



Navi

© 2025 Lit Edizioni s.a.s.
Tutti i diritti riservati

Castelvecchi è un marchio di Lit Edizioni s.a.s.
Via Isonzo 34, 00198 Roma
Tel. 06.8412007
info@castelvecchieditore.com
www.castelvecchieditore.com

PENSARE, CLASSIFICARE,
COSTRUIRE L'ALTERITÀ

Percorsi di critica postcoloniale

A cura di Giuseppe Ricotta e Giovanni Ruocco

C A S T E L V E C C H I

Indice

Una premessa <i>di Giuseppe Ricotta e Giovanni Ruocco</i>	5
--	---

PARTE PRIMA MODERNITÀ E COLONIALISMO

I fondamenti coloniali del pensiero occidentale: un'introduzione storica <i>di Giovanni Ruocco</i>	13
1. Il linguaggio della conquista: «¿éstos no son hombres?»	19
2. Il fondamento giuridico della conquista: <i>ius communicationis</i> e <i>ius commercii</i>	27
3. Terre vuote? Il diritto sulle <i>res nullius</i>	34
4. Tempo, progresso, storia	50
5. Lo spirito di commercio e l'espansione europea globale	58
6. Progresso, storia, civiltà	67
7. Conoscere l'altro: meraviglia e conquista	79
8. Lo sguardo dei filosofi	87
9. La naturalizzazione delle differenze: l'invenzione delle razze	99
Per approfondire	106
Teorie sociologiche della modernizzazione e costruzione dell'alterità. Una lettura decoloniale <i>di Giuseppe Ricotta</i>	108
1. Introduzione: sociologia, modernità e alterità coloniale	108

2. Mutamento sociale, modernità e progresso	112
3. Decolonizzare la sociologia: per una critica dell'ideologia del moderno	127
4. Un esempio di colonialità nella concettualizzazione delle scienze sociali: il senso civico	135
5. Brevi considerazioni finali per una sociologia decoloniale	140
Per approfondire	142

PARTE SECONDA

LA CRITICA POSTCOLONIALE:

ORIZZONTI STORIOGRAFICI DELLA DECOLONIZZAZIONE

Gli studi postcoloniali: un'introduzione <i>di Miguel Mellino</i>	147
1. <i>Orientalismo</i> o la costruzione occidentale dell'Oriente	150
2. <i>Orientalismo</i> e la questione palestinese	152
3. La violenza epistemica occidentale	155
4. La teoria del discorso coloniale	158
5. La resistenza dei colonizzati	162
6. Il "terzo spazio" dell'ibridazione: mimicry, dissenso, dissonanza	165
7. Can the Subaltern Speak?	167
8. La condizione postcoloniale	169
9. Dopo il postcoloniale	174
10. Il postcoloniale come piano di immanenza	179
11. Studi postcoloniali italiani	185
Per approfondire	188
 La decolonizzazione dell'economia politica <i>di Mauro Di Meglio</i>	 191
1. ECLA, Nazioni Unite e commercio internazionale	195
2. Le analisi della dipendenza	201
3. L'analisi dei sistemi-mondo	208
4. (In)conclusioni	215
Per approfondire	220

<i>World history e postcolonial studies: un incontro obbligato?</i> <i>di Marco Meriggi</i>	223
Per approfondire	244
 Gli studi critici sulla razza e l'eredità coloniale e razzista contemporanea	
<i>di Gaia Giuliani</i>	247
1. La teoria critica della razza	251
3. Modernità coloniale e razza	258
3. Bianchezza e privilegio	265
4. Italia e archivio coloniale della razza	269
Per approfondire	272
 Femminismi <i>black</i> , postcoloniali e intersezionalità	
<i>di Paola Persano</i>	275
1. Per cominciare...	275
2. Pensiero e pratiche di <i>black feminism</i> : istituzione schiavile e istituzione domestica	277
3. <i>Postcolonial feminism</i> e subalternità: la donna del Terzo mondo	283
4. Ritorno al <i>black feminism</i> : il presente e il futuro dell'intersezionalità	291
5. ... per concludere	294
Per approfondire	297
 Soggetti, storie, resistenze. Un attraversamento dei <i>Subaltern Studies</i> dalla storia coloniale all'India contemporanea	
<i>di Stefano Visentin</i>	300
1. Un breve preambolo	300
2. La crisi di un progetto nazionalista	302
3. Una storiografia critica al servizio di una critica politica	304
4. Il tempo della rivolta	310
5. Subalternità e accumulazione capitalistica nell'India postcoloniale	313
6. Conclusioni	320
Per approfondire	321

