

Giuliana Sanò

Tornare a(lla) casa

Una via per ripensare il ruolo delle donne nere e razzializzate nelle lotte di liberazione

ABSTRACT: How does the home become a site of resistance? Starting from this radical question, the article explores and investigates women's everyday practices and tactics of resistance in the domestic space. Through the works and life experiences of black feminists and migrant women, the contribution aims to investigate the political nature of the domestic place and to reverse the traditional perspective through which the domestic has been predominantly recognised as a category of oppression and segregation.

Keywords: Home, Site of resistance, Black feminism, Struggles, Migrant Women

1. Introduzione

In un frammento del saggio che ha dedicato al ruolo della casa nelle lotte di liberazione, bell hooks scrive: “Questa smemoratezza mina la nostra solidarietà e il futuro della lotta di liberazione nera” (hooks, 2020, p. 35). Ma a cosa si riferisce esattamente bell hooks quando parla di smemoratezza? “Al pericolo” – continua l’autrice – “che stiamo correndo nel dimenticare quanto peso abbiano avuto le donne nere nella costruzione di focolari domestici capaci di essere il sito della resistenza” (ib.).

Per ciò che comporta – vale a dire la destituzione di ogni fondamento sul quale poggia la convinzione che, per essere riconosciute come tali, le lotte di resistenza debbano necessariamente costituirsi e darsi fuori dai confini dello spazio domestico –, si direbbe che la questione posta dall’autrice in questo breve passaggio sia di vitale importanza.

Lo è nella misura in cui essa allinea sullo stesso piano politico e analitico la smemoratezza, la solidarietà, il futuro e, quindi, l’esistenza stessa delle lotte.

Ma più che al rischio di dimenticare il peso che le donne nere hanno avuto nella costruzione di focolari domestici capaci di essere il sito della resistenza, sembra che bell hooks faccia qui riferimento al pericolo, certamente ancor più spaventoso, che siano proprio quelle stesse donne a scomparire dalla Storia delle lotte di resistenza.

Ricordare il peso di queste donne nella costruzione di spazi che servissero da nascondiglio e, all’occorrenza, da laboratorio di tattiche capaci di sfuggire allo sguardo indiscreto della società bianca, è

allora un'operazione che, in prima battuta, giova a riabilitare il significato politico dei gesti e delle pratiche quotidiane all'interno delle lotte di liberazione. Eppure, il senso più profondo di questa operazione sembra affermarsi nel tentativo di riconsegnare alle donne nere – quelle che non hanno “fatto la Storia” ma che hanno reso possibile che essa accadesse – ciò che spetta loro di diritto, in primo luogo l'esistenza. Non è chiaro se tra gli obiettivi di Ryan Mendoza, l'artista statunitense che ha sradicato la casa di famiglia di Rosa Parks per trasferirla in Europa, prima a Berlino e più recentemente a Napoli, vi sia, come per bell hooks, il desiderio di ricordare il peso delle donne nere o se egli abbia, piuttosto, cercato di sottrarre all'America una delle icone delle lotte di liberazione nera “in attesa che l'America si accorga che qualcosa manca”. Tuttavia, ciò che risulta chiaro è che per entrambi l'urgenza di porre rimedio a un vuoto, quello della memoria, sia avvenuta per mezzo della casa. Ma chiara è anche la mossa dell'artista, che con questa opera(zione) consente a Rosa Parks di scendere finalmente giù dall'autobus che l'ha resa celebre per “tornare a casa”.

Servendoci del lavoro di studiosi che come bell hooks hanno messo a fuoco il potenziale sovversivo dello spazio domestico, e con l'ausilio di alcuni indizi etnografici tratti dalle condizioni di vita delle donne migranti che vivono in Italia, in queste pagine esamineremo più da vicino che cosa significhi associare il focolare domestico alle lotte di resistenza e a quali esiti questa associazione possa, in definitiva, condurre. Situati al termine di questa disamina, gli esempi etnografici ci aiuteranno a comprendere la ridefinizione attuale del ruolo della casa all'interno dei nuovi processi di inferiorizzazione e di razzializzazione delle lavoratrici e delle donne migranti.

Prima di tutto, occorre però soffermarsi sulle ragioni che storicamente hanno accreditato la convinzione che le lotte di liberazione e di resistenza, per poter essere riconosciute in quanto tali, debbano collocarsi fuori dal perimetro che circonda lo spazio domestico e di cura.

È importante soffermarsi sulle ragioni e sulle tesi che hanno dato vita a questa convinzione poiché è proprio a partire da esse e, in qualche caso, dalla loro necessaria decostruzione che il piano ufficiale dei discorsi e delle retoriche che da sempre accompagna la dimensione del domestico e della cura potrà essere definitivamente rovesciato a vantaggio di un ragionamento più complesso, capace cioè di farsi carico di un femminismo e di un femminile che non sempre si lasciano afferrare dalle categorie e dalle griglie analitiche che le donne bianche, occidentali e di classe medio-alta hanno impiegato allo scopo di denunciare le prevaricazioni e le forme di oppressione storicamente subite.

2. “Pensare l’impensabile”: una pratica teorica femminista

“E così il gioco è fatto! Niente più analisi della società, niente più progetti politici, niente più scienza né tentativi di pensare l’impensabile” (Guillaumin, 2020, p. 98). È con questa dichiarazione che una delle autrici più autorevoli del femminismo materialista si appresta a definire l’esito dell’intervento della Natura nelle relazioni tra i sessi. In particolare, a essere esaminate in questo paragrafo del volume che Guillaumin ha consacrato allo studio della relazione tra sesso, razza e pratiche del potere sono proprio le “incalcolabili” (p. 97) conseguenze politiche prodotte da un’ideologia che impiega il *discorso della Natura* per affermare la superiorità della classe degli uomini e dei soggetti dominanti su quella delle donne e dei soggetti dominati, sostenendo che la differenza tra queste due classi consista nel grado di parentela e di prossimità che esse intrattengono con la Natura. Per questa ideologia, mentre i soggetti dominati “sono nella Natura”, i soggetti dominanti, invece, “sorgono dalla Natura” (ib.). Anche in questo caso, la questione posta da Guillaumin risulta in sé decisiva, giacché essa individua nel processo di naturalizzazione che colpisce la classe dei soggetti dominati la causa della loro depoliticizzazione e neutralizzazione. Questo essere un tutt’uno della classe dei soggetti dominati con la Natura fa sì, infatti, che ogni lotta che essi decidono di portare avanti diventi o finisca per diventare “naturale”: “una metafisica ‘lotta dei sessi’ in una società eternamente divisa dalle leggi della Natura” (pp. 97-98). Per Guillaumin, la sottomissione della classe dei soggetti dominati è quindi il risultato della sua naturalizzazione, per effetto della quale ogni tentativo di pensare l’impensabile, sarebbe a dirsi di “pensare quello che non è stato ancora pensato a proposito di ciò che si considera conosciuto (e di cui si pensa abbia soltanto un significato naturale)” (p. 98), viene vanificato dalla supremazia della Natura e di coloro i quali sorgono da essa per sottomettere chi *della e dalla* Natura non riesce, invece, a liberarsi.

