreword to the second edition

96 Ibidem, pg. xix della prefazione

97 bell hooks, *Ain't I a woman – black women and feminism*, South End Press, Boston, Ma, 1981, pg. 13

98 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. xviii della prefazione

femminismo bianco e al sessismo degli uomini neri, molte donne afroamericane, pur essendosi date molto da fare, non erano ancora riuscite a dedicarsi veramente a se stesse: *we didn't talk about ourselves, about being black women, about what it means to be victims of sexist-racist oppressions.*⁹⁹

La risposta di Moraga a questa presa di coscienza è la scrittura del libro “This Bridge Called My Back” e soprattutto il lavoro di costruzione che l'ha preceduto. Infatti, anche se l'idea di un *Thirld World Feminism has proved to be much easier between the covers of a book than between real live women* e benchè esistano *many issues that divide us* [women of color, n.d.a.], non è mai stato così forte il bisogno di un *broad-based U.S. Women of color movement capable of spanning borders of nations and ethnicity.*¹⁰⁰ E perciò l'unico modo per non farsi dilaniare dalle differenze interne e continuare ad affermare la propria unità, è individuato nella necessità di star sempre in cammino, di non fermarsi mai e accettare sempre di poter cambiare e voler riconoscere quei cambiamenti, *as This Bridge Called My Back is not written in stone, neither our political vision. It is subject to change.*¹⁰¹

La novità di questo movimento quindi risiede proprio nel fatto che non tenta di annullare le differenze al proprio interno al fine di raggiungere uno scopo prioritario e generale, ma le riconosce e le ascolta di volta in volta crescendo e facendosi più forte sulla base dei continui spunti che da tali differenze riesce a trarre. È un delicatissimo gioco d'equilibrio nel quale la comunicazione e la condivisione assumono un ruolo fondamentale, per relazionarsi con ciò che vive fuori e dentro di sé. Per permettere al movimento di vivere, è necessario *acknowledge that to change the world, we* [women of color, n.d.a.] *have to change ourselves* e per farlo *we must build from the insideout* perchè *coming to terms with the suffering of others has never meant looking away from our own.*¹⁰² Cambiare il mondo diventa perciò il risultato di un lavoro incrociato, un incontro e continuo scambio tra sé e ciò che esiste fuori di sé. Parlando di tutte le donne che fanno parte di questo movimento, Cherríe Moraga scrive che sono *women without a line [...] we are women who*

99 Ibidem, pg. 9

100 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, from the foreword of the second edition

101 Ibidem

102 Ibidem, from the foreword to the second edition

contradict each other.¹⁰³ L'unità che nasce su questa piazza non ha nulla a che vedere con l'egemonica omogeneità attribuita al *white women's movement* e distrugge anche la dinamica delle linee parallele su cui, senza mai incontrarsi, si muoverebbero le due accoppiate “race/racism” e “sex/sexism”.

*I was disturbed by the white women's liberationists' insistence that race and sex were two separate issues [...] my life experience had shown me that the two issues were inseparable*¹⁰⁴. L'egemonia di un pensiero unico, e quindi il costituirsi di una scala fissa di priorità lungo la quale le differenze non dialogano ma si scartano a vicenda, è qualcosa che porta all'appiattimento di quelle stesse differenze *and at standardizing contexts and expectations in the smallest details of our dayily lives*¹⁰⁵. Il suggerimento che la regista e femminista Trinh T. Minh-ha offre a questo proposito è: *let difference replace conflict*¹⁰⁶.

103 Ibidem, pg. xix della prefazione

104 bell hooks, *Ain't I a woman – black women and feminism*, South End Press, Boston, Ma, 1981, pg. 12

105 Trinh T. Minh-ha, *Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference*, in Gloria Anzaldúa, a cura di, *Making Fcae, Making Soul – Haciendo Caras*, Aunt Lute Foundation Books, San Francisco, CA, 1990, pg. 372

106 Ibidem

“To the journeywoman pieces of myself.

Becoming.

Afrekete.”¹⁰⁸

Audre Lorde

I was with the Tougaloo choir at Carnegie Hall when he was killed. They were singing “What the World Needs Now is Love”. And they interrupted it to tell us that Martin Luther King had been killed.¹⁰⁹ È il 4 Aprile 1968, King è stato assassinato e Audre Lorde ha 34 anni¹¹⁰. Da come racconta ciò che per lei ha significato quella morte, si può già cominciare a capire che tipo di persona e personaggio era. Descrive infatti quel momento come qualcosa che andava oltre il dolore, una morte il cui significato trascendeva il fatto concreto. Ciò che le appariva chiaro, era un senso di orrore che sembrava aver trovato il modo d'affrancarsi comodamente dal tentativo, di chi lottava, di sconfiggere una situazione già molto precaria. Audre Lorde fu molte cose nella sua vita, una ragazzina cresciuta ad Harlem, una ragazza che affrontò un aborto in situazioni precarie, una studentessa, un'operaia, una libraia, un'insegnante, una poetessa. Fu anche un'attivista, facendo del proprio corpo il campo di battaglia di numerose battaglie. Nel senso che si mantenne in prima linea per tutta la vita, ma i confini del suo campo di battaglia furono la sua bocca, le sue mani, il suo seno. Il suo corpo e tutto ciò cui poteva arrivare attraverso le sue emanazioni: parole ed emozioni. Come fosse una gazzetta vivente e ambulante e la sua pelle fosse un diario costante, personale e di tutti.

Proseguendo a raccontare della morte di King, aggiunge che aveva sempre vissuto portandosi dietro quel *sense of Armageddon and it was much stronger in those days, the sense of living in the edge of chaos. Not just personally, but on the world level. That we were dying, that we were killing our world – that sense had always been with me.*¹¹¹ Colpisce infatti nelle sue parole l'estrema condivisione della sensazione di

107 107 Il titolo riprende il titolo dell'opera di Audre Lorde, *Zami: a new spelling of my name*

108 Audre Lorde, *Zami : a new spelling of my name*, The Crossing press/Freedom, Ca, 1994, pg. 5

109 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, citato in “Signs”, vol. 6, no. 4, 1981, pg. 723

110 Si trovava lì per ascoltare il gruppo di ragazze e ragazzi con cui aveva lavorato a Tougaloo durante un workshop di poesia. Era la sua prima esperienza come insegnante.

111 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, citato in “Signs”, vol. 6, no. 4,

trovarsi sull'orlo del caos, ne parla non solo come un problema della singola persona, né solo della comunità afroamericana, né solamente di chi, bianco o nero, donna o uomo, negli anni '60 lottava per i diritti, ma lo pone come un problema mondiale. Tutte e tutti hanno perso qualcosa in quel momento.

Mi sembra questa una riflessione molto coraggiosa e piena dei significati che Audre Lorde ha dato alla sua vita. Costruire il mondo diventa per lei un continuo *work in progress* e di conseguenza ogni azione possiede una potenza enorme, potendosi di volta in volta fare eco di se stessa. Ogni azione può potenzialmente provocare infinite reazioni, i cui effetti nell'immediato contorno saranno probabilmente più forti, ma che continueranno a riverberare in una scala di aumenti decrescenti che si fermerà molto più avanti nel tempo e nello spazio. Mi sembra che Audre Lorde con la propria vita abbia cercato di fare proprio questo, far riverberare il più possibile le proprie azioni e le proprie parole. Come? Vivendo la propria vita come un atto di responsabilità.

Audre Lorde non ha semplicemente scritto o sostenuto delle teorie, ma ha costantemente scritto e agito se stessa, continuamente conoscendosi e proponendosi poi come strumento di lettura e scrittura di sé anche per tutte le altre persone. Barbara Smith scrive che uno dei regali che Lorde le fece, fu proprio *what she* [Audre Lorde, n.d.a.] *wrote and said about feelings, how essential it is to explore, acknowledge, and use not only emotions but intuition and spiritual insights to create art, a movement, a world fundamentally different from anything that white/male constructs have been able to conceive.*

Negli anni '70 infatti, Audre Lorde è diventata un punto di riferimento per moltissime donne, nere e bianche, sebbene non le sia mai stato riconosciuto un posto ufficiale nella letteratura nordamericana¹¹². Quest'ultimo passaggio è importante, perchè connota proprio quello che fu il lavoro di Lorde in vita e anche dopo la morte. Ciò che chi l'ha conosciuta ricorda di lei, è la forza che ha trasmesso, le sensazioni e le emozioni che ha condiviso attraverso i suoi discorsi e le sue poesie. Audre Lorde non a caso si definiva una poetessa, non una saggista, né una romanziera, né una giornalista. *I only write poetry [...] I knew how to construct a paragraph. But*

1981, pg. 723

112 Margherita Giacobino, *Guerriere ermafrodite cortigiane – Percorsi trasgressivi della soggettività femminile in letteratura*, Il dito e la luna, Milano, 2005, pg. 35

*communicating deep feeling in linear, solid blocks of print felt arcane, a method beyond me*¹¹³. Questo non le vietò di scrivere alcuni brevi saggi che rappresentano a mio avviso una delle riflessioni più attuali sui temi della discriminazione, della violenza, dell'uso coercitivo del potere e dell'esclusione. La sua è un'analisi lucidissima e senza mezzi termini della situazione che colpiva e colpisce moltissime donne e di conseguenza una società intera. È qui che si costruisce il collegamento con il disastro globale di cui si è detto prima: ad ogni problema taciuto, ad ogni silenzio accettato e per ogni volta che si sceglie di declinare le responsabilità, quel *sense of Armageddon* cresce e diventa sempre più potente. La vita che Audre Lorde ha vissuto, l'ha portata perciò a scegliere di farsi carico del mondo in cui s'è trovata e delle persone che di volta in volta ha incontrato nei complessi e intensi paragrafi della sua vita. Ad ogni emozione una parola scritta e ad ogni parola un'emozione. Ha imparato a significare ogni gesto, ogni parola e pensiero, a risignificare la propria vita sulla base dei cambiamenti incontrati, ad affrontare mutazioni e mutilazioni di sé. Di volta in volta era quindi perfettamente cosciente della posizione da cui partiva.

Quest'aspetto emerge evidente leggendo le riflessioni che Lorde fece nel periodo che seguì la mastectomia al seno destro, cui si sottopose nel 1978. *I'm a black lesbian feminist poet, how am I going to do this now? Where are the models for what I'm supposed to be in this situation? But there were none. This is it, Audre. You're on your own. [...] I needed to talk with women who shared at least some of my major concerns and beliefs and visions, who shared at least some of my language*¹¹⁴. Queste parole disegnano la consapevolezza di Lorde di trovarsi in quella condizione e di esserlo con tutta se stessa, sa che per capire ed essere capita avrebbe bisogno di parlare con una persona non uguale a lei, ma almeno simile. Sa da dove parte e interpretando i messaggi che il suo corpo le manda, sa anche di che cosa ha bisogno: non della *lady from Reach for Recovery*¹¹⁵ mandatale come sostegno psicologico dopo l'operazione, incaricata di illustrarle tutte le possibili strade per tornare ad essere “quella di prima”. Proprio perchè conosceva bene la propria storia, Lorde sapeva altrettanto bene cosa aveva perso.

113 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, citato in “Signs”, vol. 6, no. 4, 1981, pg. 718

114 Audre Lorde, *The cancer journals*, aunt lute books, San Francisco, 1980, pg. 28 e 42

115 *Ibidem*, pg. 43

Conosceva anche molto bene gli effetti che agire la sua vita comportava; tutti gli aspetti della sua persona, così fieramente esposti alla felicità e alla crudeltà del mondo, avevano il potere di intessere infinite corrispondenze con altrettanti aspetti di altrettante persone. Sapeva che interrompere questa continua creazione e comprensione di sé, e quindi dell'altro, l'avrebbe portata a perdere la sua battaglia. *I had to keep trying to straighten out the threads, because I knew the minute I stopped trying to straighten this shit out it was going to engulf me. So the only hope I had was to work at it, work on all the threads. My love with Frances, ed, the children, teaching black students, the women.*¹¹⁶ Questo sbrogliare i fili di cui parla per togliersi di dosso la “merda che altrimenti la schiaccerebbe”, mi sembra rappresenti davvero la nota che durante la sua vita accorda tutte le sue parole, i gesti, le emozioni. Una matassa la si sbrogia se si lavora ad ogni nodo, se si hanno più mani che lavorano contemporanee è ancora più semplice. Quando si tira un unico capo sperando di sbrigliare tutto il resto si crea solo un grande ingorgo. Per un certo tempo il capo in testa sembra avere la meglio sugli altri, ma poi quando i nodi si fanno vicini, si accumulano, si accavallano, si ingrossano e il capo in testa non corre più; è qui che la matassa si ferma, si ingrassa, si fa più intricata di quanto non fosse prima. Prima, quando comunque era già un manufatto molto articolato, nel quale i nodi erano difficilmente riconoscibili. Perciò nel momento in cui la merda capita¹¹⁷ e la matassa è un insieme ingarbugliato con un unico lungo capo libero ma con la base imprigionata, vedere tutti gli altri nodi e riconoscerli, se prima era difficile ora diventa quasi impossibile. Fuor di metafora questo può far pensare a come la gerarchia delle priorità, ad esempio in una lotta per i diritti civili, facendone emergere una, annulli le altre; il guaio però è che non le annulla perchè le cancella, ma perchè le ingloba e le nasconde, rendendone poi molto difficile il riconoscimento. Scegliendo di voler sbrogliare la matassa della propria vita lavorando a più nodi contemporaneamente per impedire che uno prevalessse sugli altri, Audre Lorde sembra volesse rendere coscienti e consapevoli le persone che incontrava, in particolare le donne afroamericane, della complessità e della contemporaneità del sé. Il passo successivo fu quello di creare un flusso bidirezionale d'apprendimento e di

116 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, citato in “Signs”, vol. 6, no. 4, 1981, pg. 726

117 In inglese: “shit happens”, tratto dal film di Robert Zemeckis, *Forrest Gump*, 1994

scambio tra se stessa e le altre persone. *Perhaps for some of you here today, I am the face of one of your fears. Because I am woman, because I am black, because I am lesbian, because I am myself, a black woman warrior poet doing my work, come to ask you, are you doing yours?*¹¹⁸ Con queste parole, Audre Lorde si rende specchio accessibile e disponibile a far rimbalzare come un boomerang la luce scaturita dalle emozioni di ognuno. Certo, non la presenta come una strada facile e sa che il problema sarà trovare il coraggio di guardare e guardarsi nello specchio e successivamente di riconoscersi.