Said e gli studi orientali: preesistenze, eredità e critiche dell'Orientalismo	
<i>di Gianfranco Bria</i>	323
1. Said e <i>Orientalismo</i>	332
2. L'eredità di <i>Orientalismo</i>	339
3. La critica a <i>Orientalismo</i>	346
Per approfondire	351
 Ecologia politica, crisi ecologica e critica decoloniale: verso nuovi futuri possibili	
<i>di Maura Benegiamo e Chiara Braucher</i>	354
1. Introduzione	354
2. Ecologia politica, eco-femminismo e critica decoloniale	357
3. Dall'ecologia politica all'ecologia decoloniale: ripensare la natura della crisi climatica	364
4. Epistemologie e cosmovisioni alternative: il pensiero indigeno e la sua portata ecologica	370
5. Conclusioni: decolonizzare il presente verso nuovi futuri sostenibili	376
Per approfondire	379
 Riflessioni sulla ricerca sociale a partire dalla frontiera: decolonialità, campo e relazioni etnografiche	
<i>di Vincenza Pellegrino</i>	381
1. Ricerca sociale, decolonialità, autoriflessività	381
2. La ricerca sociale nella e sulla frontiera: riflessioni teoriche e metodologiche a partire da alcuni incontri per me fondamentali	385
3. Brevi conclusioni	402
Per approfondire	404
 Le autrici e gli autori	407
 Indice dei nomi	413

Gli studi postcoloniali: un'introduzione

di Miguel Mellino

Nelle analisi delle rappresentazioni culturali e politiche delle società contemporanee il termine postcoloniale si è configurato ormai come un concetto chiave. È sulla scia del successo di tale nozione che è andato legittimandosi sin dai primi anni Novanta del Novecento, prevalentemente nel mondo anglosassone, ma oramai certo non solo, un imponente campo di studi e ricerche, trasversale alle varie discipline umanistiche, gli “studi postcoloniali” o “critica postcoloniale”. Questo campo di studi si è costituito a partire dalla sovrapposizione di approcci, elementi e prospettive provenienti da discipline come la critica letteraria, l’antropologia, la filosofia, la psicoanalisi, la sociologia, la storia e le scienze politiche e proprio per questo si è proposto sia come una sfida epistemologica ai saperi e alle specializzazioni accademiche tradizionali, sia come un nuovo e più democratico approccio alla concettualizzazione dei rapporti storici e culturali tra l’Occidente e i suoi altri. Più nello specifico, oggi si può sostenere che uno degli obiettivi fondamentali degli studi postcoloniali è stato proseguire nel campo della cultura e del sapere, soprattutto nelle ex metropoli coloniali, il processo di decolonizzazione iniziato nei primi anni Quaranta del XX secolo.

In queste prime pagine proveremo a tracciare una sorta di genealogia degli studi postcoloniali. Cercheremo di mettere a fuoco gli autori, i testi, i dibattiti, gli eventi e i processi che hanno portato, tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, alla formazione di questo campo di studi.