In tal senso, il gesto di pensare l’impensabile costituisce per l’autrice una pratica teorica femminista, laddove mettere al mondo un pensiero che non sia ancora stato pensato – un inedito pensiero fuor di Natura – è ciò che realmente consentirebbe alla classe delle donne e dei soggetti dominati di invertire il processo di sottomissione, mediante un’operazione di de-naturalizzazione e di ri-politicizzazione delle relazioni tra le classi di sessi.

Implicitamente in accordo con quanto suggerisce Guillaumin e con l’idea che la Natura non sia affatto matrigna, semmai patriarcale, anche bell hooks prova a riscrivere e a ripensare il ruolo delle donne nere nelle lotte di resistenza proprio a partire da un ragionamento sulle rimodulazioni che il “culto della madre” ha subito per mezzo della costante opera di revisione e di spossessamento dei riti, delle pratiche e delle tradizioni afroamericane, e scrive:

Il pensiero sessista sulla natura della vita domestica ha determinato il modo di percepire l'esperienza domestica delle donne nere. Nella cultura afroamericana vi è una lunga tradizione di “culto della madre”. Autobiografie, narrativa e poesia lodano le doti di abnegazione della madre nera. Purtroppo anche se si fonda su ottime intenzioni, il culto della madre nera celebra la virtù del sacrificio di sé suggerendo allo stesso tempo che esso non è il frutto di una scelta o di un atto di volontà, bensì l'incarnazione perfetta del “naturale” ruolo femminile. Se ne ricava che la donna nera che lavora duramente per essere una custode responsabile non sta facendo niente di più di ciò che ci si aspetta da lei. L'incapacità di riconoscere la libera scelta e la straordinaria re-visione tanto del ruolo femminile quanto dell'idea di “casa” esercitati consapevolmente dalle donne nere nella loro pratica, oscura l'impegno politico che ha come obiettivo la nostra ascesa sociale, lo sradicamento del razzismo, che è il nucleo filosofico portante della dedizione alla comunità e alla casa (hooks, 2020, pp. 35-36).

Questo frammento è cruciale poiché esso ricuce, in un sol colpo, lo strappo che il pensiero razzista e sessista ha provocato, determinando il venir meno di una pratica le cui ragioni sono state volutamente ricondotte e ridotte a quelle di un' “incarnazione perfetta del ‘naturale’ ruolo femminile”, nel tentativo estremo di disattivarne tutto il potenziale politico e sovversivo.

Il culto della madre è stato, infatti, trascritto e rimodulato secondo logiche e strategie di sopraffazione che ne hanno reso a dir poco impraticabile la lettura, laddove, nel culto originario, l'impegno politico del costruire focolari domestici e del prendersi cura non lasciava trapelare nulla di ciò che poi sarebbe diventato, incarnandosi in ciò che gli uomini hanno fortemente incoraggiato e che le donne bianche, dal canto loro, hanno invece sfidato: l'idea, cioè, dell'esistenza di un “naturale” ruolo femminile.

Risuonano in questo frammento le preoccupazioni espresse da Guillaumin (2020) e, in maniera particolare, quelle che l'autrice, riferendosi all'ideologia della naturalizzazione della classe dei dominati, ha definito nei termini di “incalcolabili” conseguenze politiche. Conseguenze che nel caso delle donne nere e razzializzate storicamente hanno avuto un peso persino maggiore, dal momento che esse non si traducevano solo nella *naturalizzazione* delle pratiche politiche per mano degli uomini e del pensiero sessista, ma minacciavano una vera e propria *neutralizzazione* di queste: incentivata e resa esplicita tanto dal non riconoscimento della società nel suo complesso quanto dalla mancata alleanza delle donne bianche.

Sulla scorta di ciò che secondo Guillaumin consentirebbe alla teoria femminista di divenire una pratica, vale a dire il gesto di “pensare l'impensabile”, è possibile quindi ritenere che la costruzione di focolari domestici, interpretati come siti di resistenza, aderisca perfettamente al senso e al valore di una pratica femminista, dal momento che tale costruzione sottrae di fatto il focolare all'ambito del Naturale – quindi da ciò che è conosciuto – per pensare ciò che di esso non è ancora stato pensato: ossia che per le donne

nera, in quanto luogo dell'assedio sessista e razzista, il focolare non può che assumere il significato e la valenza di uno spazio di resistenza unico e irripetibile.

3. Donne nere e donne bianche. I limiti di un'intersezionalità disincarnata¹

Per raggiungere l'obiettivo che ci siamo prefissate, e quindi affrontare gli esiti politici dell'associazione tra focolare domestico e lotte di resistenza, non è tuttavia sufficiente insistere sul ruolo che i processi di naturalizzazione hanno esercitato nella classificazione dei soggetti e delle classi dei sessi. Per quanto irrinunciabile, anche il progetto politico di “rompere con la natura” (Guillaumin, 2020), immaginando i rapporti tra sessi come sociali e non come naturali, non basta tuttavia a comprendere il pericolo annunciato da bell hooks. Con questo intendo dire che per affrontare ciò che la “smemoratezza” produce in termini di solidarietà, di pratiche femministe e di alleanze intersezionali è, prima di tutto, necessario chiarire in che cosa consiste la resistenza delle donne nere, da che cosa essa viene determinata e, infine, verso quali obiettivi è principalmente diretta.

Su tutti, è certamente il lavoro di Angela Davis (2018) quello che può aiutarci a ridefinire il significato delle pratiche di resistenza delle donne nere all'interno dei movimenti e delle lotte di liberazione, sebbene di esempi ne esistano certamente molti altri. Si tratta di esempi che mostrano di avere in comune una tecnica dello sguardo e una modalità di osservazione delle pratiche e delle tattiche di resistenza molto particolare, capace, cioè, di rovesciare, di ribaltare, le prospettive mediante le quali tali pratiche vengono generalmente identificate e classificate.