Una delle modalità che Audre Lorde trovò e sperimentò per condividere la sua vita con le altre persone fu l'insegnamento, cui cominciò a dedicarsi nel corso degli anni '60. Nel 1969 si trovò a lavorare al Lehmann College di New York, dove il 99% degli studenti, dice, erano bianchi e la maggior parte di loro erano ragazze. Teneva un corso chiamato "Race and the Urban Situation", rivolto alle future maestre e ai futuri maestri che avrebbero poi insegnato ai bambini afroamericani nelle scuole della città. *I had all these white students, wanting to know, "What are we doing? Why are our kids hating us in the classroom?" I could not believe that they did not know the most elementary level of interactions. I would say, "When a white kid says 2+2=4, you say right. In the same class, when a black kid stands up and says 2+2=4, you pat him on the back, you say, Hey that's wonderful. But what message are you really giving?"*¹¹⁹

Il messaggio che Audre Lorde qui vuole passare è quello di cui si nutre il razzismo latente che si maschera dietro uno sguardo buonista e fintamente attento alle esigenze di chi si trova davanti¹²⁰. In questo caso si tratta dei bambini afroamericani, trattati come piccoli scemi, che usualmente non arrivano a capire le cose più semplici e quando ci arrivano quindi sono dei geni. *Piccoli "negretti" crescono*¹²¹. Come di questi tempi un albanese che sventa una rapina è "un bravo albanese" e non semplicemente una persona con un forte senso civico.

Tornando all'esempio di Lorde, colpisce quindi l'approccio concreto e senza mezzi

118 Audre Lorde, *The cancer journals*, aunt lute books, San Francisco, 1980, pg. 19

119 118 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, citato in "Signs", vol. 6, no. 4, 1981, pg. 725

120 119 Si veda il primo capitolo, secondo paragrafo.

121 Mi ha sempre colpito in italiano l'uso della parola "negretto". Farcita di buonismo e compassione regala carezze (im)pietose ai piccoli bambini colorati che arrivano dall'Africa.

termini che propone alla classe. Nel rendersi conto della totale incapacità di comprendere la realtà da parte delle persone che si trova davanti, le mette di fronte ad un esempio molto concreto che possa dar loro la misura del problema. L'obiettivo è scuotere, non intimorire ma dare degli strumenti per imparare ad affrontare la paura e superarla, comprendere linguaggi diversi e imparare anche a comprendere i propri. Imparare a guardarsi nello specchio è per Lorde imparare continuamente ad affrontare le proprie paure. Non nega infatti di avere paura, porta avanti anche per sé lo stesso percorso di riappropriazione delle paure e trasformazione di queste in affermazioni di sé. Un assaggio di questa paura lo si può cogliere nelle parole che Lorde dice ad Adrienne Rich, sempre riferendosi al corso al Lehmann College, durante il quale come si è già detto doveva relazionarsi con studentesse bianche: “[...] but I began to feel by the end of two terms that there ought to be somebody white doing this. It was terribly costly emotionally”¹²².

Durante la stessa chiacchierata, Lorde descrive anche la paura che ha provato nel momento in cui si è messa per la prima volta davvero in gioco come insegnante. Doveva tenere un workshop di poesia a Tougaloo, più o meno nel 1967. Era spaventata, ma racconta che l'atmosfera accogliente l'ha aiutata a innescare su di sé e nel rapporto con i suoi studenti quel flusso continuo attraverso cui condividere e scambiare le proprie esperienze. “*I began to learn about courage, I began to learn to talk. [...] I learned so much from listening people. And all I knew was, the only thing I had was honesty and openness.*”¹²³ È a questo punto, una volta instaurato il contatto, che emerge il primo nodo identitario e raffigurativo da dipanare. A differenza del Lehmann College di New York dove si relazionava con un pubblico bianco, in questo caso si trovava davanti studentesse e studenti che condividevano il suo stesso colore di pelle.

La sensazione di sentirsi a casa però, soprattutto dopo questa prima fase di superamento della paura e di entrata in contatto, subisce poi una forte interferenza: la paura che Lorde ha di affermare e difendere il fatto che lei, donna afroamericana, amava un uomo bianco, con il quale aveva avuto anche due figli.

Il problema risiedeva nella paura di perdere per questo motivo la dignità di donna e

122 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, citato in “Signs”, vol. 6, no. 4, 1981, pg. 725

123 Ibidem, pg. 721

insegnante afroamericana agli occhi dei suoi studenti e di compromettere il rapporto di fiducia e stima creatosi. Forte però del coraggio imparato, del senso di *honesty* e *openness* raggiunto, decide di superare la paura e sbrogliare un piccolo nodo all'interno della matassa: "*The father of my children is white*". E' molto interessante ciò che dice subito dopo: "*I'm defending this relationship because we have a right to examine it and try it*". La reazione che si trovò di fronte fu ancora di sconcerto, perchè era stata messa in discussione una variabile importante che in questo caso per le ragazze e i ragazzi del gruppo si riassumeva nella frase: "*We need strong black people*"¹²⁴.

Due dei concetti chiave che hanno supportato e guidato Audre Lorde nella costruzione del proprio cammino sono espressi dai due verbi *to recognize* e *to scrutinize*. Lorde li lega nel processo d'apprendimento e conoscenza di sé che necessariamente per lei deve passare per una fase di "riconoscimento", nel senso di riconoscere l'autenticità di ciò che si sta conoscendo, e per una fase di "attenta analisi e valutazione". Proprio per questo, rivolgendosi ai ragazzi di Tougaloo, Lorde afferma che esiste un diritto ad esaminare quella situazione. Si tratta nel contempo di un diritto e di una responsabilità, che lei e le persone con cui si relaziona, non possono esimersi dal conoscere. È come se si trattasse di scannerizzare le proprie emozioni e guardare poi come appare l'immagine corrispondente sullo schermo del proprio computer. Audre Lorde non si tira indietro, ma sempre propone se stessa e offre la possibilità a chi le sta davanti di accogliere o rifiutare; l'esperienza importante e rivoluzionaria è la semplicità e la dignità con cui offre se stessa. Il messaggio che passa sembra sia: cercare di capire chi si ha davanti, soprattutto se si ha paura, non è mai una perdita di tempo; anzi, a lungo andare ci si può render conto che questo continuo pungolare le proprie paure è il modo per cominciare a superarle o perlomeno individuarle.

Nel caso della conversazione con gli studenti di Tougaloo, Lorde sottolinea infatti come l'idea che loro avevano di che cosa fosse *strong*, e di che cosa fosse *black*, fosse un'idea falsata da elementi legati all'oppressione e alla segregazione che continuamente subivano, dall'interno e dall'esterno, per il fatto d'essere parte della comunità afroamericana¹²⁵. "[...] *what they were also saying was that their ideas of*

124 Ibidem

125 124 Si veda a tal proposito l'approfondimento sul nazionalismo nero della *Black Liberation* e del

*what stron was had come from our oppressors and didn't jibe with their feelings at all*¹²⁶. La grande capacità che Audre Lorde aveva era proprio di dare la possibilità alle persone di imparare a conoscere i propri strumenti, imparare ad usarli e poter davvero guardare il mondo con i propri occhi. Era in grado di far intraprendere alle persone un percorso, per capire perchè si può arrivare a pensare certe cose e perchè ci si trova a difenderle quando magari neanche ci si crede.

La potenza del messaggio di Audre Lorde risiedeva e risiede proprio nel non essersi mai lasciata giudicare sulla base di percezioni o retrospensieri, nel non aver mai permesso che il proprio corpo e la propria vita divenissero armi a doppio taglio nelle mani di chi la voleva eliminare, nel dire “io sono così e sono così adesso qui di fronte a voi, e voi? chi siete? chi siete adesso?”. [...] *the only way you can head people off from using who you are against you is to be honest and open first, to talk about yourself before they talk about you*. La sua presenza rappresenta sempre la variabile scomoda, perchè mai si fa inglobare correndo il rischio di perdere se stessa, ma sempre “c'è”, in ogni istante. Una variabile che vive come spostandosi continuamente da un insieme all'altro. Stando sempre al centro di se stessa e sul confine dell'insieme. Senza lasciare a nessuno, di volta in volta, la possibilità di sminuire o cancellare le caratteristiche che le danno la chiave d'accesso per passare da un insieme all'altro¹²⁷. Si sposta talmente veloce che da un certo momento in poi si comincia a vedere come siano in realtà gli insiemi attorno a spostarsi e come lei sia ferma, radicata in sé, salva. La variabile scomoda, che mette in crisi per la sua complessità, che pone le questioni che nessuno ha il coraggio di porre, che affronta i tabù, che sovverte le regole senza chiedere per favore, che non si sente fuorilegge, che chiede cose che non nessuno vorrebbe sentire. Senza mai riuscire a sentirsi appartenente fino in fondo ai gruppi in cui si trovava a vivere, Audre Lorde ha cominciato a sentirsi appartenente a se stessa e alla propria vita.

Parlando ad Adrienne Rich dell'esperienza a Tougaloo, ricorda ciò che le disse Johnny Clarke¹²⁸: “[...] *You're not doing what you're supposed to do, but, yes, you*

Black Power nella metà degli anni '60, secondo paragrafo del primo capitolo.

126 Ibidem

127 “*Once, when I was praising you, someone referred to you as a professional lesbian, because you always implacably presented that inseparable part of yourself. I was saddened by this attempt to minimize your bravery.*” citato da Alice Walker, *Audre's voice* (1996) introduzione a *The Audre Lorde Compendium – Essays, Speeches and Journals*, Pandora, London, 1996, pg. IX

128 Un nazionalista afroamericano.

can do it and we totally expect you to. You are a bright and shining light. You're off on a lot of wrong turns, women, the Village, white people, all of this, but you're young yet. You're find your way."¹²⁹ Partendo da queste parole Lorde mette in evidenza il doppio messaggio che da sempre ha fatto da sottotesto alla sua vita: da un lato, il veder spesso sottolineata la specialità del proprio vissuto; dall'altro, la tentazione di chi le stava davanti di costruire un muro dietro al quale proteggersi e dal quale poterle chiedere "quando sceglierai la strada giusta?". Nella sua famiglia, racconta, il messaggio che le veniva lanciato era: "*You're a Lorde, so that makes you special and particular above anybody else in the world. But You're not our kind of Lorde, so when are you going to straighten up and act right?*"¹³⁰.

Secondo questo duplice messaggio quindi, Audre Lorde era un essere umano ma non abbastanza perfetto perchè era una donna, era una donna ma non abbastanza perfetta perchè era nera, era nera ma non abbastanza perfetta perchè amava un uomo bianco, era madre ma non abbastanza perfetta perchè era lesbica, aveva subito una mastectomia ma non aveva reagito in modo abbastanza consono perchè aveva rifiutato la protesi. Ma era se stessa e per questo sicuramente era perfetta.