Anche se gli studi culturali britannici costituiscono sicuramente una delle sue più importanti radici, in realtà la critica postcoloniale presenta una genealogia complessa, ovvero origini ibride, cosmopolite e transnazionali. Come prima cosa, si può sostenere che gli studi postcoloniali affondino le loro radici nel pensiero anticoloniale “classico”, nell’opera di autori come Aimé Césaire, Frantz Fanon, Amílcar Cabral e altri, e cioè nella critica all’imperialismo occidentale prodotta dai diversi movimenti di liberazione nazionale che hanno animato il processo di decolonizzazione finito con l’ottenimento dell’indipendenza politica formale negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo. Ma un ruolo altrettanto genealogico nella costituzione della critica postcoloniale come formazione discorsiva deve essere rinvenuto nei Black Studies e nella tradizione radicale nera e afrocaraibica (rappresentata da figure come Marcus Garvey, W.E.B Du Bois, C.L.R James, Malcolm X), così come nel fermento intellettuale diffuso dai movimenti antirazzisti in tutto il mondo e dall’irrompere sullo scenario internazionale delle questioni poste dai femminismi neri, intersezionali e non occidentali nei confronti dell’eurocentrismo tipico del femminismo bianco occidentale. Si pensi, su questo punto, all’opera di autrici femministe divenute un punto di riferimento fondamentale negli studi postcoloniali, come Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks e soprattutto Gayatri Spivak. Ci pare importante ricordare che Spivak è forse la figura centrale nello stesso processo di *creazione* e promozione del concetto di postcoloniale¹.

Come pratica teorica e politica, dunque, la critica postcoloniale, poiché si propone come un sapere *parziale* e *militante* organico soltanto ai progetti di emancipazione culturale, politica ed economica dei gruppi e soggetti non-bianchi globali oppressi, non comporta il riferimento a un unico sistema di pensiero, ispirato alla figura di un singolo fondatore, a una posizione politica o a una corrente teorica specifica: «Comprende, invece, un insieme di prospettive interrelate, giustapposte le une alle altre, a volte anche in modo contraddittorio»². Tutto somma-

1 G.C. Spivak, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, a cura di Sarah Harasym, Routledge, 1990.

2 R. Young (2003), *Introduzione al postcolonialismo*, a cura di M. Mellino, Meltemi, 2005, p. 14.

to può essere concepita come il prodotto di una miscela del tutto particolare di marxismo, post-strutturalismo, post-modernismo e femminismo: come un “archivio” dai confini instabili, attraversato da tensioni e posizionamenti politici, teorici ed epistemologici davvero eclettici, contestuali e in costante rielaborazione.

Non va dimenticato, inoltre, che gli studi postcoloniali hanno anche una forte filiazione letteraria. Non minore, infatti, è stato l'influsso apportato allo sviluppo delle tematiche e delle prospettive tipiche della critica postcoloniale dall'opera di numerosi scrittori e scrittrici nere, non bianche e non occidentali (come per esempio il nigeriano Chinua Achebe, il keniano Ngugi Wa Thiong'o, l'angloindiano Salman Rushdie, l'africano-americana Toni Morrison, il caraibico Derek Walcott, l'algerina Asia Djebar). Le suggestioni che trasmettono i loro romanzi, saggi e poesie sugli effetti della schiavitù, del colonialismo e della decolonizzazione, del nazionalismo postcoloniale e delle migrazioni sulle società, culture, identità e lingue dei soggetti colonizzati hanno rappresentato una costante fonte di ispirazione per tutti i critici postcoloniali³.

Infine, va anche ricordato che una notevole spinta alla formazione degli studi postcoloniali è stata data dal dibattito riguardante gli scritti di quegli autrici e autori a cui essa appare maggiormente legata sullo scenario teorico-politico internazionale: in primo luogo Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha (la cosiddetta *Holy Trinity* della critica postcoloniale), poi i membri del collettivo di storici indiani noti con il nome di Subaltern Studies, come Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty e Partha Chatterjee, il critico letterario Robert Young, ma soprattutto alcuni delle voci principali degli studi culturali britannici, come Stuart Hall, Paul Gilroy e Iain Chambers⁴. In questo contesto, una menzio-

3 E. Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literatures*, Oxford University Press, 2005; M. Mellino, *La Critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi (nuova ed. 2021), 2005; P.K. Nayar, *Postcolonial Literature: An Introduction*, Pearson India, 2015.