Spostandoci fuori dall'America del Nord, possiamo, per esempio, prendere in prestito le osservazioni di Saitta (2015), il quale ci ricorda come in un'età di transizione dal dominio coloniale inglese, le cortigiane di Lucknow adottassero una “molteplicità di strategie occulte, volte a far vacillare l'oppressione della famiglia patriarcale emersa dal colonialismo inglese, resistendo e negoziando i nuovi e insieme ibridi imperativi culturali dominanti, affermando in tal modo prospettive morali sovversive” (Saitta, 2015, pp. 27-28). Particolarmente pregnanti ai fini della mia argomentazione risultano le considerazioni che Oldenberg concepisce in merito agli atteggiamenti, alle tattiche di queste cortigiane:

Allontanandomi dalle prospettive convenzionali su questa professione [quella di cortigiana], sosterrò che queste donne, anche oggi, appaiono indipendenti e consapevolmente coinvolte in pratiche di sovversione occulta

¹ All'interno del volume *Decolonizzare l'antirazzismo. Per una critica della cattiva coscienza bianca* (Palmi, 2020), Anna Curcio ci propone una sua conversazione con la femminista indigena Houria Bouteldja. Uno degli ultimi passaggi di questa intervista è dedicato al tema dell'intersezionalità e al modo in cui essa ha smesso di essere una pratica politica, trasformandosi in un mero strumento di lettura delle oppressioni: una sommatoria disincarnata di differenze (pp. 119-121, *passim*).

all'interno di un mondo dominato dagli uomini. Esse celebrano la femminilità nella riservatezza dei loro appartamenti, resistendo e invertendo le regole di genere della più ampia società di cui sono parte. Il loro stile di vita non è aderente all'autorità maschile; al contrario, nelle proprie autopercezioni, definizioni e descrizioni esse appaiono impegnate incessantemente in una resistenza indiretta contro le nuove regole e la perdita di prestigio di cui avevano sofferto a partire dall'inizio del regime coloniale. Non sarebbe esagerato affermare che il loro "stile di vita" è, piuttosto *che una perpetuazione dei valori patriarcali, una resistenza contro di essi.* (1990, p. 262, in Saitta 2015)

Questi esempi ci costringono, allora, a ripensare il ruolo di consuetudini, di gesti e di stili di vita, generalmente interpretati come inconciliabili con le lotte femministe. Ma soprattutto, essi ci spingono a considerare i focolari domestici o, ancora, l'idea di una femminilità celebrata nella riservatezza dei propri appartamenti da una prospettiva del tutto rovesciata, ribaltata, e all'interno della quale il potenziale agentivo torna a prendere vita e a incarnarsi nei corpi di queste donne.

Ripiegato sui significati che la società bianca ha assegnato ai focolari domestici costruiti dalle donne nere, all'intimità delle cortigiane e ad alcuni oggetti di uso quotidiano anche il femminismo delle donne bianche ha velocemente archiviato tutti questi elementi tra i simboli dell'oppressione, della prevaricazione e dello sfruttamento maschile sulle donne. Non è un caso che le femministe di oggi si dividano su questioni come il velo o il sex working², a conferma del fatto che non si è ancora riusciti del tutto a ribaltare le prospettive più convenzionali sul ruolo della donna nella società contemporanea.

Le femministe bianche, mostrandosi refrattarie all'accoglimento delle implicazioni e delle differenze che possono determinarsi a partire dall'utilizzo di determinati oggetti e strumenti di lotta all'interno delle società coloniali e razziste, si sono di fatto rivelate complici del conservatorismo delle forze politiche più razziste e xenofobe. Ciò che, per esempio, al giorno d'oggi il femminismo bianco e, in particolare, quello che Sara Farris (2019) ha definito con il termine *femonazionalismo*, sta concretamente legittimando nel nome della salvezza e della tutela delle donne musulmane europee è proprio il rafforzamento di pratiche politiche inferiorizzanti e razziste, principalmente dirette a colpire gli uomini immigrati che risiedono in Europa.

Ma per la verità si tratta di una legittimazione che ha radici lontane dall'Europa e storicamente molto più profonde. Nel rammentare i processi che hanno accompagnato la liberazione dalla schiavitù degli uomini e delle donne nere, all'interno dei suoi scritti Angela Davis (2018) ci fornisce uno schematico e dettagliato

² Per un aggiornamento sul dibattito in corso si segnalano: <https://jacobinitalia.it/a-forza-di-volermi-salvare-finirai-per-opprimermi/>, sulla mobilitazione delle donne musulmane svizzere che si oppongono al referendum sul velo, e <https://www.dinamopress.it/news/riconoscere-lavoro-sessuale-significa-cambiare-la-cultura-del-patriarcato-conversazione-collettivo-sex-work-polska/>, sulle rivendicazioni del collettivo polacco Sex Work Polska, il cui motto non a caso è "salvateci dai salvatori".

resoconto delle alleanze che si andavano strutturando in quell'arco di tempo: tra il processo formale di liberazione dalla schiavitù e quello reale.

Sfortunatamente, fatta eccezione per il coinvolgimento delle insegnanti bianche nell'istruzione delle bambine e delle donne nere, tali alleanze non videro quasi mai le donne nere e le donne bianche stare dalla stessa parte (Davis, 2018, p. 141). Le preoccupazioni e gli obiettivi delle donne bianche si distanziavano enormemente da ciò che invece affliggeva le donne nere, da ciò che esse dovevano affrontare fuori e dentro le mura domestiche. Queste ultime si misuravano, infatti, con il duplice problema del patriarcato bianco e del razzismo, il cui bersaglio erano tanto le donne quanto gli uomini di colore.

Fu per questa ragione che le donne nere decisero di assumere posizioni distanti da quelle che le donne bianche si sarebbero aspettate nelle lotte contro lo stupro. Esse non presero parte alle campagne contro gli stupri, i cui effetti avevano già condotto in carcere decine e decine di uomini neri innocenti, ma portarono avanti una lotta contro il linciaggio: una misura prevalentemente impiegata contro gli ex schiavi (p. 223). Il mito dello stupratore Nero – scrive Lerner – “che aggredisce le donne bianche va a braccetto con il mito della cattiva donna Nera, entrambi finalizzati a facilitare e a giustificare lo sfruttamento dei Neri e delle Nere. Le donne Nere hanno compreso questa connessione e si sono schierate in prima linea contro il linciaggio” (1992, p. 193, in Davis 2018).

Sebbene le donne bianche provassero con ogni mezzo a seppellire ciò che le rendeva visceralmente differenti dalle donne nere, vale a dire la schiavitù e lo sfruttamento senza sosta a cui gli schiavi e le schiave erano sottoposti, le donne nere, al contrario, condividevano tra loro questa consapevolezza e, in particolare, esse erano a conoscenza del fatto che queste forme di dominio avessero generato una condizione della famiglia dei neri molto differente da quella dei bianchi (Davis, 2018; Moïse, 2019).