Alice Walker, autrice statunitense, scrive che ciò che amò di Audre Lorde fu "la sua onestà in politica come nelle emozioni, la sua passione di vivere la vita essendo assolutamente se stessa, il suo capire e farci capire quale privilegio e quale gioia sia. [...] la sua pazienza, perchè ha insegnato a generazioni di donne e uomini quanto sia bello, pericoloso e divertente amar se stessi."¹³¹

Nella sua vita Audre Lorde è stata la variabile impazzita per alcuni, la variabile costante per stessa e la variabile di riferimento per molte e molti. Lo è stata facendo di sé un essere quasi mitico, ma pur sempre umano e corporeo, sempre testimoniando la paura che affrontare il mondo le provocava. Non era nemmeno coraggio ma semplicemente il suo modo di proteggersi¹³², parlare e rompere il silenzio era il suo modo di restare viva. Per questo era di fondamentale importanza trovare il proprio linguaggio, la propria lingua.

129 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, in "Signs", vol. 6, no. 4, 1981, pg. 722

130 Ibidem

131 Margherita Giacobino, *Guerriere ermafrodite cortigiane – Percorsi trasgressivi della soggettività femminile in letteratura*, Il dito e la luna, Milano, 2005, pg. 35

132 "It wasn't even courage. Speaking up was a protective mechanism fo myself" in Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, in "Signs", vol. 6, no. 4, 1981, pg. 727

Audre Lorde trova questa lingua nella poesia, fin da quand'era molto piccola. *When someone said to me, How do you feel? or What do you think? Or asked another direct question, I would recite a poem, and somewhere in that poem would be the feeling, somewhere it would be the piece of information. It might be a line. It might be an image. The poem was my response.*¹³³ La poesia diventa quindi l'unico linguaggio possibile per rispondere alla vita. Nel momento in cui ha cominciato a non trovare più poesie per rispondere alle domande, ha cominciato a scriverle per conto suo. Non un lavoro poetico di lima e scalpello, ma pura e semplice comunicazione. *There were so many complex emotions, it seemed, for which poems did not exist. I had to find a secret way to express my feelings. I used to memorize my poems. I would say them out. I didn't use to write them down. I had this long fund of poetry in my head.*¹³⁴ Questo flusso di poesia continuamente attivo e creativo aveva il ruolo di tenere sempre accesi due canali di comunicazione: da se stessa a se stessa e da se stessa al mondo esterno. Era il modo che Audre Lorde aveva trovato per imparare il mondo e se stessa nel mondo. Per arrivare poi a trovare le parole che sarebbero uscite dalla sua bocca con lo specifico scopo di rompere il silenzio, si nutriva di quella che lei stessa definisce come *nonverbal communication*¹³⁵. Si tratta di un linguaggio non verbale che ha come menestrelli i cinque sensi e di conseguenza le loro diverse musiche come grammatiche. Tatto, udito, gusto, vista, olfatto. Come se Lorde avesse trovato il modo di dare al mondo la possibilità di entrare nel suo corpo, bussando a cinque porte diverse, a una soltanto, a due, o a tutte contemporaneamente, sempre attivando modi di conoscenza differenti e angolazioni sfaccettate. [...] *there was a whole powerful world of nonverbal communication and contact between people that was absolutely essential and that was what you had to learn to decipher and use*¹³⁶. Lorde descrive ad Adrienne Rich il senso di tutto questo dicendole che nella sua esperienza aveva imparato che la gente non ti dice mai ciò che dovresti sapere, sta a te catturare e comprendere tutte le informazioni necessarie alla tua sopravvivenza, *you became strong by doing things you need to be strong for*. Nella sua vita Lorde ha sempre applicato questo metodo che, racconta, le ha spesso

133 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, in "Signs", vol. 6, no. 4, 1981, pg. 714

134 Ibidem, pg. 715

135 Ibidem

136 Ibidem

portato dei vantaggi, ma che ha sempre rappresentato anche una grande responsabilità. Non era infatti per niente semplice affrontare il mondo in questo modo, né comunicare con le persone che, racconta, spesso *really thought in different ways, perceived, puzzled out, acquired information, verbally*¹³⁷.

Grazie però a questa consapevolezza e alla continua scrittura di sé che Lorde porta avanti incessantemente, ciò che da subito si sprigiona dalle sue parole è la voglia di vita che la circonda, come un'aura potente e allo stesso tempo giocosa e beffarda. Tratti che caratterizzano la figura folkloristica del trickster. Il personaggio inaspettato, dispettoso, sguaiato, che non sta alle regole, sessualmente ambiguo, incalzato da un erotismo incontenibile e sfacciato. Nella vita e negli scritti di Audre Lorde questa figura vive principalmente con il nome di Afrekete¹³⁸, traduttrice di linguaggi e identità grazie alla sua multivocalità¹³⁹. Il potere di questa figura sta nella capacità che ha di comunicare in più lingue contemporaneamente, di sapersi calare in più contesti sapendo mescolare le carte in gioco senza perdere il mazzo, di trovare le chiavi di lettura per far comunicare mondi avversi o semplicemente sconosciuti. Offre quindi a Lorde sia un modello di combattente capace di sopravvivere nonostante e anche a causa delle differenze che incarna e genera, sia un insieme di particolari strategie linguistiche capaci di offrire un supporto alla lotta contro comportamenti oppressivi e convinzioni dominanti¹⁴⁰. Ancora una volta perciò emerge la fondamentale importanza del linguaggio come strumento d'azione, capace di intrufolarsi tra le pieghe della vita di ciascuno e darne un senso a seconda di come tira il vento. Attraverso il linguaggio, Lorde costruisce il testo nel testo stesso. Il rapporto che si crea tra linguaggio, identità, espressione e scrittura di sé e del sé, è per lei inscindibile.

Margherita Giacobino scrive che *fare scrittura è per Lorde produrre mito anche perchè il suo scrivere parte da un'assenza del linguaggio, e quindi della realtà, e la*

137 Ibidem, pg. 716

È molto interessante a questo proposito leggere la conversazione tra Lorde e Rich alle pagine 731-732

138 Afrekete “the toungest doughter of Mawulisa” rappresenta nella mitologia afrocaraibica la versione femminile del trickster; più spesso questo personaggio è riconosciuto in Eshu, corrispettivo maschile di Afrekete. In *Zami*, Audre Lorde incontra una donna, Kitty, che si presenta a lei come Afrekete “the black pussycat”, pg. 243

139 Kara Provost e Audre Lorde, *Becoming Afrekete: the trickster in the work of Audre Lorde*, in “Melus”, vol. 20, no. 4, 1995, pg. 46

140 Ibidem, pg. 47

*colma, producendo a sua volta realtà*¹⁴¹. Attraverso la scrittura di *Zami*¹⁴², la sua autobiomitografia, Lorde vuole fare proprio questo. È perfettamente consapevole del linguaggio che usa e di come possa attraverso gli strumenti che possiede, creare realtà e guardare e far guardare la vita con occhi diversi. Ogni cosa nel momento stesso in cui viene vissuta non può più essere obiettiva, non può essere raccontata oggettivamente, ma viene necessariamente filtrata e riletta dalle emozioni e dalle sensazioni che ha suscitato. Riceve un nuovo significato.

In questo senso Lorde crea la propria vita attraverso le proprie parole, un *work in progress* emozionale, la cui concretezza non viene mai sacrificata dal cartello “lavori in corso” ma trova in esso la spinta per farsi reale.

Il *work in progress* di Audre Lorde prende il via il 18 Febbraio 1934 ad Harlem, New York e incontra il suo stop il 17 Novembre 1992 nell'isola di Saint Croix, U.S. Virgin Islands. Fino all'ultimo combatterà per non essere schiacciata dal silenzio e per continuare ad affermare la propria vita, attraverso le sue parole e le sue azioni. *In the transformation of silence into action, it is vitally necessary for each one of us to establish or examine her function in that transformation, and to recognize her role as vital within that transformation*¹⁴³.

Viveva in lei come un'urgenza d'espressione e affermazione che la spingeva avanti e da cui scaturirono un'autobiografia e una biografia fortemente volute. La prima la scrisse in vita, la seconda divenne parte del testamento che lasciò alla propria figlia Elizabeth e alla propria compagna Gloria Joseph. Come avesse voluto testimoniare la sua vita da più punti di vista, non volle permettere al silenzio di appropriarsi della sua storia. Intendendo forse per silenzio anche quello che può generarsi nel momento in cui si offre una visione unilaterale di una realtà, o la si dà in un linguaggio non comprensibile a chiunque, in questo caso quello con il quale Lorde parlò di sé attraverso i propri scritti. Per parte sua, ciò che Lorde poteva comunicare di sé lo poteva fare solo attraverso i propri occhi e la propria lettura di sé e della vita che aveva vissuto: questo la portò a pubblicare nel 1983 la sua autobiomitografia, *Zami-a new spelling of my name*.

141 Margherita Giacobino, *Guerriere ermafrodite cortigiane – Percorsi trasgressivi della soggettività femminile in letteratura*, Il dito e la luna, Milano, 2005, pg. 37

142 Audre Lorde, *Zami : a new spelling of my name*, The Crossing press/Freedom, Ca, 1994, pp. 256

143 Audre Lorde, *The cancer journals*, aunt lute books, San Francisco, 1980, pg. 21

Se la sua vita comincia ad Harlem, il mito della vita di Audre Lorde inizia a Grenada, isola caraibica che entra continuamente nella storia con il suo biglietto da visita di terra antica, nel tempo e nello spazio. Lorde richiama continuamente le proprie radici caraibiche, in particolare riferendosi all'isola di Grenada (dove i suoi genitori avevano vissuto e da dove erano partiti alla volta di New York) e di Carriacou (dove sua madre era nata): *the root of my mother's powers walking through the streets*, era quello il paese delle sue *forebearing mothers, those Black island women who defined themselves by what they did*.

La Audre bambina non riusciva a trovare l'isola di Carriacou né sugli atlanti né sulle mappe e cominciò a pensare che la geografia raccontata da sua madre Linda fosse una geo-mito-grafia¹⁴⁴ fatta di fantasia e ricordi fantastici¹⁴⁵; racconti che in ogni caso segnarono in modo imprescindibile la sua crescita. Lorde racconta infatti che ha continuato a cercare l'isola fino all'età di 26 anni quando la trovo per la prima volta su una mappa¹⁴⁶. Tale passato mitico e le figure femminili che lo rappresentano, permettono a Audre Lorde di tradursi, di farsi essere umano. Conclude infatti la sua autobiomitografia *recreating in words the women (reali e mitiche) who helped give me substance*.

Margherita Giacobino individua infine in questo lavoro autobiomitografico due significati fondamentali: da un lato, ciò che già si è detto riguardo alla non obiettività della scrittura e alla necessità di ricreare realtà attraverso le emozioni; dall'altro, la convinzione che le donne avessero e abbiano bisogno di miti, *come quelli che da sempre sorreggono il pensiero, il linguaggio, l'immagine di sé dei popoli, siano essi bianchi, neri o di qualunque colore*¹⁴⁷. Audre Lorde non ha fatto altro che fare di se stessa questo mito e viverlo come un essere umano vive. *Zami. How Carriacou women love each other is legend in Grenada, and so is their strenght and their beauty*¹⁴⁸.

144 Ripresa personale del termine biomitografia.

145 Audre Lorde, *Zami : a new spelling of my name*, The Crossing press, Freedom, Ca, 1994, pg 14

146 Ibidem

147 Margherita Giacobino, *Guerriere ermafrodite cortigiane – Percorsi trasgressivi della soggettività femminile in letteratura*, Il dito e la luna, Milano, 2005, pg. 37

148 Audre Lorde, *Zami : a new spelling of my name*, The Crossing press, Freedom, Ca, 1994, pg.

DISENFRANCHISED GROUPS BECOMING HUMAN BEINGS

*“[...] that until you were four,
because your vision was poor and you didn't have glasses yet,
you thought trees were green clouds”¹⁴⁹*

Alice Walker

Dopo aver percorso alcuni passaggi fondamentali della vita di Audre Lorde, è interessante a questo punto cercare di comprenderla a pieno, soffermandosi su alcune delle principali chiavi di lettura che hanno caratterizzato lo sguardo di Lorde sul mondo e le sue azioni concrete. Ai concetti di complessità e contemporaneità del sé, segue la continua scrittura e riscrittura di sé che si esplicita nella capacità di essere di volta in volta cosciente e consapevole del proprio punto di partenza carico di spunti vecchi e nuovi, risultanti da una continua e profonda messa in discussione del proprio mondo. Tale consapevolezza a sua volta trova la sua messa in pratica nei concetti di vita creativa e attiva e nel farsi specchio delle emozioni proprie e delle altre persone. Tutto questo è possibile grazie all'attaccamento di Lorde ai due passaggi fondamentali del riconoscere e del valutare le esperienze.

Audre Lorde ha dedicato la propria vita a lottare e ciò che la rende così particolare e così viva ancora adesso è l'incredibile attualità del suo pensiero e l'innata capacità di leggere il mondo con estrema lungimiranza. L'apertura alare del suo sguardo è stata tale da permetterle di affinare una vista caleidoscopica che le ha dato il potere di vedere l'altezza, la larghezza e la profondità delle cose.