4 R. Young (1990), *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, 2007; R. Guha, G.C. Spivak (a cura di), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, 1988; I. Chambers, L. Curti, *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori, 1997; *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, 1995.

ne speciale meritano i lavori del critico letterario di origine palestinese Edward Said, il cui *Orientalismo* (1978) occupa una posizione chiave nella prima costituzione della critica postcoloniale.

1. *Orientalismo o la costruzione occidentale dell'Oriente*

In *Orientalismo*, Said si prefiggeva un obiettivo piuttosto chiaro: mettere a fuoco la totale dipendenza dei discorsi sull'Oriente prodotti dall'Occidente dai rapporti di dominio dell'Europa sulle società orientali, ovvero il legame intrinseco tra produzione della conoscenza ed esercizio del potere all'interno della cultura occidentale. Prendendo spunto dalle teorie di Michel Foucault sulla nascita dell'ordine culturale moderno, ciò che Said voleva mostrare è che il dominio dell'Occidente sull'Oriente ha sempre funzionato attraverso la produzione di certi "discorsi" sull'Altro-orientale. È così che, dopo un'analisi minuziosa di numerose immagini e rappresentazioni dell'Oriente disseminate nei più svariati testi e campi della cultura occidentale – dalla letteratura alle scienze umane, dalla filosofia ai racconti di viaggio, dalle opere d'arte ai documenti degli amministratori coloniali – Said concludeva che i discorsi occidentali sulle società orientali non possono essere considerati da nessun punto di vista come mere "descrizioni" neutre od obiettive. Nell'archivio coloniale occidentale, secondo Said, ciò che troviamo sono rappresentazioni e stereotipi sull'Oriente e sui popoli orientali finalizzati unicamente al dominio politico-materiale e culturale da parte dell'Occidente. Detto altrimenti, ciò che Said cercava di mettere in luce è che lungo la storia si sono sedimentate nei diversi campi della cultura occidentale rappresentazioni per lo più negative delle società orientali (raffigurate a seconda dei diversi contesti come dispotiche, violente, primitive, immobili, arretrate, promiscue, maschiliste, ecc.) rese possibili unicamente dalla configurazione di precisi rapporti di dominio e subordinazione, in particolare dal potere di muoversi e di narrare l'altro di cui hanno da sempre goduto gli occidentali. Questo singolare "sistema di rappresentazioni" occidentale ha avuto come risultato la formazione di ciò che egli chiama *Orientalismo*, ovvero di un corpus di conoscenze (e

di discorsi) sulle società orientali del tutto funzionali all'egemonia politica dell'Occidente sull'Oriente. Secondo Said, infatti, è impossibile interpretare o comprendere le diverse idee, culture e vicende storiche

se non si tiene conto delle forze storiche, o più precisamente delle configurazioni di potere, che a esse sono sottese. Credere che l'Oriente sia stato creato – o, come mi piace dire, “orientalizzato” – per il solo gusto di esercitare l'immaginazione sarebbe alquanto ingenuo, oppure tendenzioso. Il rapporto tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia [...]. L'Oriente è stato orientalizzato non solo perché lo si è trovato “orientale”, soprattutto nel senso che a tale aggettivo è stato attribuito dagli europei del secolo scorso, ma anche perché è stato possibile *renderlo* “orientale”⁵.

Risulta dunque piuttosto chiaro che per Said le immagini e rappresentazioni (i discorsi) correnti sull'Oriente non corrispondono affatto ad alcuna entità realmente esistente. Tali raffigurazioni si sono costituite invece come gli effetti di una “geografia immaginaria” senza alcun corrispettivo empirico, non esprimendo che una mera proiezione del desiderio occidentale di dominare, controllare e reprimere quello che è stato lungo la storia, secondo Said, il suo “altro” per eccellenza. In *Orientalismo*, in effetti, Said non intende dirci semplicemente che è stato l'Occidente (viaggiatori, artisti, letterati, filologi) ad aver prodotto l'Oriente, ma soprattutto rendere evidente che l'Oriente è stato costruito, sin dall'epoca *classica*, come “Altro” dall'Occidente; ovvero, come il depositario o referente di tutto ciò che l'Occidente non è. Nello schema che ci propone Said, infatti, è proprio attraverso la costruzione dell'Orientalismo e di tutti i suoi stereotipi negativi sull'Oriente che l'Occidente ha potuto definirsi come qualcosa di diverso e di superiore a tutte le altre culture del pianeta. Per dirla in breve: è stata una certa costruzione dello sguardo sull'Oriente, la percezione dell'Altro orientale in quanto primitivo, arcaico, sempli-