Poiché la schiavitù si ereditava in linea materna, i padri erano giuridicamente assenti e formalmente ininfluenti all'interno delle famiglie. Questa condizione ha fatto sì che i ruoli all'interno delle famiglie nere fossero del tutto paritari. Soprattutto, però, l'assenza giuridica dei padri ha contribuito alla nascita del “mito del matriarcato nero”: alimentato da una serie di stereotipi che dipingevano la donna nera come una *mammy*, una mangiatrice di uomini e una cattiva madre (Moïse, 2019, p. 39). Immagini stereotipate che venivano elaborate sulla base di pratiche comuni tra le donne nere e messe in atto da queste allo scopo di liberare se stesse e la propria famiglia dalla schiavitù e dalle forme di sfruttamento che avevano preso piede con la fine dello schiavismo, trasformando le ex schiave in lavoratrici domestiche per donne e famiglie bianche.

Il mito della cattiva madre prendeva le mosse dal fatto che le donne nere svolgessero un lavoro fuori dalla propria casa, ma ancor prima dalle pratiche di aborto o di infanticidio (p. 33) che esse mettevano in atto

durante la schiavitù così da impedire che altri membri della famiglia dovessero abituarsi al rumore della frusta e delle catene.

È quindi nel solco scavato da questa mitologia che le differenze tra le donne bianche e le donne nere e razzializzate si fanno più evidenti, poiché se per il femminismo bianco la lotta contro il patriarcato si materializzava nella de-naturalizzazione del ruolo che le donne dovevano ricoprire all'interno degli spazi intimi e domestici, per il femminismo nero la lotta doveva, in prima istanza, confrontarsi e misurarsi con la razzializzazione dello spazio pubblico, interdetto alle persone di colore, con lo sfruttamento nei luoghi di lavoro e con la mitologizzazione del ruolo della donna nera all'interno della famiglia.

A tal proposito, le pagine in cui bell hooks descrive il tragitto che da bambina percorreva per raggiungere la casa della nonna non lasciano dubbi rispetto a ciò da cui le donne nere dovevano costantemente difendersi:

Ricordo il timore, la paura di andare da Baba (a casa di nostra nonna), perché per arrivarci dovevamo superare quel terrificante biancore – quelle facce bianche che dalle verande ci guardavano dall'alto in basso con odio. Anche quando erano vuote o abbandonate, quelle verande sembravano dire “pericolo”, “tornate a casa vostra”, “non siete al sicuro”. Oh che sensazione di sicurezza, approdo, ritorno a casa, quando finalmente raggiungevamo i confini del suo cortile, quando ci appariva il viso nero e fuliginoso del nonno. Daddy Guys, seduto sulla sua seggiola in veranda, e potevamo sentire il suo odore di sigaro e accoccolarci tra le sue braccia. Che contrasto! Da un lato la sensazione di essere arrivati, di essere finalmente a casa, la dolcezza e, dall'altro, l'amarrezza del viaggio, il richiamo costante al potere e al controllo dei bianchi. (hooks, 2018, pp. 28-29)

A impegnare le donne nere era quindi un doppio, anzi un triplo, movimento di liberazione: dal razzismo, dal classismo e dal sessismo. Scucirsi di dosso la trama di oppressioni che impediva loro di attraversare liberamente lo spazio pubblico o che le inchiodava al ruolo non solo di madre, ma di cattiva madre, era dunque il primo e irrinunciabile obiettivo politico delle donne nere.

Le condizioni materiali di esistenza di queste donne, soggette al moltiplicarsi di relazioni abusanti e oppressive che, con la fine della schiavitù, si erano ripresentate anche nei rapporti di lavoro tra padrone bianche e lavoratrici domestiche nere, costituiscono la prova schiacciante della distanza tra le donne nere e quella componente del femminismo bianco che, alla luce di pratiche di resistenza a loro inedite e sconosciute, implicitamente si domanda(va): perché la casa e non la piazza? Perché lo sfruttamento e non il patriarcato? Perché il razzismo e non il sessismo?

Sulla scorta, quindi, di una distanza che prendeva corpo nei rapporti di classe e nello sfruttamento della forza lavoro femminilizzata e razzializzata, il femminismo nero ha così rintracciato nel marxismo le radici storiche e teoriche delle proprie rivendicazioni politiche (Moïse, 2019), mettendo a dura prova la tenuta

dei rapporti con il femminismo bianco, le cui mobilitazioni tende(va)no, invece, quasi sempre a dimenticare e a disincarnare la matrice razzista e classista delle lotte al patriarcato, per concentrarsi unicamente sulle relazioni di genere.

Una differenza, questa, che a distanza di anni è riemersa tra le diverse correnti del cosiddetto femminismo della seconda ondata (Curcio, 2019). Anche in questa circostanza la casa e, nello specifico, il lavoro domestico e di cura si sono configurate come il terreno di maggior scontro e frizione tra le diverse componenti dell'universo femminista. E, anche in questo caso, le radici teoriche e politiche del “femminismo della rottura” hanno rintracciato nel marxismo un punto di partenza irrinunciabile, sebbene decisamente insufficiente (ib.).

Le femministe marxiste della rottura³ rimproveravano a Marx di non aver preso sul serio i problemi della classe delle donne e l'importanza del lavoro riproduttivo, il cui valore (di scambio) risultava totalmente assente nelle sue analisi. La centralità che queste femministe attribuivano al lavoro riproduttivo e l'istanza di riconoscimento salariale che ne derivava fu, per l'esattezza, motivo di grandissime incomprensioni nella galassia femminista e di enormi prese di distanza, maturate, ancora una volta, all'interno di quella componente del femminismo che, per ragioni di classe, non comprende(va), fino in fondo, la portata politica e rivoluzionaria di una tale istanza.

Dal canto loro, le femministe marxiste della rottura, come rammenta Curcio (2019), erano decise nel portare avanti una richiesta che non aveva niente a che vedere con il naturale ruolo delle donne – punto di frizione con le altre femministe – ma semmai con la consapevolezza che il lavoro domestico e di cura fosse inscindibile dal lavoro produttivo e che, pertanto, andasse retribuito. Ma soprattutto, ciò che queste femministe rivendicavano era la possibilità di lavorare in un ambiente che, a differenza dei luoghi di lavoro maschili, non andasse incontro alle logiche di sfruttamento, tipiche di quegli ambienti.