Ciò che vorrei fare è provare a percorrere le riflessioni e le modalità grazie alle quali Lorde affronta l'intreccio dei nodi che costituirono la grande matassa della sua vita. Con la propria vita ha voluto tracciare un'autobiografia di tutte e tutti, proprio perché partendo da sé ha cercato di far emergere le interconnessioni e le implicazioni trasversali che l'intrecciarsi dei nodi provocano sulla vita di chiunque. Il suo punto di forza era saper leggere e ricreare la realtà, sapeva suggerire gli strumenti per farlo ma sapeva anche quando fermarsi e dire: “questa è la tua battaglia, possiamo analizzarla insieme, affrontarla fianco a fianco, ma sei tu che devi scegliere la tua strada”.

In tal modo, ognuno può trovare la forza di agire come figura critica all'interno del

149 Alice Walker, *Audre's voice* (1996) introduzione a *The Audre Lorde Compendium – Essays, Speeches and Journals*, Pandora, London, 1996, pg. IX

gruppo cui più si sente appartenente e nello stesso tempo riesce a non permettere a nessun altro di denigrare ciò da cui proviene. Portare avanti questo gioco è possibile per Audre Lorde grazie a quella visione ampia e sfaccettata del mondo che costantemente propone: bisogna essere in grado di cogliere punti di forza e di debolezza, avere la prontezza di appoggiarli quando serve, criticarli in altre occasioni, ma mai svenderli, mai permettere che vengano strumentalizzati.

Race and sex (and class)¹⁵⁰

“The man behind the counter reads my applications and then looks at me, surprised by my Black face.

[...] Then something else is added, as he looks me up and down, pausing at my breasts¹⁵¹”

Audre Lorde individua una serie di aree entro cui potersi relazionare con questi due nodi, alcune delle quali sono: il razzismo dei bianchi verso la comunità afroamericana¹⁵²; il sessismo all'interno della comunità afroamericana; il razzismo e il sessismo in generale.

Potrebbe sorgere a questo punto una riflessione: affrontare il razzismo uniti (plurale generico maschile che include le donne solo, o quasi, nel loro sottostare a una regola grammaticale) o il sessismo unite (plurale generico femminile che però a volte esclude la mediazione)? O affrontarli entrambi contemporaneamente, smussando ogni angolo sulla base della forma che fin lì ha preso la strada e procedendo di conseguenza? Lorde sposa questa terza ipotesi e propone perciò di costruire un linguaggio altro, che riponga la propria forza nel distruggere e ricreare in forma di

150 In questo caso il significato della parola “sex” si esaurisce nel concetto di differenza sessuale uomo/donna e non include il concetto di orientamento sessuale che sarà preso in esame successivamente.

Il termine “class” è invece fra parentesi perchè è parte integrante della *multiple jeopardy* che tocca le donne afroamericane ma è in questo caso considerata implicita e trasversale nell'approcciarsi ai concetti di razzismo, sessismo e omofobia. Per un maggiore approfondimento si veda il primo capitolo.

151 Audre Lorde, *Eye to eye: Black Women, Hatred, and Anger* (1982) in *Sister Outsider – Esseys and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 145-175

152 Nel primo capitolo è già stato affrontato il tema del razzismo delle donne bianche verso le donne nere.

nuova sintesi, le parole che appartengono a entrambi le dimensioni (razzismo/sessismo); e questo, secondo Lorde, può accadere solo se e quando *Black women and Black men [...] recognize that the development of their particular strengths and interests does not diminish the other do not need to diffuse their energies fighting for control over each other.*¹⁵³ Lorde è convinta che la soluzione sia focalizzare tutte le proprie attenzioni contro *the real economic, political, and social forces at the heart of this society which are ripping us and our children and our worlds apart*¹⁵⁴.

Per arrivare però ad affrontare il nodo razzismo/sessismo in tutta la sua problematicità, è utile in prima istanza, semplificare l'analisi e scoprire singolarmente le basi analitiche su cui poggia l'approccio di Lorde¹⁵⁵, con particolare riferimento al sessismo.

Il saggio *Uses of the Erotic: The Erotic as Power* si apre con il concetto che, *in order to perpetuate itself, every oppression must corrupt or distort those various sources of power within the culture of the oppressed that can provide energy for change*¹⁵⁶. Lorde individua nell'*erotic* la fonte di potere che l'oppressione sessista ha bisogno di controllare e/o schiacciare per poter sopravvivere. Per le donne questo ha significato di conseguenza essere private della capacità/possibilità di affermare il proprio potere creativo e di conoscere se stesse attraverso la conoscenza del mondo. Anzi, scrive, fin da piccole le donne vengono ben istruite sull'invalicabilità dei confini prefissati e sulla convinzione che quei confini siano giusti; imparano a non fidarsi della propria sessualità e di se stesse, vengono mortificate, svalorizzate e abusate. *So women are maintained at a distant/inferior position to be psychologically and physically milked, much the same way ants maintain colonies of aphids to provide a life-giving substance for their masters.*¹⁵⁷

153 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg.46

154 Ibidem

155 Durante l'intervista che Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa fecero a Barbara e Beverly Smith nel giugno dell'80, Beverly Smith disse: "I think for purposes analysis what we try to do is to break things down and try to separate and compare but in reality, the way women live their lives, those separations just don't work", in *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 116

156 Audre Lorde, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 53

157 Ibidem, pg. 54

Il risultato, perciò, è formare delle persone che sempre saranno dipendenti e schiave¹⁵⁸, perchè hanno imparato a temere il proprio corpo e le proprie idee e a non aver fiducia nelle proprie capacità. Per molte, l'unico sbocco possibile sarà seguire le parole e le indicazioni di chi sa cos'è meglio, di chi ha le risposte e il potere, in tre parole *the male world*. Il meccanismo di svalutazione e distruzione dell'*erotic* nelle donne è legato a un mentire costante, spalleggiato dalla società intera (quindi anche dalle donne stesse), che descrive la sessualità delle donne come qualcosa di sporco, inopportuno, con tempi precisi e decisi da altri, non accessibile alle donne stesse, qualcosa di così basso da non essere consono a una madre e una moglie devote. La grande bugia è coronata dalla ciliegina marcia su una torta di panna scaduta che identifica la sessualità femminile come in realtà una proprietà maschile. Un peso in meno, cosa volete di più? Meno proprietà e quindi meno tasse, meno liti coi vicini, meno responsabilità.

*We have often turned away from the exploration and consideration of the erotic as a source of power and information, confusing it with its opposite, the pornographic.*¹⁵⁹

Con questa frase Lorde sottolinea ancora una volta quindi come questo grande inganno funzioni spesso troppo bene: le donne stanno lontane dall'*erotic*, che vive dentro di loro, perchè è stato loro insegnato che usare la propria sessualità come forza propulsiva è sbagliato, anzi pornografico, e la pornografia è venduta come qualcosa di vietato e moralmente riprovevole per una donna, eventualmente fruibile da un pubblico maschile. Lorde individua, e cerca di passare alle donne, un altro significato del concetto di pornografia, diverso da quello segnato e veicolato dal *male world*: la pornografia enfatizza ed esagera le sensazioni fisiche prive di (private del) sentimento, si tratta quindi di un *direct denial of the erotic, for it represents the suppression of true feeling*¹⁶⁰. Sembra perciò che Lorde voglia dare alle donne una delle mappe per cominciare a minare questa fortezza considerata inespugnabile: la pornografia non è un buon metro di giudizio non tanto perchè è sbagliata in sé, ma perchè è solo una falsa copia della sessualità e per questo va rifuggita. La soddisfazione sessuale per una donna è infatti possibile e *does not have to be called*

158 Si veda il concetto di schiavo/padrone nel primo capitolo.

159 Ibidem, pg. 54

160 Ibidem, pg. 54

*marriage, nor god, nor an alterlife*¹⁶¹. Una sessualità attiva delle donne c'è, esiste, e una volta riconosciuta non può più essere relegata *to the bedroom alone*, ma diventa una lente d'ingrandimento attraverso cui valutare e controllare tutti gli aspetti della propria esistenza, *forcing us to evaluate those aspects honestly in terms of their relative meaning within our lives*¹⁶².

Si potrebbe aggiungere un altro effetto, che fin qui manca, del continuo bombardamento sull'illiceità di una sessualità attiva delle donne: il diffondersi di una voce che la collega inequivocabilmente alla prostituzione. Ad una ricerca neanche troppo attenta, oggi risulterà probabilmente che le parole “puttana” o “troia”, siano molto più diffuse sui muri delle città di quanto non siano le due paroline magiche “ti amo”. A questo proposito, mi sembra interessante citare uno slogan che comincia a rivedersi e risentirsi alle manifestazioni per i diritti delle donne e che fa da specchio alla frase di Lorde su ciò che la soddisfazione sessuale non deve per forza essere: “né puttane, né madonne, siamo solo donne”. Il pensiero che se la donna non è casta, è per forza “troia”¹⁶³ è purtroppo molto radicato nel pensiero diffuso ed elimina ulteriormente terreno alla libera sperimentazione ed espressione della sessualità delle donne. Non esistono vie di mezzo né via libera, la maggior parte delle espressioni consentite della sessualità femminile, nasce per il maschile piacere e si adatta ad esso. Perciò, una donna che esce dagli schemi imposti ed è troppo libertina, è per la società una “puttana” ed a livello molto superficiale il suo atteggiamento è sbagliato non perché vi sia una particolare riflessione sullo sfruttamento del corpo delle donne tramite la prostituzione, ma perché se un uomo ha bisogno di una prostituta non la cerca alla luce del sole e di certo non dev'essere sua moglie o la sua compagna. C'è luogo e luogo per tutto.

Tornando a Audre Lorde quindi, *women so empowered are dangerous*¹⁶⁴. Ciò che dice alle donne è la stessa cosa che diceva ai ragazzi di Tougaloo: abbiamo bisogno di esaminare, capire, riconoscere e riconoscerci e soprattutto abbiamo il diritto di

161 Ibidem, pg. 57

162 Ibidem, pg. 57

163 La parola “troia” usata in questo senso porta con sé due livelli di significato: al primo livello, svilisce, giudica e ipocritamente condanna la prostituzione in quanto tale e non tanto il fatto che molto spesso le donne di prostituzione muoiono; al secondo, viene utilizzata per uccidere ogni tentativo delle donne di uscire dagli schemi imposti di moglie/madre.

164 Audre Lorde, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 55

farlo. Così si potrà imboccare la strada per arrivare a comprendere quali siano gli ingranaggi di cui modificare il meccanismo perchè *our world can be truly different*¹⁶⁵. Una delle prime (re)azioni è trovare e imparare il coraggio di affrontare la paura, tutte le paure fondate su radici che dietro l'etichetta "original woman" hanno scritto "made in maleland". Anche in questo caso, la necessità di riconoscere¹⁶⁶ è fondamentale nel messaggio che Audre Lorde vuole passare. Individua infatti un pericolo nell'uso di emozioni, situazioni, messaggi non pienamente riconosciuti e nella possibilità che ci si sbaglia nel chiamarli e nominarli. Una scarsa consapevolezza potrebbe, infatti, portare a non rendersi conto in realtà del valore che hanno le situazioni vissute e i messaggi a esse legati; questo perchè *we use rather than share the feelings of those others who participate in the experience with us* e continua Lorde *use without consent of the used is abuse*¹⁶⁷.

Infine, rifiutarsi di essere coscienti e consapevoli dei propri sentimenti, per quanto sul momento possa sembrare più confortevole non approfondirli, significa *to deny a large part of the experience, and to allow ourselves to be reduced to the pornographic, the abused, and the absurd*, ovvero tutto ciò che è opposto a una sessualità dinamica, attiva e creativa.

Nel saggio *Sexism: an American Disease in Blackface* (1979)¹⁶⁸, Audre Lorde continua il proprio discorso sulla riappropriazione del corpo della donna nei rapporti uomo/donna nell'ambito della comunità afroamericana. Definisce *fear borrowed from white man* quella paura di leggere la forza delle donne *not as a resource but as a challenge*¹⁶⁹. Sottolinea, infatti, più volte come molte dinamiche siano state a suo avviso coniate dall'esperienza bianca e digerite senza farsi troppe domande; dinamiche spesso passate a colpi di spranghe intrise di razzismo¹⁷⁰. Oltre al danno la beffa. *It is not destiny of Black america [sic] to repeat white america's mistakes. But*

165 Ibidem, pg. 55

166 164 Si veda il secondo capitolo, pg. 5

167 Audre Lorde, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 58

168 Pubblicato per la prima volta nel in *The Black Scholar*, vol. 10, no. 9, (maggio-giugno 1979) in risposta al saggio *The Mith of Black Macho: A Response to Angry Black Feminists* di Robert Staples, pubblicato in *The Black Scholar*, vol. 10, no. 8, (marzo-aprile 1979)

169 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 48

170 Vd. primo capitolo sull'evoluzione fortemente tradizionalista e maschilista del rapporto con i ruoli di genere all'interno del movimento della *Back Liberation* alla metà degli anni '60 negli Stati Uniti

*we will, if we mistake the trappings of success in a sick society for the signs of a meaningful life.*¹⁷¹ La società malata di cui parla Lorde vede ogni giorno ragazzi di colore massacrati per strada, vede ancora le donne afroamericane come la categoria meno pagata a causa della razza e del genere d'appartenenza, vede donne e uomini al di sotto della soglia di povertà¹⁷².