5 E. Said (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, 1995, p. 9.

ce e tradizionale, ciò che ha consentito all'Occidente di plasmare la propria immagine, nonché l'affermazione e la celebrazione di se stesso. Così si può concludere che l'obiettivo finale di *Orientalismo* non era tanto la critica di una qualche nozione falsa di Oriente presente nell'immaginario collettivo della cultura occidentale, quanto rendere problematica la stessa idea di Occidente minando alla base la legittimità dei suoi criteri di rappresentazione. Said muoveva dall'assunto che l'Oriente non è «un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente. Quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, "Oriente" e "Occidente" "sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo [...]. Perciò – aggiunge sempre Said – proprio come l'Occidente, l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'Occidente. Le due entità geografiche si sostengono e in una certa misura si rispecchiano vicendevolmente»⁶.

2. Orientalismo e la questione palestinese

Non è difficile mettere in correlazione la problematica di Said con la sua identità palestinese. D'altronde è una correlazione posta da Said stesso non solo in *Orientalismo* – nell'introduzione egli ci parla del suo lavoro come dell'effetto di una coscienza critica intesa «come prodotto del processo storico finora svolto che ha lasciato in se stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario»⁷ – ma anche nella sua autobiografia⁸ e soprattutto in un testo uscito subito dopo il suo lavoro più noto: *La questione palestinese* (1979)⁹. Questi tre testi, ma in generale tutti i suoi scritti, possono essere definiti come il tentativo di fare quell'inventario, ossia, per dirlo nei termini stessi della sua au-

6 Ivi, pp. 8. Si veda anche M. Mellino, *Post-Orientalismo. Said e gli Studi Postcoloniali*, Meltemi, 2009.

7 E. Said, *Orientalismo*, cit., p. 29.

8 Id., (1999), *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia*, Feltrinelli, 2000.

9 Id., (1979), *La questione palestinese*, Gamberetti Editore, 1995.

tobiografia, come un resoconto esistenziale della sua esperienza di arabo-palestinese vissuto in Occidente; come un soggetto “sempre fuori posto”. Ma è proprio in *La questione palestinese*, segnato oggi di una nuova e sinistra attualità, che Said si assume il compito di narrare nella sfera pubblica e accademica globale la storia della Palestina e della *Nakba* subita dai palestinesi, *indipendentemente* dalla loro *cancellazione* imposta dall'ordine del discorso sionista e occidentale sulla fondazione dello stato d'Israele nel 1948. Secondo Said, un simile ordine del discorso non riesce

però a nascondere completamente una realtà che non si può manipolare, che sfida qualsiasi teorizzazione, spiegazione, espressione di sentimenti o punti di vista. Mi riferisco al semplice ed incontestabile nocciolo dell'esperienza palestinese negli ultimi cento anni: da secoli in una terra chiamata Palestina vi è stata una larga maggioranza costituita da un popolo, in gran parte di pastori, identificabile socialmente, culturalmente, politicamente ed economicamente come tale, la cui lingua era l'arabo e la religione (per la maggior parte) quella islamica. Questo popolo – o questo “gruppo” di persone, se vogliamo negargli la moderna consapevolezza di sé come tale – si è sempre identificato con la terra che coltivava e su cui viveva (poveramente o no è irrilevante); un processo di identificazione ancor più accentuatosi da quando, con una decisione quasi esclusivamente europea, venne stabilito di ricolonizzare, ricostituire e rioccupare quella stessa terra per darla agli ebrei che sarebbero stati portati lì da altri luoghi. A tale proposito, come tutti possono constatare, non c'è mai stato un solo gesto dei palestinesi volto ad accettare questa moderna riconquista o il fatto che il sionismo li abbia per sempre cacciati dalla Palestina. Perciò la realtà palestinese in quanto tale ieri come oggi e probabilmente domani, si baserà sempre sulla resistenza a questa forma di colonialismo straniero. Altrettanto probabile è il fatto che anche in futuro continuerà a manifestarsi quella spinta, in senso opposto, che ha caratterizzato il sionismo e Israele fin dagli inizi: il rifiuto ad ammettere, e quindi la tendenza a negare, che gli arabi palestinesi esistano non solo in quanto piccolo, seccante pro-