In quella fase specifica, scrive Curcio: “la conquista del salario per il lavoro domestico si riteneva significasse *rifiuto* della naturalizzazione del lavoro domestico, la cui gratuità è all'origine della produzione del plus-valore, *rifiuto* delle gerarchie interne alla famiglia determinate dal sistema salariale, *rifiuto* del mito della liberazione attraverso il lavoro salariato” (Curcio, 2019, p. 24). Contro questo mito di liberazione si espose Dalla Costa (2005), la quale, intravedendo nel lavoro fuori casa la massima forma di sfruttamento, chiari: “perché mai avrebbe dovuto costituire una meta ciò che gli uomini dicevano di volere rifiutare” (in Curcio, 2019, p. 24).

Se la casa e il lavoro riproduttivo erano stati i principali motivi della rottura tra le donne bianche e le donne nere – una rottura che in seguito si è riproposta anche all'interno del femminismo della seconda

³ Per un maggiore approfondimento sulla critica al marxismo delle femministe della rottura si vedano i lavori di Del Re (1979), Dalla Costa (1972, 2005) e Federici (2014).

ondata, si direbbe, però, che questi due elementi abbiano inaspettatamente provocato e tracciato una linea di continuità tra le femministe nere e le femministe marxiste della rottura, se non altro in quell'abilità di rovesciare il senso comune e quella prospettiva fin troppo lineare da cui generalmente si tende(va) a osservare e a praticare le lotte.

4. Lavoratrici domestiche e “imprenditrici” della cura. Un’etnografia delle strategie di assoggettamento e delle pratiche di resistenza delle donne migranti in Italia

Al giorno d’oggi l’oggetto delle rivendicazioni portate avanti dalle femministe marxiste della rottura è certamente mutato, sebbene, come ha ricordato Anna Curcio in più occasioni, quelle lotte hanno assunto nel tempo il valore di un metodo, vale a dire quello di saper rovesciare il punto di vista sulle condizioni femminili.

Ma se per la maggior parte delle donne, con l’ingresso nel mondo del lavoro, la casa ha smesso di rappresentare uno specifico ambito di lotta e di rivendicazioni politiche, lo stesso certamente non può dirsi per le lavoratrici straniere che oggigiorno vengono impiegate all’interno del settore del lavoro di cura salariato.

I legami tra le lavoratrici domestiche di oggi – nella maggioranza dei casi cittadine di origine straniera – e le donne che in passato hanno fatto dello spazio domestico un territorio e uno strumento di lotta sono più d’uno ed essi vanno ricercati in quelle forme di estrazione del valore riconducibili alle pratiche di sfruttamento che le donne nere subivano nei luoghi di lavoro e, in particolare, nelle case dei bianchi in cui prestavano servizio come domestiche. Ma ciò che a distanza di tempo sembra accomunare queste donne, per quanto occorra ribadire che i meccanismi che oggi disciplinano il mercato del lavoro si sono gradualmente adattati alle nuove forme di segmentazione del lavoro globale e di reclutamento della manodopera straniera, risiede più che altro in quell’armamentario di rappresentazioni e di retoriche che, oggi come allora, vengono fabbricate per colpire le traiettorie, le scelte lavorative delle donne e più in generale l’autonomia di queste.

Nel caso delle lavoratrici domestiche di nazionalità straniera, le istanze di autonomia si muovono, per altro, su di un doppio binario: quello del lavoro e quello delle migrazioni. Che vi sia un nesso indistricabile tra le politiche del lavoro e le politiche migratorie è un fatto assai noto. Meno conosciuti risultano invece i meccanismi di femminilizzazione e di razzializzazione intrinseci al capitalismo e al mondo del lavoro, i quali attribuiscono alla forza lavoro femminile e straniera il carattere dell’essenzialità, come ha recentemente dimostrato la pandemia da Covid-19, relegandola tuttavia a una totale e assoluta invisibilità.

La fabbricazione di rappresentazioni indirizzate alle lavoratrici domestiche, e in maniera particolare a quelle che provengono dall'Est Europa⁴, mirano a fornire un'immagine distorta di queste donne, radicata in quel corredo di stereotipi e pregiudizi che poc'anzi abbiamo elencato relativamente al mito del matriarcato nero. Il più delle volte, infatti, le lavoratrici della cura dell'Est Europa vengono ritratte come cattive madri, disposte cioè ad abbandonare i propri figli e la propria famiglia pur di lavorare, e raffigurate come delle vere e proprie mangiatrici di uomini: capaci di manipolare i propri datori di lavoro e gli uomini con cui entrano in contatto al fine di ottenere denaro e favori in cambio di prestazioni sessuali.

Osservate mediante la lente investigativa dell'antropologia, tali rappresentazioni sembrano aver trovato una solida sponda applicativa nel campo della biomedicina e, in maniera particolare, in quei processi di medicalizzazione che generalmente tendono a colpevolizzare o a inferiorizzare le persone di origine straniera. Michela Marchetti (2016) ha illustrato questi processi a partire dalla descrizione della cosiddetta "Sindrome Italia": nata dallo studio clinico di due psichiatri ucraini, secondo i quali tale sindrome sarebbe riconducibile all'abbandono delle famiglie e dei figli che le donne dell'Est Europa mettono in atto nel momento in cui si trasferiscono in un altro paese. A confermare la connessione clinica tra la partenza e l'insorgere di una sindrome, si aggiunge l'abilità mediatica e delle rappresentazioni che, descrivendo il fenomeno degli "orfani bianchi", cioè a dire dei bambini pur avendo i genitori in vita, concretamente vivono senza di essi, si concentrano sul cattivo ruolo di madre e sulla responsabilità individuale di queste donne.

Ciò che colpisce di queste forme interpretative e di categorizzazione dell'esistente è la estromissione dal quadro analitico delle cause reali delle migrazioni per motivi di lavoro e, di conseguenza, degli effetti derivanti dal loro incontro coi processi di segmentazione del lavoro: ciò che fa sì che alcune classi di lavoratori e di lavoratrici sono costretti a spostarsi dalle aree periferiche per raggiungere i centri economici e produttivi, occupando quasi sempre posizioni lavorative altamente precarie, flessibili e poco retribuite. La diagnosi clinica, dunque, omette di includere nel proprio discorso questi processi e le ragioni materiali a essi sottostanti; ciò che ne deriva è un fraintendimento dell'esperienza delle immigrate e l'elezione a "sindrome etnica" di quelli che sono più facilmente dei prevedibili costi simbolici – privi pertanto di nazionalità e passaporto, ma comuni a gran parte degli umani – per gli individui impegnati in questi percorsi.