Su queste basi agisce un'altra grande bugia, *false notion*, che promette una sgargiante via d'uscita, *a meaningful life*, distraendo in realtà dal vero motivo e dal vero luogo da cui si vuole disperatamente fuggire: *there is only a limited and particular amount of freedom that must be divided up between us, with the largest and juiciest pieces of liberty going as spoils to the victor or the strongest*¹⁷³. Il messaggio dietro cui l'inganno si nasconde, è: la ricompensa non è sufficientemente ricca, non tutti potranno accedere al premio finale e perciò solo chi è più forte può uscirne. Lorde riconosce questo inganno come un *prevalent error among oppressed people*, quell'errore di calcolo che può portare persone che appartengono a gruppi oppressi a perpetuare l'oppressione su altri gruppi, interni o esterni a quello da cui provengono. Lorde definisce questa reazione a catena come un effetto della dinamica *divide et impera*¹⁷⁴, alla base di una strategia che lei stessa chiama *the tactic of encouraging horizontal hostility*.¹⁷⁵ Tale tattica trova la sua legittimazione in un lavaggio del cervello, accettato per un'inconsapevolezza più o meno cosciente o per disperazione, che porta a convincersi che la propria dignità di essere umano non valga in quanto tale, ma in quanto legata ad un meccanismo di reciproco scambio. La beffa si cela dietro al fatto che tale scambio sembra volontario, ma è in realtà governato dall'alto e da chi ha in mano il potere e mette in atto la dinamica del *divide et impera*.

171 Audre Lorde, *Sexism: An American Disease in Blackface* (1979) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 63

In questa citazione le parole “america” e “white” sono scritte da Lorde con l'iniziale minuscola.

172 Per un interessante approfondimento sul tema si veda Benita Roth, *Separate roads to feminism : Black, Chicana and White feminist movements in America's second wave*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, cap. 1, pp.24-46

173 Audre Lorde, *Scrtaching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 51

174 “divide and conquer” in Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (1979) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 113

175 Audre Lorde, *Scrtaching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 48

Un esempio concreto portato da Lorde di come questa tattica agisca è legato all'assunzione e al licenziamento di uomini afroamericani e donne afroamericane nelle università statunitensi: l'accusa, frequentemente rivolta alle donne nere da parte degli uomini neri, è di essere assunte più spesso degli uomini. Questo, scrive Lorde, determina uno totale spostamento d'attenzione dai problemi cui le donne nere potrebbero trovarsi davanti, relativi alla possibilità di ricevere promozioni o di sperare in una carriera duratura, a quelli invece che affliggono gli uomini neri, senza lavoro “per colpa” delle donne: quest’ultimo diventa l'unico problema importante. All'interno e all'esterno della comunità afroamericana quindi, il problema non è tanto che gli uomini neri non vengono assunti e che le donne nere hanno dei problemi legati alla possibilità reale di fare carriera nelle università statunitensi, a causa del loro genere e della loro razza; il problema con la P maiuscola diventa invece che gli uomini neri non vengono assunti per colpa delle donne nere. La dinamica distorta che emerge da questo esempio trae la sua forza dalla pratica di mettere in un angolo il problema reale, per sostituirlo con uno fittizio e creato solo per dividere un gruppo che unito avrebbe molta più forza. Il risultato è un accanimento e uno spreco di energie su questioni svuotate di senso e totalmente manipolate dall'alto. L'accusa verso le donne nere che rubano il lavoro agli uomini neri perde il suo significato intrinseco per diventare soltanto uno strumento di divisione: il fatto che non sia previsto, né permesso, un confronto interno su questo tema fa presupporre che non sia prevista neanche la possibilità di trovare una soluzione concertata; ne implica invece una unilaterale. Lorde sottolinea infatti come non vi sia l'interesse ad analizzare i perché che sottendono a tale dinamica; l'unica cosa che conta è il fatto indiscusso che gli uomini hanno meno lavoro per colpa delle donne e questo atteggiamento sembra diventare, nelle parole di Lorde, un alibi per non affrontare le criticità e la problematicità della questione “lavoro” nell'ambito della comunità afroamericana. Da ciò ne risulta unicamente un irrigidimento dei rapporti tra uomini e donne all'interno della comunità invece che la possibilità di dedicarsi a unire le forze e battersi ad esempio *for a more realistic ratio of Black faculty*¹⁷⁶. La manipolazione in questo caso si nasconde dietro a un sistema che continua a relegare l'uomo afroamericano al ruolo di “schiavo”, ma che nello stesso tempo lo legittima

176 Ibidem, pg. 48

come uomo-maschio. Nel mercato in cui la compra-vendita di fedeltà reciproche è l'attività più redditizia, il sistema colonizzatore dell'occidente¹⁷⁷ compra la lealtà dell'uomo afroamericano e fa in modo che questa si riversi contro quella che potrebbe essere la sua più grande alleata nella lotta per la *Black Liberation*: la donna afroamericana. Lorde descrive la possibile battaglia per migliorare la situazione come una *vertical battle against racist policies of the academic structure itself, one which could result in real power and change. It is the structure at the top which desires changelessness and which profits from these apparently endless kitchen wars*¹⁷⁸.

Ciò che Lorde propone è perciò di invertire i presupposti della propria lotta: spostare il bersaglio da colpire lungo la linea verticale della gerarchia di potere e, contemporaneamente, concentrarsi a interrompere il processo di divisione instauratosi sulla linea orizzontale. Proprio perchè l'orizzontalità delle relazioni ha in sé un enorme potere di unire e fare rete all'interno del gruppo e dei gruppi, essa diventa il bersaglio primario di una qualsiasi strategia il cui obiettivo è dividere per conquistare. Lo scopo di tale strategia, come visto, è bloccare la rete prima che chi la compone possa aprire gli occhi e rendersi conto delle potenzialità che essa offre. La linea verticale presuppone invece una dinamica piramidale da cui, chi sta in cima, può governare gli strati più bassi come in un teatro di burattini. Lorde definisce la piramide come *a structure which profits from these apparently endless kitchen wars* e individua anche le parole magiche dalle quali chi governa trae la forza per potersi approfittare di chi sta sotto: *I disagree with you, so I must destroy you.*¹⁷⁹

Lanciare questo tipo di messaggio alle masse distrugge ogni tipo di lavoro orizzontale proprio perchè fa leva sulle paure, senza neanche prendersi la briga di definirle, né tanto meno di fornire gli strumenti a chi le vive per riconoscerle e analizzarle. Si prende, inoltre, anche la libertà di creare nuove paure nel momento in cui qualcosa sta cominciando a smuovere le vecchie. Uno dei segnali che indica se la strategia sta funzionando bene è il verbo “must” utilizzato nella formula magica: non solo infatti non lascia alcuno spazio di movimento a causa della perentorietà del

177 Vedi il primo capitolo sul termine “colonization”

178 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 48

179 Ibidem, pg. 51

messaggio che lancia, ma assicura anche l'eliminazione di ogni senso critico. L'obiettivo di distrarre da quelli che sono i reali obiettivi di lotta, in questo caso la lotta per i diritti civili, è più che mai riuscito. E perciò, vicino alla convinzione di dover controllare e distruggere tutto ciò che è diverso da sé e che può essere una minaccia, in questo caso le donne, gioca un ruolo fondamentale anche la consapevolezza di poter scaricare qualunque colpa e responsabilità delle proprie insoddisfazioni e mancanze su chi sta sotto, in questo caso sempre le donne. Le donne non sono mai abbastanza, non stanno mai abbastanza zitte e non danno mai risposte abbastanza soddisfacenti e in tempi abbastanza brevi. Non si concedono mai abbastanza velocemente, né evitano con bastante impegno situazioni sessualmente poco consone. *We have not been allowed to experience each other freely as Black women in america; we come to each other coated in myths, stereotypes, and expectations from the outside, definitions not our own.*¹⁸⁰ Le donne afroamericane, infine, non si conoscono abbastanza. Ma questi “abbastanza” sembrano non interessare nessuno. Audre Lorde invece vuole smuovere queste donne e far sì che comincino a conoscere se stesse e le proprie compagne.

Durante l'intervista-chiacchierata con Adrienne Rich¹⁸¹, Lorde racconta della propria esperienza al Lehmann College di New York, nel 1969. Gruppi di studenti afroamericani e portoricani avevano occupato il college e le scene cui Lorde assisteva mentre distribuiva coperte e sapone, mostravano donne afroamericane quasi stuprate sui tavoli e sotto le scrivanie, donne che sapevano solo chiedere: *the revolution is here, right?*¹⁸² Nell'intervista, Lorde racconta anche un episodio più specifico che la vide confrontarsi con due giovani studentesse afroamericane del Lehmann College durante quei momenti di rivolta studentesca. Alla proposta che fece loro di pensarsi come giovani donne nere parte di un gruppo di donne e solo poi come componenti della comunità afroamericana, la loro reazione fu di totale sconcerto: “[...] our men need us [...] No, we can't come together as women. We're black”¹⁸³.

180 Audre Lorde, *Eye to eye: Black Women, Hatred, and Anger* (1982) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 170

181 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, in “Signs”, vol. 6, no. 4, 1981, pg. 713-736

182 Ibidem, pg.726

183 Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, in “Signs”, vol. 6, no. 4, 1981, pg. 726

Lo sconcerto delle ragazze derivava dal fatto che venisse loro chiesto di provare a cambiare le regole in un gioco; gioco che prevedeva una gerarchia di fedeltà (pre)stabilite e una troppo fissa e meccanica percezione e azione di sé. Lorde lo fa introducendo una delle possibili variabili scomode, quella non data per scontata, ovvero in questo caso il pensare a sé prima di tutto come donna afroamericana e non subito e solo come parte della comunità nera¹⁸⁴.

Il rifiuto di quelle ragazze mette in evidenza la difficoltà, rilevata da Lorde, per molte donne nere di lasciare il movimento della *Black Liberation* e legarsi a gruppi di donne nere, femministe e non. Questo tipo di comportamento affonda le sue radici in quella *fear borrowed from white man* di cui si è già discusso in relazione al comportamento degli uomini afroamericani. La paura che l'empowerment delle donne avrebbe messo in pericolo il movimento stesso perchè avrebbe destabilizzato la scala delle priorità, aveva portato da un lato a un irrigidimento degli uomini afroamericani su posizioni molto dure e critiche nei confronti delle donne; dall'altro, aveva portato molte donne afroamericane a convincersi che questo fosse giusto e a non dare più valore al proprio lavoro come parte fondamentale e paritaria della lotta per i diritti civili. Come già accennato nel primo capitolo, verso la metà degli anni '60 infatti il movimento della *Black Liberation* e il nazionalismo di cui si faceva portatore, si erano colorati di toni maschilisti e tradizionalisti in merito ai ruoli di genere e ai rapporti che ne dovevano conseguire. Questa nuova formulazione del nazionalismo nero, che lasciava quindi ben poco spazio all'attivismo delle donne, differiva per intensità dalla versione precedente, che aveva caratterizzato le lotte per i diritti civili nei primi decenni del '900¹⁸⁵.

184 È molto interessante a questo proposito il ragionamento proposto da Gloria Anzaldúa su quelle che lei chiama *allegiances*, alleanze, nel senso di fedeltà a diversi gruppi. La domanda che si pone è *who are my people?* E quindi come gestire il fatto che ad ogni parte di sé viene richiesta la fedeltà ad un "popolo" diverso? Questa domanda porta inevitabilmente a ragionare a tre livelli sulle proprie peculiarità e differenze: dentro di sé come donna, tra donne, tra donna e uomo (si veda lo schema proposto da Rosi Braidotti in Rosi Braidotti, *Soggetto Nomade: Femminismo e Crisi della Modernità*, Donzelli, Roma, 1995). Come Lorde, anche Anzaldúa nel descrivere se stessa affianca i tratti identitari che più la caratterizzano e si descrive come una *third world feminism lesbian with Marxist and mystic leanings*. Il senso delle sue parole sembra voler affermare la *multiple jeopardy* che caratterizza la sua vita; nello stesso tempo però, sembra avere un tono sfrontato, a tratti sarcastico, verso chi prende la sua vita solo come una definizione che può essere spezzettata e servita al mondo una portata dopo l'altra: *who, me confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me.*

185 Stokely Carmichael e Charles Hamilton ad esempio, ideatori del Black Power tra il '66 e il '67 (anno di pubblicazione del libro *Black Power: The Politics of Liberation in America*), non fecero quasi accenno nel loro programma alla rilevanza del lavoro delle donne. Vi fu solo un

Quel tentativo fallì, ma non si esaurì in quel momento la volontà di Audre Lorde di agire e cambiare le cose. Sapeva infatti di poter essere per le donne afroamericane, quella figura di supporto e di confronto di cui lei avrebbe avuto bisogno subito dopo la mastectomia al seno cui si sottopose nel 1979. In quell'occasione infatti, Lorde sentì forte la mancanza di una persona che potesse capire e condividere la sua esperienza e sentiva quanto stridessero per lei le parole della *lady from Reach for Recovery*¹⁸⁶.