blema, ma come un popolo indissolubilmente legato alla terra sulla quale ha sempre vissuto¹⁰.

Raramente citato nelle analisi sulla sua opera, *La questione palestinese* può essere considerato non solo come una sorta di seconda parte di *Orientalismo*, ma anche come uno dei primi esempi di *applicazione* della “metodologia critica postcoloniale” alla storia specifica di un territorio e di un popolo coloniale. Buona parte dei suoi sviluppi sul rapporto tra dominio imperiale, egemonia culturale occidentale e scienze sociali e politiche verranno poi ulteriormente ripresi e approfonditi nel successivo *Cultura e imperialismo* (1993). Da questo punto di vista, appare particolarmente illuminante, alla luce di un presente caratterizzato da un’accelerazione del piano *genocidiario* dello stato ebraico, il modo in cui Said connette il sionismo come movimento politico e culturale al colonialismo europeo ottocentesco e soprattutto al tradizionale Orientalismo coloniale occidentale. Si tratta di un aspetto ben visibile, sostiene Said nel suo testo, nelle narrazioni sulla Palestina e sui palestinesi prodotte e diffuse dall’élite sionista anche ben prima della fondazione dello stato di Israele. Said vede le narrazioni, e le politiche, sioniste sulla Palestina e sui palestinesi come un prodotto logico e diretto del razzismo anti-arabo e anti-islamico tipici della cultura occidentale moderna. E tuttavia si può sostenere che *La questione palestinese* possa vivere oggi di nuova luce grazie alla disseminazione globale negli ultimi anni di un altro campo di studi originato in buona parte dalla critica postcoloniale, benché avesse già un importante sviluppo all’interno della tradizione degli studi palestinesi sulla propria condizione¹¹: i Settler Colonial Studies¹². Riconsiderare la storia

10 Ivi, pp. 34-35.

11 F. Sayegh, *Zionist Colonialism in Palestine*, Research Center PLO, 1965; R. Barakat, *Writing/Righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty and Resisting the Ghost(s) of History*, in «Settler Colonial Studies», n. 8, 3, 2017, pp. 349-363; R. Khalidi, *The Hundred Years war on Palestine. A History of Settler Colonialism and Resistance 1917-2017*, Metropolitan Books, 2020.

12 P.G. Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*, Routledge, 1999; L. Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, Springer, 2010; L. Veracini, *Introducing Settler Colonial Studies*, in «Settler Colonial Studies», 2011, pp. 1-12;

e il progetto sionista attraverso il concetto di “colonialismo d’insediamento”, uno sguardo promosso in modo esplicito dal testo di Said, ha generato una nuova comprensione della violenza storico-strutturale costitutiva della “questione palestinese”, ovvero della negazione coloniale dei palestinesi come popolo originario, della conseguente espulsione di buona parte di questa popolazione dal proprio territorio, della sua inferiorizzazione culturale in quanto appartenente al mondo arabo, della sua graduale e progressiva sostituzione etnico-razziale con un altro gruppo, così come della condizione *diasporica* in cui sono state costrette a vivere milioni di persone vincolate, in diversi modi, alla Palestina. Said dunque è molto chiaro sul suo obiettivo in questo testo: raccontare l’esperienza sionista «dal punto di vista di un arabo-palestinese», e cioè la *Nakba* come «l’altra faccia del sionismo»¹³, come il doppio effetto di una vicenda storica che in Occidente, ancora oggi, proprio a causa di una certa *naturalizzazione* del legame tra la fondazione di Israele, il colonialismo europeo e l’Orientalismo, non si riesce a vedere come il risultato di un unico processo. La “questione palestinese” è il rovescio costitutivo del sionismo come progetto politico.