⁴ Tra gli anni ottanta e novanta del secolo scorso, il contributo dei *gender studies* è stato particolarmente utile nel riconoscimento della capacità delle donne di dare forma alla migrazione (Tognetti Bordogna, 2012) e di contribuire ai cambiamenti sociali ed economici sia nel paese di origine sia in quello di arrivo, mediante il ruolo di lavoratrici (Morokvasic, 1984). Alle crescenti richieste di manodopera per l'assistenza e il supporto delle famiglie dei paesi più ricchi hanno risposto donne e lavoratrici provenienti dai paesi più poveri. In quest'ottica, la segmentazione del lavoro globale ha comportato uno spostamento di donne senza precedenti nella storia e una crescente femminilizzazione dei flussi migratori (Marchetti, 2016).

Egualemente, ciò che manca a queste interpretazioni e categorizzazioni è un'analisi sulle forme di estrazione del valore e di sfruttamento esercitate sulla manodopera di origine straniera e, in particolare, su quella femminile.

Diversamente da quanto sostengono i due psichiatri, esplorando le particolari forme di malessere, sia psichico sia fisico, delle donne che lavorano nel settore domestico e della cura, l'antropologa medica Marchetti (2016) stabilisce invece una connessione tra queste e le condizioni di lavoro e di esistenza materiale delle lavoratrici della cura, riconducendole: ai ritmi di lavoro, agli sforzi fisici, ai maltrattamenti che spesso subiscono dalle famiglie degli assistiti e, soprattutto, alla sovrapposizione tra spazi intimi e di vita e spazi di lavoro.

Nella quasi totalità dei casi le lavoratrici straniere della cura vivono infatti una condizione di "seclusione" (Gambino, 2003), per effetto della quale esse si ritrovano a sperimentare una forma di costante internamento e imbrigliamento. Malgrado esse possano formalmente uscire dal luogo di lavoro, tuttavia le richieste di assistenza costante e notturna impediscono loro di separare concretamente lo spazio di vita da quello del lavoro, finendo col vivere in casa dei propri assistiti.

Tra le differenti angolature e modi di osservare il "farsi politico" della casa risultano interessanti anche quelle pratiche economiche escogitate da alcune donne migranti di origine nigeriana residenti in Italia.

Diversamente dalle lavoratrici domestiche dell'Est-Europa, in questo caso si tratta prevalentemente di donne richiedenti asilo o titolari di protezione internazionale, giunte in Italia attraverso la rotta del Mediterraneo Centrale. Il pretesto per osservare questo genere di pratiche è sorto grazie a una ricerca etnografica che ho condotto negli ultimi tre anni tra le persone migranti fuoriuscite dal sistema di accoglienza. Investigando le traiettorie biografiche e geografiche di queste persone, ho avuto modo di entrare in contatto con alcune donne nigeriane e di venire a conoscenza dei modi in cui esse si erano sottratte (o stavano cercando di farlo) dalla tratta e dallo sfruttamento sessuale⁵.

Così come le donne nere protagoniste dei racconti di bell hooks utilizzavano lo spazio della casa come sito di resistenza e di difesa dalle forme di violenza imposte loro dalla società bianca e razzista del Nord America, allo stesso modo le donne nigeriane di oggi, in molti casi "vittime" del sistema criminale della tratta e quasi sempre "vittime" del razzismo istituzionale e sociale, impiegano la casa come luogo in cui provare a porre resistenza alla violenza e allo sfruttamento sessuale e altresì all'esclusione dai piani ufficiali e formali dell'economia.

⁵ Per motivi di spazio in questa sede non verrà analizzato il fenomeno della tratta e del coinvolgimento delle donne nigeriane all'interno di questo sistema. Per un approfondimento su questi temi, si veda il lavoro di Taliani (2019).

Gli incontri con Destiny⁶ avvenivano quasi sempre in un parchetto vicino casa. Vivevamo entrambe a un passo da uno dei quartieri più complicati e più difficili della città. Io ci ero andata a vivere dopo un periodo di lavoro in nord Italia, Destiny ci era finita per caso, dopo che a lei e alla sua famiglia era stato comunicato che il loro periodo di permanenza all'interno del centro di accoglienza era giunto al termine e che dovevano sbrigarsi a trovare un'alternativa. Ci eravamo conosciute proprio grazie al mio lavoro da operatrice legale, prima che decidessi di trasferirmi per qualche tempo a Trento. Al mio ritorno, lei, il marito e i due gemellini si erano da poco trasferiti nella nuova casa: l'unica che gli operatori del centro, dopo svariati tentativi, erano riusciti a trovare per questa famiglia. Tornata in città decisi di chiamarla. Destiny mi diede appuntamento al parco vicino casa. Prima di riagganciare, mi disse che aveva alcune questioni delle quali voleva parlarmi urgentemente e che al parco i due gemellini, un maschio e una femmina, avrebbero potuto giocare mentre noi due discutevamo dei suoi problemi. Arrivate nel luogo dell'appuntamento, Destiny mi raccontò che in tutto questo tempo trascorso in Sicilia il marito non era riuscito a trovare lavoro e che era lei a prendersi cura della famiglia, vendendo cibo preparato in casa per i suoi connazionali ospiti nei centri di accoglienza o che si trovano agli angoli delle strade a chiedere la questua. Ma non era questo ciò di cui voleva realmente parlarmi. Da qualche tempo il marito era diventato violento, non accettava che fosse lei a pensare alla famiglia e, soprattutto, che lo facesse vendendo cibo preparato e consumato in casa loro. Quasi sempre, le contrarietà del marito si traducevano in veri e propri atti di violenza domestica o nella minaccia di andare alla polizia per raccontare loro dell'attività di lavoro "clandestina" della moglie. Nel periodo in cui io e Destiny ci incontravamo al parco, mentre la mia ricerca sul post-accoglienza cominciava gradualmente a prendere vita, non sono state poche le volte in cui mi è capitato di andare a prendere lei e i suoi figli in piena notte per accompagnarli in un luogo protetto o in questura a sporgere denuncia. Ma l'idea di continuare a vivere in questo modo, costantemente in fuga dalla violenza del marito, non le piaceva affatto ed è per questo che dopo una notte trascorsa in una casa protetta e una mattinata spesa in questura a denunciare le violenze del coniuge, Destiny mi chiese di riaccompagnarla immediatamente a casa. La donna era preoccupata che il marito restasse a lungo in casa loro da solo, poiché qualcosa le diceva che egli si sarebbe appropriato delle sue cose per rivendersele e per fare affari al posto suo. Velocemente mi illustrò il suo piano. Ci aveva pensato tutta la notte e alla fine aveva trovato una soluzione: aveva intenzione di tornare a casa, di fare finta di nulla per un paio di giorni, il tempo di mettere in sicurezza le sue cose, per poi fuggire definitivamente via. Sfortunatamente, tornata a casa si rese conto che il marito aveva sigillato la porta e che era andato via, lasciando lei e i suoi figli fuori. Le suggerii di avvisare la polizia e di sfondare la porta di casa. Mi disse che aveva capito e che