Era però ben consapevole delle molte difficoltà e conseguenze che essere donna afroamericana poteva comportare e sapeva quindi di poter essere per molte di queste donne ciò di cui lei avrebbe avuto bisogno in quella clinica. *We can learn to mother*.¹⁸⁷ Per le donne afroamericane, secondo Lorde, questo significa che *we must establish authority over our own definition, provide an attentive concern and expectation of growth [...] It means that I affirm my own worth by committing myself to my own survival, in my own self and in the self of other Black women [...] It means being able to recognize my success, and to be tender with myself, even when I fail*¹⁸⁸. Questo è il messaggio fondamentale che Lorde vuole assolutamente che passi e che sta alla base del suo progetto di ricreare, con la sua vita e quella delle altre donne, Zami: la leggenda dell'isola di Carriacou che racconta il modo in cui le donne si amano l'un l'altra e tramanda la loro forza e la loro bellezza. Emerge forte la necessità di autodeterminare la propria vita, di saper riconoscere i motivi delle proprie azioni e dei propri sbagli, di non odiarsi per i propri errori, di volersi bene e di saper pensare con la propria testa. Il prosciutto comincia a cadere dagli occhi e si comincia a vedere che faccia ha *the man behind the curtain*. **WILL THE REAL BLACK WOMAN PLEASE STAND UP?**¹⁸⁹

Come già sottolineato, uno dei punti di forza di Audre Lorde era saper discernere tra le esigenze di ognuno e accompagnare ognuno alle proprie battaglie; spianando così molte strade ma rifiutandosi fermamente di combattere al posto di qualcun altro. Questa fermezza non era certo mancanza di coraggio o di empatia, ma estrema

riferimento a un gruppo di donne a Lowndes County, il cui problema consisteva però nel fatto di non possedere *power at all with the white community*. (Carmichael and Hamilton 1967)

186 Audre Lorde, *The cancer journals*, aunt lute books, San Francisco, 1980, pg. 43

187 Ibidem, pg. 173

188 Ibidem, pg. 173

189 Ibidem, pg. 170

Il maiuscolo è del testo.

sincerità e rispetto verso se stessa e verso le persone cui si rivolgeva.

Tale granitica e pungente sincerità emerge dalle parole che Lorde scrisse in merito alla necessità che anche gli uomini si diano da fare per cambiare le cose. Ciò che sono caldamente invitati a fare è smettere di usare le donne come unità di misura della propria potenza e capro espiatorio delle proprie debolezze. “*It is Black men to speak up and tell us why and how their manhood is so threatened that Black women should be the prime targets of their justifiable rage*”¹⁹⁰. Anche perchè *Black feminists speak as women because we are women and do not need others to speak for us.*¹⁹¹

Nel saggio *Sexism: an American Disease in Blackface* (1979), da cui sono tratti anche i concetti cui si è appena accennato, Lorde scatena infatti la propria rabbia nel rispondere a quel tipo di giustificazione della violenza e della sopraffazione maschile sulle donne usata ancora da chi sostiene che, se una donna indossa la minigonna e viene stuprata, allora se l'è cercata.¹⁹² La posizione di Audre Lorde in merito è molto schietta, non solo perchè vuole i fatti e non si lascia sopraffare, ma anche perchè è forse l'unica, in quel gioco perverso giocato tra burattini e burattinai, che parla veramente agli uomini afroamericani, e simbolicamente a tutti gli uomini, rispettando la loro intelligenza. Mettiamo infatti il caso che tutto questo potere sia una montatura per tenere a bada il burattino con la barba, e mettiamo che esistano perciò dei ruoli imposti e di generazione in generazione tramandatisi per radicarsi sempre più nell'animo del burattino, perchè non pensare allora di arrampicarsi su per il filo e scontrarsi con un burattinaio impreparato e a quel punto un po' meno potente? Risalire il filo non potrà portar altro che carne umana al posto del legno e il libero arbitrio al posto di un *narcotic promise encouraging acceptance of other facets of their own oppression*¹⁹³. Il fatto è che è molto difficile che qualcuno voglia mettere in discussione una condizione di potere di fatto indiscusso, soprattutto se l'alternativa è ritrovarsi a scendere molto velocemente i gradini della piramide ai cui piani alti siede in panciolle la salvezza o almeno il suo ologramma. *Black men themselves must*

190 Audre Lorde, *Sexism: An American Disease in Blackface* (1979) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 60

191 Ibidem

192 Nello specifico, il saggio di Lorde è scritto in risposta al saggio *The Myth of Black Macho: A Response to Angry Black Feminists* (1979): *capitalism has left the Black man only his penis for fulfillment, and a “curious rage”* del sociologo afroamericano Robert Staples

193 Audre Lorde, *Sexism: An American Disease in Blackface* (1979) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 61

*examine and articulate their own desires and positions and stand by the conclusions thereof.*¹⁹⁴ Audre Lorde offre loro una possibilità imperdibile, ma non sta a lei obbligarli ad accettarla. Fare qualcosa per obbligo è molto spesso peggio che non farla del tutto. Il messaggio, però, che Audre Lorde si ostina a urlare è che non si arriva da nessuna parte se non si lotta fianco a fianco e per farlo c'è bisogno di molta consapevolezza da parte di tutte e tutti e di molta volontà nel portare avanti tutte le battaglie necessarie dentro e fuori di sé. “*The supposition that one sex needs the other's acquiescence in order to exist prevents both from moving together as self-defined persons toward a common goal*”¹⁹⁵.

Lorde chiama *women-identified women*¹⁹⁶ le donne che cercano il proprio destino in modo attivo e che tentano di renderlo effettivo senza per forza doversi appoggiare al supporto maschile; se a queste donne riuscissero ad affiancarsi altrettanti “*men-identified men*”, ovvero uomini che non si vergognano di uscire dagli schemi prestabiliti ed essere reclusi al fondo della torta e che non credono alla frottola da discount dell'Uomo vero, sarebbe un grande passo avanti per cominciare a smantellare *the master's house*¹⁹⁷. Tornando quindi alla domanda “affrontare il razzismo uniti, il sessismo unite o entrambi contemporaneamente?”, appare ora forse più chiaro perchè non è vincente secondo Audre Lorde la via che si proponeva di affrontare il razzismo uniti, tralasciando il sessismo: secondo l'ultima riflessione, in questa battaglia gli uomini afroamericani starebbero probabilmente meglio, ma opererebbero sulle donne afroamericane un disastroso *dehumanizing denial of self*¹⁹⁸, che non ha nulla da invidiare alla disumanizzazione provocata dal razzismo. La beffa sarebbe ancora una volta operare su qualcun altro la stessa lacerante oppressione che si vive sulla propria pelle e pensare che nel proprio caso, imporre sia giusto. Le donne afroamericane si troverebbero, e purtroppo nella maggior parte dei casi si trovano, a subire due volte la distruzione della loro identità. Distruzione e disumanizzazione che accostandosi portano a un risultato di gran lunga maggiore

194 Ibidem, pg. 63

195 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 51

196 Ibidem, pg. 49

197 Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (Comments at “The Personal and the Political Panel”, Second Sex Conference, New York, September 29, 1979) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984

198 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 50

della semplice somma degli addendi¹⁹⁹. Nel momento in cui due discriminazioni si accavallano, gli effetti sulle persone rischiano di essere moltiplicati, proprio perchè l'identità non è composta da paratie stagne, ma ogni sua parte vive in continua comunicazione con le altre. Perciò, ad esempio, nel caso delle donne afroamericane, il razzismo non colpisce solo una persona afroamericana, ma colpisce nello specifico una donna e il sessismo non colpisce solo una donna ma nello specifico una persona afroamericana.

Ciò che la vita riserva alle donne spesso non è considerato d'interesse comune; quello che Audre Lorde vuole dire è che non è così, per ogni donna che muore di razzismo e sessismo muore la società e lo stesso accade per ogni uomo che accetta di perpetrare dinamiche che di comodo hanno forse solo l'impugnatura. Alla luce di questo ragionamento, diventa imprescindibile quindi guardare al problema razzismo/sessismo cercando di cogliere tutti i punti di vista, e se non tutti, la più parte, perchè *one oppression does not justify another*²⁰⁰. Scrive, infatti, che donne nere e uomini neri potrebbero in questo modo *focus our attentions against the real economic, political, and social forces at the heart of this society which are ripping us and our children and our worlds apart*²⁰¹. L'ottica in cui si pone Lorde si sgancia quindi da percorsi già battuti e ancora una volta tenta di portare avanti più filoni contemporaneamente: si rivolge, infatti, continuamente alle donne afroamericane, femministe e non, per cercare di proporre un discorso di empowerment e (ri)scoperta di sé; si rivolge indirettamente agli uomini afroamericani, esprimendo la sua rabbia nel modo più costruttivo possibile e proponendo nuovi sentieri percorribili; si rivolge a donne e uomini insieme per affrontare la battaglia comune contro il razzismo e il sessismo. La forza di questo approccio sta nel cercare di tenere sempre presente le differenze che è inevitabile ci siano, ma che non altrettanto inevitabilmente costituiscono un ostacolo, anzi. L'invito è quello di non continuare a mettere la testa sotto la sabbia e farsela riempire acriticamente di bugie calate dall'alto, ma di affrontare le problematiche cui ci si trova davanti. Ognuno con le proprie differenze ha il diritto e la responsabilità di riconoscere e valutare, esaminandole, le paure che

199 Vedi il concetto di *multiple identity* spiegato nel primo capitolo.

200 Audre Lorde, *Sexism: An American Disease in Blackface* (1979) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 63

201 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 46

emergono dal guardare dentro di sé e negli occhi di chi si trova di fronte e di fare buon uso dei risultati che dal superamento di tali paure traggono beneficio. Audre Lorde, infatti, radica nel riconoscimento e nella valutazione di sé un importante punto di partenza e insiste sul fatto che tutto ciò che viene scoperto non deve rimanere teorico, ma deve diventare creativo e attivo. *I am who I am, doing what I came to do, acting upon you like a drug or a chisel to remind you of your me-ness, as I discover you in myself*. Nel momento in cui ci si attiva concretamente, da un lato si impedisce che la propria storia e il proprio vissuto vengano utilizzati per rinforzare, adornandole, le *enemies' arrows*²⁰², dall'altro si diventa un continuo campanello d'allarme per permettere che anche chi ci sta attorno possa cominciare a guardare il mondo con occhi diversi. Questo è esattamente ciò che Audre Lorde ha fatto ogni giorno della sua vita e il suo grande traguardo lo descrive così: *nothing I accept about myself can be used against me to diminish me*²⁰³.

Race and sex and sexual orientation (and class)

*“I have heard it said – usually behind my back – that Black Lesbians are not normal. But What is normal in this deranged society by which we are all trapped? I remember, and so do many of you, when being Black was considered not normal [...] We called that racism”*²⁰⁴

Finora quindi per guardare la realtà, Audre Lorde ci ha forniti di occhiali nei quali la lente destra è graduata per farci cogliere il razzismo e la lente sinistra per cogliere il sessismo insiti nella società: indossando gli occhiali e guardando contemporaneamente nelle due lenti ci è possibile ora vedere ciò che prima ci sembrava sfuocato e di guardare ogni oggetto e situazione con sguardo più attento. Lorde però ancora una volta agisce smontando il nuovo ordine ristabilito introducendo la variabile dell'orientamento sessuale e della conseguente discriminazione, l'omofobia. *I am the only prize worth having and there are not too*

202 Audre Lorde, *Eye to eye: Black Women, Hatred, and Anger* (1982) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 147

203 Ibidem, pg. 146-147

204 Audre Lorde, *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities* in *The Audre Lorde Compendium*, Pandora, London, 1996, pg. 248

*many of me, and remember I can always go elsewhere. So if you want me, you'd better stay in your place which is away from one another, or I will call you lesbian and wipe you out*²⁰⁵.