3. *La violenza epistemica occidentale*

Occorre chiarire che, anche se l’Orientalismo in quanto “corpo o sistema di conoscenze” è stato prodotto *in* e principalmente *per* l’Occidente, il suo potere è dipeso e dipende tuttora anche dalla sua capacità di imporre alle culture e ai soggetti orientali e/o non-occidentali la verità della loro condizione sociale e umana in un modo del tutto congeniale al dominio (coloniale e imperiale) occidentale. Come vedremo, questa capacità dell’Orientalismo (in quanto nucleo costitutivo dell’identità moderna occidentale) di iscriversi sui corpi stessi degli orientali, di divenire la “lente” attraverso cui colonizzati e non occidentali guardano non solo il mondo, ma anche se stessi, è stata ridefi-

E. Bartolomei, D. Carminati, A. Tradardi (a cura di), *Esclusi. La globalizzazione neoliberista del colonialismo d’insediamento*, DeriveApprodi, 2015.

¹³ E. Said, *La questione palestinese*, cit., p. 76.

nita da Gayatri Spivak, sulla traccia del Fanon di *Pelle nera. Maschere Bianche*, come “violenza epistemica” del discorso coloniale moderno¹⁴.

Queste considerazioni di Said sul nesso inscindibile all'interno della cultura occidentale tra rapporti di potere e rappresentazioni dell'altro non impiegheranno molto tempo ad avere effetti dirompenti su una buona parte tanto della critica letteraria quanto delle scienze sociali e umane più in generale negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Orientalismo*. In questo senso, basti pensare agli effetti davvero travolgenti dell'opera di Said negli insegnamenti di lingua e letteratura inglese, nei cosiddetti “Area Studies” di discipline come le Relazioni Internazionali, le Scienze Politiche o l'Antropologia o anche negli allora nascenti Media e Migration Studies o nelle diverse Sociologie della cultura e della comunicazione. Espressioni e concetti simboli di specializzazione in alcune delle discipline umanistiche tradizionali come “africanistica”, “orientalistica”, “americanistica” o “Studi sul Medio-riente” vennero sempre più messi in discussione¹⁵. Come spiega l'antropologo James Clifford, anche se *Orientalismo* stesso rappresentava il “sintomo” di un più generale atteggiamento di contestazione dell'Occidente e dei suoi criteri eurocentrici di rappresentazione dell'Altro – nel senso che promuoveva un tipo di critica già in qualche modo prefigurato da tutta una serie di studi interdisciplinari usciti precedentemente e che avevano preso di mira l'eredità coloniale del proprio bagaglio concettuale – si trattava

14 G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313. Vedi anche R. Morris (a cura di), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, 2010; F. Fanon (1952), *Pelle nera. Maschere bianche*, Marco Tropea, 1996.

15 V.Y. Mudimbe (1988), *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, 2007; G. Viswanathan, *Masks of Conquests. Literary Study and British Rule in India*, Columbia University Press, 1989; R. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, 1994; M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and Arts*, Manchester University Press, 1995; B.S. Turner (a cura di), *Orientalism: Early Sources*, Routledge, 1999; G. Bhabra, *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Palgrave, 2009; S. Seth, *Beyond Reason. Postcolonial Theory and the Social Sciences*, Oxford University Press, 2021.

di un testo davvero innovativo e certamente «spartiacque», ovvero «fondatore di discorsività»¹⁶.