⁶ Pseudonimo

avrebbe seguito il mio suggerimento. Aspettai tutta la notte una sua chiamata, ma non arrivò mai. L'indomani trovai una foto su Whatsapp di lei e dei suoi figli che dormivano sul pianerottolo di casa. Non so bene cosa successe in seguito. Destiny mi richiamò dopo qualche tempo, successivamente all'insorgere della pandemia da Covid-19, per chiedermi di aiutarla a compilare dei moduli per ottenere i buoni spesa. Si era trasferita con il marito e i figli in un paesino di provincia. Mi disse che aveva preferito spostarsi altrove perché a causa delle ordinanze comunali contro il degrado e, successivamente, per via della pandemia non era rimasto più nessuno in strada a cui vendere del cibo. Pensai a lungo a questa storia, ma soprattutto al valore che per Destiny rappresentava la casa, soprattutto in termini economici e di autonomia. Laddove la mia preoccupazione si concentrava unicamente sulle liti con il marito, Destiny era invece ossessionata dal mettere al riparo le sue cose per poter continuare a esercitare la sua attività economica "clandestina" in casa.

In quello stesso periodo avevo iniziato ad assistere alla funzione domenicale di un piccolo gruppo di fedeli nigeriani pentecostali. Rita⁷, una delle coriste, mi aveva più volte contattata per via di alcune problematiche relative al suo permesso di soggiorno. Gli altri partecipanti l'avevano informata delle mie precedenti esperienze lavorative da operatrice legale di un progetto SPRAR⁸ e così lei non perdeva occasione per chiedermi di occuparmi del suo "caso". Una domenica mattina, all'uscita della messa, Rita mi chiese esplicitamente di raggiungerla a casa, dal momento che avrebbe voluto parlarmi dei suoi problemi lontana da occhi e da orecchie indiscrete. Ero certa che la presenza degli altri le procurasse dei fastidi e così non esitai a fare quanto mi aveva chiesto. Arrivata a casa di Rita rimasi immediatamente colpita dalla presenza di decine e decine di confezioni di cibo inscatolato, preparati di ogni genere, alimenti dall'area "esotica" e prodotti di bellezza. Le chiesi come mai possedesse tutte quelle riserve di cibo e quei prodotti e lei mi rispose che la sua principale attività economica consiste nel cucinare e vendere cibo ai suoi connazionali e nel fare i capelli afro a donne italiane e nigeriane. Dopo aver liberato il tavolo da alcune confezioni di spezie e di alimenti, Rita mi disse che aveva bisogno del mio aiuto e mi mostrò una cartella piena di scartoffie e documenti che la riguardavano. Rimasi qualche minuto a leggere la sua pratica e le decine di dinieghi che aveva subito dal momento in cui aveva fatto ingresso in Italia. Nessuno, infatti, aveva creduto alla sua storia: commissari, avvocati, giudici. Tutti le imputavano il fatto di non essere credibile, di aver mentito sui motivi della sua fuga e della sua istanza di protezione internazionale. Mentre ero intenta a leggere le carte che mi aveva messo sotto il naso, Rita si spogliò e mi mostrò una metà del suo corpo: quella metà completamente ustionata dall'acido che l'uomo anziano a cui l'avevano

⁷ Pseudonimo.

⁸ Acronimo che sta per "Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati". Oggi l'acronimo è stato sostituito con quello di SAI ("Sistema di accoglienza e integrazione").

destinata in moglie le aveva lanciato addosso il giorno in cui lei si era rifiutata di unirsi a lui. Ciononostante, nessuno le aveva mai creduto in tutti quegli anni trascorsi in Italia. Le avevano detto che per ottenere i documenti avrebbe dovuto dichiarare di essere una vittima di tratta e sfruttamento sessuale, cosa che evidentemente Rita era finita col diventare, mettendosi in viaggio e lasciando il suo paese, ma che tuttavia non era stata la ragione determinante della sua partenza.

L'idea di dover raccontare una storia diversa, quella che la sfilza di giudici e commissari si aspettavano che raccontasse, la metteva a disagio, le provocava le vertigini e, con ogni probabilità, la spaventava enormemente. Continuava a chiedersi e a chiedermi: “perché non mi credono? Perché non credono alla mia storia? Guarda il mio corpo, non basta questo?”. Ad un tratto squillò il telefono e mi chiese di restare in silenzio. Dall'altra parte del telefono potevo sentire chiaramente la voce di una donna, nigeriana anche lei. Non le dissi niente e mi accontentai delle sue spiegazioni. Mi disse che si trattava di una cliente a cui aveva promesso di fare le treccine. La salutai dicendole che avrei parlato con il suo avvocato e che mi sarei battuta affinché nessuno la costringesse a cambiare versione. Dopo qualche tempo mi telefonò per dirmi che era partita, che aveva raggiunto il suo *boyfriend* al Nord e che aveva trovato un altro avvocato. In questa storia vi sono sufficienti elementi per riconoscere come la casa possa, di volta in volta, trasformarsi in un sito di resistenza. Primo tra tutti il fatto che per riuscire a pagare il suo debito e a sottrarsi dal sistema della tratta, Rita aveva scelto di trasformare la sua casa in un luogo di lavoro. Diversamente dalle lavoratrici domestiche dell'Est Europa, costrette a vivere e a lavorare nel medesimo luogo, Rita, e come lei anche Destiny, ha predisposto invece questa sovrapposizione in maniera volontaria, assecondando obiettivi e finalità che pur rimanendo incomprensibili e sconosciute a molte altre donne, si rivelano economicamente essenziali in un'ottica di liberazione dallo sfruttamento, dalle violenze dei coniugi e dagli abusi del mondo esterno.

Ma più di tutto, sono le domande e gli interrogativi di Rita a riallacciare il filo del discorso; quel discorso che avevamo lasciato in sospeso e che riguardava i capovolgimenti e i rovesciamenti di prospettiva relativi all'osservazione delle pratiche e dei gesti quotidiani di resistenza.

Perché non mi credono? – si domandava Rita – perché quel corpo ustionato non era sufficiente? – ci siamo chieste entrambe, ognuna dal suo punto di vista e con un diverso grado di coinvolgimento⁹.