Grazie a questa frase-simbolo pronunciata da un qualsiasi uomo afroamericano, Lorde ci permette di cogliere il collegamento con il sessismo, di cui già è stato analizzato il legame con il razzismo. La lesbofobia, omofobia rivolta specificamente contro le donne, in questo caso quindi si nutre di sessismo che a sua volta si nutre di razzismo. Lorde fa particolare riferimento all'omosessualità delle donne, sia perchè la vive in prima persona, sia proprio perchè si focalizza sul particolare e potente intreccio di razzismo/sessismo/omofobia che colpisce in particolare le donne afroamericane. Anche Barbara Smith, nell'intervista fattale da Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, afferma che *Black women are more vulnerable to homophobic attack because we don't have white skin privilege, or class privilege to fall back on if somebody wants to start a smear campaign against us*²⁰⁶. Per le donne afroamericane la difficoltà è triplicata se non di più, perchè vivono nelle fessure tra categorie sociali socialmente legittimate e riconosciute, nelle quali è talvolta utile e fruttuoso rifugiarsi: le donne bianche di classe media perchè sono bianche e per il loro status economico, gli uomini afroamericani perchè almeno sono uomini. Di conseguenza, le donne afroamericane sono costrette a disegnare la propria immagine sulla base di modelli contrastanti e sempre irraggiungibili: manca il colore della pelle e il reddito adatti per essere percepite e riconosciute come donne che possano usufruire di determinati privilegi; manca loro l'organo sessuale giusto per valere qualcosa nel mondo, e infatti *Black women are programmed to define ourselves within this male attention and to compete with each other for it rather than to recognize and move upon our common interests*²⁰⁷.

Tali interessi comuni per Lorde sono ben visibili e sempre in primo piano, ne individua infatti almeno tre nel saggio "I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities"²⁰⁸. Per prima cosa, scrive, il fatto che il sangue delle donne nere

205 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 48

206 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 125

207 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 48

208 Saggio contenuto in Audre Lorde, *The Burst of Light*, Sheba Feminist Publishers, 1988

scorra con atroce regolarità nelle strade e nei soggiorni delle case afroamericane, *is not a Black Lesbian rumor*²⁰⁹; in secondo luogo, il fatto che vi sia una sempre più grande e pericolosa mancanza di comunicazione rispetto a quali siano le differenze fra “noi donne nere” e uomini neri, *is not a Black Lesbian plot*²¹⁰. Infine, il fatto che i giovani ragazzi neri crescano credendo che per definire la propria mascolinità basti pensare che le donne e le ragazze nere rappresentino il giusto target per giustificare lo sfogo della propria rabbia, invece che prendersela con le strutture razziste che stanno polverizzando tutte e tutti, *these are not Black Lesbian myths*²¹¹. La triste verità, scrive Lorde, è che ognuna di queste situazioni rappresenta una realtà per le comunità nere del suo tempo.

Dalle parole di Lorde risulta quindi evidente quale fosse lo scenario che la circondava e quale la condizione delle lesbiche nere. Seguendo il ragionamento della doppia discriminazione razzista e sessista e del peso maggiore che quindi la somma degli addendi porta con sé²¹², si può capire come una donna afroamericana lesbica si trovasse sulle spalle un carico enorme. Si può notare inoltre come, di nuovo, ci si trovi davanti alla *tactic of encouraging horizontal hostility* perpetuata questa volta dagli uomini neri, che in questo gioco hanno il potere dei burattinai, e dalle donne nere che danno loro ascolto. In questo tentativo di impedire alle donne afroamericane di condividere ed esplorare le proprie vite insieme, Lorde individua un danno per la comunità intera. Il continuo accanirsi sul lesbismo, reale o presunto, delle donne diventa solo un diversivo, *red herring*²¹³, usato nella comunità afroamericana per “oscurare la vera faccia del binomio razzismo/ sessismo”²¹⁴. È talmente tanta la paura che da un lato basta il sospetto che una donna sia lesbica per emarginarla, dall'altro basta la minaccia di considerare lesbica una donna per metterla a tacere e averla in pugno. *In the same way that the existence of the self-defined Black woman is no threat to the self-defined Black man, the Black lesbian is an emotional threat only to*

successivamente inserito nella raccolta *The Audre Lorde Compendium*, Pandora, London, 1996, pp. 339

209 Audre Lorde, *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities* in *The Audre Lorde Compendium*, Pandora, London, 1996, pg. 251

210 Ibidem, pg. 251

211 Ibidem, pg. 251

212 Si veda il concetto di *multiple jeopardy* di King, spiegato nel primo capitolo.

213 Audre Lorde, *Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving* (1978) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 48, pg.47

214 Traduzione in italiano di “to obscure the true face of racism/sexism”, pg. 47

*those Black women whose feelings of kinship and love for other Black women are problematic in some way. For so long, we have been encouraged to view each other with suspicion, as eternal competitors, or as the visible face of our own self-rejection*²¹⁵. Con questa frase Audre Lorde coglie il punto focale della questione, ovvero quanto sono potenti le forze che riescono a manipolare le percezioni delle persone. La percezione che abbiamo delle cose e attraverso cui leggiamo il mondo, riesce spesso ad essere più potente della realtà fattuale. La paura si nutre di percezioni negative e la paura molto spesso genera violenza, come un cane che attacca perchè è spaventato a morte. *“Let anyone, particularly a Black man, accuse a straight Black woman of being a Black Lesbian, and right away that sister becomes immobilized, as if that is the most horrible thing she could be, and must at all costs be proven false. That is homophobia*²¹⁶.

Ancora nel saggio “I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities”, Audre Lorde individua tre accuse che si sentono all'interno della comunità afroamericana verso le lesbiche nere: rappresentano una grande minaccia alla famiglia afroamericana; segnano con la loro esistenza la fine della razza; non hanno niente a che fare con la politica e non sono coinvolte nelle battaglie della comunità afroamericana. La prima e la seconda supposizione si basano sulla falsa percezione della visibilità delle donne lesbiche, la terza su un errore logistico. Per quanto riguarda la minaccia alla famiglia tradizionale, sarebbe meglio forse chiamarlo cambiamento. Ciò di cui non ci si rendeva conto, per Audre Lorde, e di cui spesso non ci si rende conto ancora oggi, è che le famiglie omogenitoriali già esistevano e già esistono. Mentre le altre persone non se ne accorgono e si accaniscono su un sentito dire, le persone esistono e vivono. L'unica cosa da fare quindi è *broaden and redefine what we mean by family*²¹⁷.

La medesima cosa vale per la presunta invisibilità delle donne lesbiche in politica o nell'attivismo o in qualsiasi attività sociale. Lorde scrive che, senza farsi troppi problemi e senza che gli altri se ne facessero, ha preso parte all'attivismo politico come molte sue compagne e compagni, *but I was a Black Lesbian then*²¹⁸. Solo nel

215 Ibidem, pg. 49

216 Audre Lorde, *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities* in *The Audre Lorde Compendium*, Pandora, London, 1996, pg. 249

217 Ibidem, pg.248

218 Ibidem, pg. 249

momento in cui il lesbismo viene esplicitato diventa un problema, e spesso questo problema assume una portata retroattiva su tutte le cose buone che sono state fatte . Per quanto riguarda infine la paura che il proprio popolo²¹⁹ si estingua per colpa delle donne lesbiche, l'errore strategico risiede in un utero che non si disintegra dopo aver avuto rapporti omosessuali, ma continua a funzionare benissimo. Niente di più facile da spiegare, Lorde scrive: *ask to my son and daughter*²²⁰.

Consapevole di tutto questo, proprio perchè lo ha vissuto sulla propria pelle, Lorde parla alle donne afroamericane scrivendo che l'unità *does not require that we be identical to each other. Black women are not one great vat oh homogenized chocolate milk. We have many different faces, and we do not have to become each other in order to work together*²²¹. Detto questo però non se ne lava le mani e riconosce tutte le difficoltà che s'incontrano quando ci si pone l'obiettivo di raggiungere un'unità genuina. Cerca, infatti, di trovare una modalità d'azione che possa rendere tale unione possibile e la racchiude in un'espressione che mi sembra rispecchi perfettamente l'azione mentale e fisica che vuole rappresentare, *mutual stretching*²²². Ogni donna che potrà e saprà far proprio questo concetto, avrà tra le mani la risposta a quella parola d'ordine "I disagree with you, so I must destroy you" che sa parlare con la voce di ogni oppressione e convincere chi si vuole salvare a trovare una via d'uscita veloce nel breve periodo, ma ingannevole nel lungo. Vuole riuscire a fare in modo che le donne afroamericane possano raggiungere una maggiore e infine totale comprensione di sé. Vuole liberarle dalla convinzione che l'essere lesbiche o condividere qualcosa con donne lesbiche o pensare di poter essere lesbiche sia qualcosa di sbagliato e che in generale l'essere differenti sia sbagliato. Non è sbagliato, semplicemente perchè una relazione tra donne è una delle tante espressioni che l'identità delle donne trova per mostrarsi al mondo e anche solo per questo ha diritto di vivere e di non essere schiacciata o usata come un'arma a doppio taglio. La paura delle società²²³ maschiliste e sessiste in generale quindi è di perdere

219 Paura che si nutre del nazionalismo di cui si è già discusso e che non differisce troppo da altri tipi di nazionalismi.

220 Audre Lorde, *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities* in *The Audre Lorde Compendium*, Pandora, London, 1996, pg. 248

221 Ibidem, pg. 247

222 Ibidem, pg. 247 Vedi il titolo e il senso del primo capitolo.

223 Il termine società non è usato a caso, ma con l'intento di sottolineare come non si tratti di una lotta contro i singoli maschi ma piuttosto verso una società, formata da uomini e donne, le quali a loro volta hanno il potere di contribuire alla sua riproduzione.

il controllo sulla sessualità delle donne e di accettare che una donna ce la possa fare senza un uomo, che possa avere una sessualità propria²²⁴. Per allontanare questa paura le principali reazioni del maschilismo e del machismo sono due: da un lato riappropriarsi di una sessualità sfuggita di mano e quindi godere del fatto che due donne (o più) facciano sesso, dall'altro essere convinti che una donna è lesbica solo perchè non ha mai provato un pene o non ha mai trovato quello giusto. Quest'ultima è anche la strada che più facilmente porta al comportamento violento o direttamente allo stupro, violenza in questo caso fortemente connotata da elementi non solo sessiti, ma anche lesbofobici.

Il lavoro che Audre Lorde vuole portare avanti all'interno della comunità afroamericana è come si può vedere molto complesso, le variabili incontrate interne ed esterne al gruppo sono davvero molte e si incrociano nei più svariati modi, né donne né uomini sono esenti dal ricoprire i ruoli di chi discrimina e di chi vive la discriminazione. *In other words, those stereotypes are yours to solve, not mine, and they are terrible and wasteful barriers to our working together*²²⁵

Disenfranchised groups becoming human beings

*“Each one of us here is a link in the connections between antipoor legislation, gay shootings, the burning of synagogues, street harassment, attacks against women, and resurgent violence against Black people”*²²⁶

Il punto su cui Lorde continuava a battere, nonostante le difficoltà, è sempre stata la volontà di portare uno slancio propositivo e creativo. Fondamentali per questo sono stati e sono i discorsi e gli interventi che Audre Lorde tenne durante la sua vita. Lo scopo era riuscire a smuovere dalla comodità delle proprie poltrone coloro che ascoltavano il suo messaggio e anche coloro che ne avrebbero ascoltato solo l'eco. E ancora prima che l'eco dell'ultimo messaggio si fosse spenta, già si trovava a lanciare un altro messaggio in modo da inondare il mondo di bottiglie e messaggi in bottiglia.

224 È una paura simile a quella che esiste per la masturbazione femminile

225 Ibidem, pg. 252

226 Audre Lorde, *Learning from the 60s* (Talk delivered at the Malcom X Weekend, Harvard University, February 1982) in *Sister Outsider – Essays and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984, pg. 139

La sua grande marcia in più fu di allegare già alle bottiglie i cavatappi per aprirle. Il suo era sempre un contributo critico, a tratti molto duro, ma sempre ricco di stimoli; era incapace di lasciar correre ma altrettanto incapace di farsi forte sulle debolezze altrui, alle quali tentava sempre di fornire degli strumenti di rivalsa.

Ogni sua parola è carica di consapevolezza ed è per questo che con esse è da sempre riuscita a parlare a così tante persone, grazie all'infinita umanità che ha sprigionato attraverso la sua vita. Il suo costante invito a lavorare insieme e condividere la strada verso la libertà da qualunque tipo di oppressione, è carico di tutte le contraddizioni che ogni essere umano porta con sé, essendone cosciente e consapevole. *By seeing who the we is, we learn to use our energies with greater precision against our enemies rather than against ourselves.*²²⁷ Ognuno percorre la propria strada per affrontare difficoltà e sfide ma questo non impedisce di potersi incontrare lungo il percorso e di arricchire le proprie battaglie e quelle comuni. *There is no simple monolithic solution to racism, to sexism, to homophobia. There is only the conscious focusing within each of my days to move against them [...].*²²⁸ Audre Lorde non offre una soluzione, ma un approccio alla vita che ogni giorno si autogenera e si arricchisce grazie alle nuove esperienze fatte. La grande battaglia che Lorde vuole portare avanti insieme a tutte e tutti è quella per vedere riconosciuta ai propri occhi e a quelli del mondo la propria dignità di esseri umani.