Così come per le donne e femministe bianche sembrava impossibile capire perché la casa fosse un sito di resistenza e non la piazza, o, ancora, perché il nemico da combattere fosse per le donne nere il razzismo e non il sessismo, ugualmente, le istituzioni e la società razzista di oggi faticano a comprendere il perché

⁹ Per un approfondimento sul tema della credibilità delle persone richiedenti asilo e, in particolare, delle donne si vedano i lavori di Sorgoni (2011; 2013), Pinelli (2013).

una donna non si accontenti di interpretare la parte di una vittima e voglia, invece, a tutti i costi essere riconosciuta per quello che è: una donna che si è messa in fuga e che ha resistito.

Conclusioni

Tornando alle intenzioni che hanno animato questo articolo e ai ragionamenti mediante i quali si è cercato di dimostrare la natura intrinsecamente politica dello spazio domestico, è possibile, allora, affermare che i casi delle lavoratrici e delle “imprenditrici” della cura si pongono in continuità con quanto avevamo già tentato di esplicitare. Dovendosi costantemente misurare con la segregazione spaziale vissuta dalle donne nere, con il mancato riconoscimento del lavoro riproduttivo delle casalinghe, con lo sfruttamento e con l'estrazione del valore della vita intima oltreché lavorativa delle lavoratrici e delle “imprenditrici” della cura, la casa, a dispetto delle convenzioni e delle rappresentazioni più comuni, ricopre invece il ruolo di uno spazio in cui si innervano tensioni politiche, economiche e sociali decisive. Trasformandosi, all'occorrenza, in un laboratorio di pratiche di resistenza quotidiana, “il focolare domestico” ci aiuta, dunque, a ripensare e a riscrivere il ruolo delle donne all'interno dei movimenti di liberazione di ieri e a riformulare le prospettive mediante cui si osservano i gesti e le tattiche di resistenza, molto spesso invisibili, che le donne razzializzate e sfruttate di oggi mettono in atto.

Unicamente facendosi carico di quella “smemoratezza” e del pericolo costante che il peso delle donne nella costruzione di focolari domestici capaci di essere siti di resistenza possa scomparire dalla storia dei movimenti di liberazione è possibile, dunque, evitare che questa storia carica di omissis e di mancate alleanze possa ripetersi ancora in futuro.

Bibliografia

bell hooks, 2018 *Elogio del margine*, a cura e traduzione italiana di Maria Nadotti, Napoli, Tamu; ed. or. 1990, *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, South End Press.

Bouteldja, H., 2020, *Decolonizzare l'anti razzismo* (conversazione con Anna Curcio), in Palmi, T. (a cura di) *Decolonizzare l'antirazzismo. Per una critica della cattiva coscienza bianca*, Roma, Derive e Approdi.

Brusa, F., 2019, *Ripartire dalla voce delle sex worker. Conversazione con il collettivo Sex Work Polska*, in “Dinamo Press”, <https://www.dinamopress.it/news/riconoscere-lavoro-sessuale-significa-cambiare-la-cultura-del-patriarcato-conversazione-collettivo-sex-work-polska/>

Curcio, A. (a cura di), 2019 *Introduzione ai femminismi. Genere, razza, classe, riproduzione dal marxismo al queer*, Roma, Derive e Approdi.

Dalla Costa, M., 2005, *La porta dell'orto e del giardino*, in Borio, G., Pozzi, F., Roggero, G. (a cura di), *Gli operai*, Roma, Derive e Approdi.

Dalla Costa, M., 1972, *Potere femminile e sovversione sociale*, Venezia, Marsilio.

Davis, A., 2018, *Donne, razza e classe*, traduzione italiana di Marie Moïse e Alberto Prunetti, Roma, Alegre, ed.or. 1981, *Women, Race and Class*, New York and Toronto, Random House.

Del Re, A., 1979, *Struttura capitalistica del lavoro legato alla riproduzione*, in Chistè, L., Del Re, A., Forte, E., *Oltre il lavoro domestico*, Venezia, Marsilio.

Farris, S., 2019, *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, traduzione italiana di Marie Moïse, Marta Panighel, Roma, Alegre; ed. or. 2017, *In the Name of Women's Rights The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press.

Federici, S., 2014, *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Verona, Ombre Corte.

Gambino, F., 2003, *Migranti nella tempesta. Avvistamenti per l'inizio del nuovo millennio*, Verona, Ombre Corte.

Guillaumin, C., 2020, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, traduzione italiana di Sara Garbagnoli, Vincenza Perilli, Valeria Ribeiro Corossacz, Verona, Ombre Corte; ed. or. 1992, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes.

Lerner, G., 1992, *Black Women in White America. A Documentary History*, New York, Random House; ed.or. 1972.

Marchetti, M., 2016, «Loro non sanno che pane mangio qui». *La migrazione femminile dalla Romania: fattori disgregativi, “doppia presenza”, sofferenza psico-sociale*, in “A.M. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica”, 41-42, pp. 117-162.

Moïse, M., 2019, *Il femminismo Nero*, in Curcio, A. (a cura di), cit., pp. 31-49.

Morokvasic, M., 1984, *Bird of Passage are Also Women...*, “International Migration Review”, vol. 18, 4, pp. 886-907.

Oldenberg, V. T., 1990 *Lifestyle as Resistance: The Case of the Courtesans of Lucknow, India*, in “Feminist Studies”, 16, 2, pp. 259-287.

Panighel, M., 2021, *A forza di volermi salvare finirai per opprimermi*, in “Jacobin Italia”, <https://jacobinitalia.it/a-forza-di-volermi-salvare-finirai-per-opprimermi/>

Pinelli, B., 2013, *Silenzio dello stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenza nell’asilo politico e nella sua assenza*. In “Antropologia. Migrazioni e asilo politico”, 15, pp. 85-108.

Saitta, P., 2015, *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano*, Verona, Ombre Corte.

Sorgoni, B., 2011, *Storie, dati, prove. Il ruolo della credibilità nelle narrazioni di richiesta di asilo*, in “ParoleChiave”, 2, pp. 115-133.

Sorgoni, B., 2013 *Chiedere asilo. Racconti, traduzioni, trascrizioni*, in “Antropologia. Migrazioni e asilo politico”, 15, pp.131-151.

Taliani, S., 2019, *Il tempo della disobbedienza. Per un’antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre Corte.

Tognetti Bordogna, M., 2012, *Donne e percorsi migratori. Per una sociologia delle migrazioni*, Milano, Franco Angeli.