227 Ibidem, pg. 137

228 Ibidem, pg. 136-137

CONCLUSIONI

Un tributo

Ho iniziato con le parole di Tracy Chapman e chiudo con il film *The Color Purple*,²²⁹ basato sul romanzo di Alice Walker, pubblicato nel 1983. Fin da piccolissima, avrò avuto 8 o 9 anni, questo film mi ha incantata e trasmesso una quantità inimmaginabile di emozioni e conoscenze, delle quali sono cominciata a divenire cosciente solo molto più grande, dopo che il film già lo sapevo a memoria. Ancora adesso, lo considero uno dei film fondanti per la mia persona e, come per la musica di Tracy Chapman, si è rivelato a me sotto una luce tutta diversa, dopo aver cominciato a leggere di Alice Walker e delle altre donne afroamericane che ho incontrato lungo la mia ricerca.

Ciò che Tracy Chapman e Alice Walker hanno fatto per me, lo capisco solo ora, è stato attivare quella particolare frequenza di suoni che è rimasta silente, in attesa per anni, ma che è stata subito pronta a scattare quando Audre Lorde ha fatto la sua comparsa.

Per concludere

A conclusione di questo lavoro credo si possa rispondere alla domanda posta nell'introduzione: l'uguaglianza identità multipla=oppressione multipla è una condizione obbligata e inevitabile o esistono dei modi per trasformare la condizione di chi sente pesare su di sé il peso di molte e differenti oppressioni, in un corpo che si autodetermina e che ha il potere e l'autonomia di creare il proprio percorso in modo creativo e attivo? La domanda è quasi retorica e quindi assolutamente sì, è possibile. Esistono dei modi non solo per affermare la propria identità, ma anche per veicolare il concetto che la discriminazione non è un destino immutabile né inevitabile.

Abbiamo visto infatti, che le *women of color* sono riuscite a voltare molte pagine nel libro "Oppressione obbligata offresi" con la Storia come autrice; sono riuscite a porre se stesse in senso attivo, a creare conoscenze e corrispondenze, che hanno poi

²²⁹ Film diretto da Steven Spielberg nel 1985, grandissima interpretazione di una giovanissima Whoopi Goldberg

cominciato a far viaggiare lungo i fili delle reti formatesi grazie alla concreta attivazione e sperimentazione di tutte. In particolare Audre Lorde, come abbiamo visto, ha reso la sua stessa vita una rete di connessioni e un campo di prova non solo per sé ma anche per le altre persone.

Un po' più complesso risulta invece l'obiettivo di rispondere alla seconda domanda posta all'inizio, che riguarda meno la coscienza e più la pratica, ovvero: come concretamente questa trasformazione può avvenire e continuare? Come organizzarla e organizzarsi?

La risposta che le *women of color* sono riuscite a trovare è una soluzione che ha permesso loro di viverci a pieno, senza dover per forza rinunciare a pezzetti di sé e contemporaneamente senza precludersi la possibilità di creare contatti con altre persone differenti ma uguali. Tale soluzione si poggia su un concetto di femminismo che non è più e non potrà mai più essere una *academic skill*, come ad esempio molte femministe bianche lo intendevano e ancora lo intendono. Il *third-world feminism* invece è una modalità di vita, il suo legame diretto non è con la staticità del livello accademico ma con l'estrema mobilità della vita concreta. Esso, nelle parole di Lorde, significa imparare *how to stand alone, unpopular and sometimes reviled, and how to make common cause with those others identified as outside the structures in order to define and seek a world in which we can all flourish [...] how to take our differences and make them strengths*.²³⁰ Questo tipo di approccio, ha portato le *women of color* a staccarsi dal concetto di separatismo estremo, per accogliere invece una modalità necessariamente più aperta e inclusiva, perchè metaforicamente creata all'aperto della piazza e non chiusa tra le pagine di una rivista femminista; una piazza caratterizzata da spazi di volta in volta ritagliati e sempre messi in discussione al momento opportuno, in un continuo dialogo di *speaking differences*. Barbara Smith, ad esempio, scrive che la soluzione ultima al *tokenism* non è affatto il separatismo. Infatti, scrive, *there are definitely separatist aspects emerging among the Black and Third World feminist community and that is fine*, perchè è una buona opportunità *for forging identity and gathering strength*, ma alla fine *any kind of separatism is a dead end perchè the strongest politics are coalition politics that cover a broad base of*

230 Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *Sisters Outsider: Essays and Speeches*, 1984, The Crossing Press, Freedom, CA, pg. 23

issues.²³¹

Poter leggere da esterna, e quindi più lucidamente, l'interpretazione di Smith sul separatismo, da un lato mi ha permesso di legittimare ulteriormente le mie posizioni di disaccordo riguardo l'uso della pratica separatista; dall'altro mi ha però messo in crisi riguardo alla mia totale convinzione che l'attivismo misto, nel mio caso nell'ambito dell'orientamento sessuale, sia sempre la migliore delle soluzioni. Mi rendo conto, infatti, che in un contesto in cui non tutte le persone presenti sono subito disponibili a rispondere all'invito di Lorde di fronteggiare la propria paura e *see whose face it wears*²³², forse non sempre è possibile elaborare insieme, a tutti livelli. La coscienza di sé proposta da Lorde e l'intersezionalità continuamente propositiva del suo stare al mondo, sono una meta assai difficile da raggiungere, proprio perchè non si tratta di teoria ma di pratica di vivere. È forse necessario quindi accettare che a volte fare un passo indietro può funzionare. Può aiutare a capire chi si è e cosa si può mettere in gioco. Si può cominciare a non vivere più il proprio attivismo come una questione accademica o politica legata a particolari priorità che ne escludono altre, ma come una forma di protesta che ha come fine ultimo la liberazione di più persone possibili.

Si è già discusso del fatto che Audre Lorde sapeva benissimo qual era il suo punto di partenza, e che a questo accostava la capacità, di volta in volta, di trovare e riconoscere le parole più adatte per rivolgersi alle persone che le stavano davanti. In questo modo, riusciva a mettere in crisi il mercato basato sulla compravendita di fedeltà e priorità, perchè sapeva guardare gli occhi di chi le stava di fronte e trovare sempre un aggancio diverso, trovare le parole che permettevano a quegli occhi di fare “click”²³³. Agiva così come un particolare Robin Hood, che invece di rubare denaro ai ricchi per darlo ai poveri, si riappropriava dei linguaggi rubati dai potenti per distribuirli di nuovo a chi li possedeva di diritto e che, perduti quelli, aveva perso la propria dignità, perchè aveva dimenticato le parole per dirla.

231 Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 126

232 Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *Sisters Outsider: Essays and Speeches*, 1984, The Crossing Press, Freedom, CA, pg. 23

233 Beverly Smith descrive il “click” come ciò che succede, ad esempio, quando si ha un'esperienza *that makes you realize your oppression as a woman, makes you realize other women's oppression, you know, some revealing incident in your life as a woman* in Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 114-115

Audre Lorde sapeva inventare degli strumenti nuovi, consapevole del fatto che *the master's tools will never dismantle the master's house*.²³⁴ I *master's tools* infatti *may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change*.²³⁵ Aver chiaro questo concetto, mi sembra possa far la differenza tra un separatismo fine a se stesso e la ricerca di modalità alternative al separatismo che, da un lato permettano a ogni persona di fare i passi che le mancano per trovare il proprio posto nel mondo e tradurlo poi nel proprio attivismo, dall'altro contribuiscano a ricordare quale sia il fine ultimo, mantenendolo sempre vivo e presente. Ai fini di tale ragionamento, il fine ultimo di tutte e tutti sarà scardinare *the master's house* distruggendola dalle fondamenta. Se infatti si continua a mirare più in basso, le cose potranno certamente cambiare nel breve periodo ma sicuramente mai nel lungo. Per questo Barbara Smith definisce il separatismo come una strada che finisce in un punto morto.

Certo, alla luce di queste riflessioni, tanto più mi rendo conto della carica esplosiva che portano, tanto più mi rendo conto di quanto sia difficile applicarle, perchè mi si parano istantaneamente davanti tutte le difficoltà e i limiti da superare. Riferendomi in particolare al contesto del mio attivismo in Italia, un grande limite che ho riconosciuto durante il mio lavoro come attivista sta, ad esempio, nella difficoltà di riconoscere e accettare il fatto che, in quanto soggetti discriminati, si è comunque capaci di perpetrare una discriminazione ai danni di qualcun altro; difficoltà che nasce dalla netta separazione delle priorità e dall'alibi, sotto cui ci si nasconde, che per il fatto di essere già “vittime” di una discriminazione, non è possibile essere anche “carnefici”. Un esempio può essere la discriminazione sessista all'interno delle organizzazioni che lottano per i diritti di gay e lesbiche, oppure la transfobia da parte di gay e lesbiche verso persone transgender o transessuali.

Un'altro grande limite, conseguente al primo, è il rischio di barricarsi dietro posizioni che smettono di cercare il confronto, perchè si è persa la speranza di trovarlo. Il risultato di questa situazione è che i *master's tools* continueranno ad esistere perchè ogni gruppo penserà a risolvere il proprio problema, eventualmente tentando delle collaborazioni in superficie ma che non hanno nessun interesse a scendere in

234 Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in *Sisters Outsider: Essays and Speeches*, 1984, The Crossing Press, Freedom, CA, pg. 23

235 Ibidem

profondità.

Infine però, per quanto amareggiata, grazie ad Audre Lorde e alle *women of color* di cui ho letto e continuerò a leggere le parole, sono convinta che a partire da sé e dai piccoli contesti è possibile cambiare le cose. Cominciando a poco a poco a riconoscersi in una pratica quotidiana e il più possibile inclusiva del personale come politico, sono convinta che si possa arrivare molto lontano.

Message in a bottle

Infine, quindi, vorrei considerare questo lavoro come il mio messaggio nella bottiglia, quello che vorrei lanciare in acqua sperando che qualcuno possa leggerlo e lasciarlo andare di nuovo, con ciò che vi avrà aggiunto; e sul bigliettino legato al tappo, vorrei che vi fossero riportare queste parole di Gloria Anzaldúa, come una sorta di inno alla possibilità infine di “trasformare il pianeta”²³⁶:

*[...] Combined we cover so many oppressions. But the overwhelming oppression is the collective fact that we do not fit, and because we do not fit we are a threat. Not all of us have the same oppressions. We do not have the same ideology, nor do we derive similar solutions. Some of us are leftists, some of practitioners of magic. Some of us are both. But these different affinities are not opposed to each other.*²³⁷

Quest'opera è stata rilasciata con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

236 “transform the planet” in Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983, pg. 209

Anzaldúa chiama questo nuovo mondo trasformato “El Mundo Zurdo”, che tradotto letteralmente significa “Il Mondo Mancino”

237 Ibidem

BIBLIOGRAFIA

- Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, a cura di, *This Bridge Called My Back*, Kitchen Table: Women of Color Press of New York, New York, 1983
- Deborah K. King, *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology* in "Signs", Vol. 14, No. 1, Autunno 1988, pp. 42-72
- bell hooks, *Ain't I a woman – black women and feminism*, South End Press, Boston, Ma, 1981
- Chela Sandoval, *US Thirld-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World* pubblicato per la prima volta in "Genders", no 10, 1991, pg. 1-24
- Benita Roth, *Separate roads to feminism : Black, Chicana and White feminist movements in America's second wawe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 271
- Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1988) in *Feminist Review*, no. 30, pp. 65-88
- Gloria Anzaldúa, a cura di, *Making Fcae, Making Soul – Haciendo Caras*, Aunt Lute Foundation Books, San Francisco, CA, 1990
- The Audre Lorde Compendium – Esseys, Speeches and Journals*, Pandora, London, 1996
- Audre Lorde, *Sister Outsider – Esseys and Speeches*, The Crossing Press / Freedom, Ca, 1984
- Audre Lorde e Adrienne Rich, *An interview with Audre Lorde*, in "Signs", vol. 6, no. 4, 1981, pg. 713-736
- Audre Lorde, *The cancer journals*, aunt lute books, San Francisco, 1980
- Audre Lorde, *Zami : a new spelling of my name*, The Crossing press/Freedom, Ca, 1994
- Margherita Giacobino, *Guerriere ermafrodite cortigiane – Percorsi trasgressivi della soggettività femminile in letteratura*, Il dito e la luna, Milano, 2005
- Kara Provost e Audre Lorde, *Becoming Afrekete: the trickster in the work of Audre Lorde*, in "Melus", vol. 20, no. 4, 1995