La grande originalità del lavoro di Said stava nell'aver esteso il concetto di discorso di Foucault e la sua analisi della costituzione del sé e della ragione moderna al rapporto Occidente-Altro coloniale o, nelle parole dello stesso Clifford, nell'aver messo chiaramente in luce che in «un contesto imperialista le definizioni, rappresentazioni e testualizzazioni di popoli, luoghi e soggetti svolgono la medesima funzione costitutiva degli “altri” interni (per esempio quella delle classi criminali nell'Europa dell'Ottocento) e producono le medesime conseguenze: disciplina e segregazione, sia fisica che ideologica»¹⁷. Dopo *Orientalismo*, dunque, è diventato sempre più chiaro che l'Europa non avrebbe potuto rappresentare la propria storia come un percorso *universale* senza la violenza costitutiva dell'espansione coloniale e quindi che buona parte della griglia epistemologica delle discipline umanistiche tradizionali doveva la sua autorevolezza e legittimità all'esistenza storica di un vivace “laboratorio coloniale”.

È proprio in virtù di questi presupposti che *Orientalismo* contribuirà in modo decisivo a plasmare lo spazio politico-epistemologico della critica postcoloniale. In particolare, il suo ampliamento coloniale dell'approccio foucaultiano alla configurazione del sistema sapere/potere negli stati dell'Europa moderna ha consentito lo sviluppo di uno dei concetti più produttivi alla base degli studi postcoloniali come “campo di ricerca”: quello di “discorso coloniale”¹⁸. Come ci ricorda Robert Young, uno dei critici più attivi nella promozione della critica postcoloniale, ricorrendo alla nozione di discorso per sottolineare che le diverse forme di conoscenza sull'Oriente sono emerse da un linguaggio ben particolare, saturo di assunti, immagini e preconcetti culturali, Said consentiva di analizzare il colonialismo come

16 J. Clifford (1988), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, 1993.

17 Ivi, p. 304.

18 F. Barker, P. Hulme, M. Iversen (a cura di), *Colonial Discourse. Postcolonial Theory*, Manchester University Press, 1994.

«formazione ideologica»¹⁹: come un insieme di discorsi «disseminato in una serie di testi e documenti molto dissimili tra loro e storicamente prodotti all'interno di un complesso davvero eterogeneo di istituzioni, discipline, società e aree geografiche»²⁰.

4. *La teoria del discorso coloniale*

Sono sicuramente Homi Bhabha e Gayatri Spivak i critici postcoloniali ad aver maggiormente contribuito con le loro analisi alla diffusione del concetto di “discorso coloniale”. Nell'uso che ci propone Homi Bhabha, “discorso coloniale” sta a indicare quel complesso di segni, simboli, rappresentazioni e pratiche che hanno in qualche modo organizzato l'esistenza, l'esperienza e la riproduzione materiale e culturale nelle società coloniali: tanto nelle colonie, quanto nelle metropoli. Per Bhabha, è proprio attraverso la proliferazione di “discorsi coloniali” che si è consolidato nella storia il «dispositivo del potere coloniale»²¹. Ciò che suggerisce l'analisi di Bhabha, in linea con quanto argomentato da Said, è che i “discorsi coloniali” possono essere definiti come i veicoli fondamentali di un sistema di credenze e di conoscenze *presente* in tutte le sfere della cultura occidentale moderna (scienza, letteratura, arte, senso comune, economia, politica) e finalizzato sia alla produzione di determinate concezioni sul Sé e sull'Altro-non europeo, sia al rafforzamento delle strutture sociali, politiche ed economiche del dominio coloniale. Secondo Bhabha, «la funzione strategica principale dell'apparato discorsivo coloniale è quella di creare uno *spazio materiale* adatto al controllo delle popolazioni assoggettate»²². Così, l'obiettivo del discorso coloniale è mettere in circolazione lungo il tessuto sociale delle «immagini dei colonizzati descritti come tipi appartenenti a popolazioni imperfette, inferiori, o

19 R. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, 2001, p. 384.

20 Ivi, p. 385.

21 H. Bhabha (1994), *I luoghi della cultura*, Meltemi, 2001, p. 101.

22 Ivi, p. 103.

anche degenerate, unicamente in virtù delle loro origini razziali»²³. È proprio in questo modo, sostiene l'autore di *The Location of Culture* (1994), uno dei testi chiave nella conformazione discorsiva del campo degli studi postcoloniali, «che si prepara il terreno, non solo alla giustificazione della conquista, del dominio e dell'egemonia politica, ma soprattutto alla fondazione di sistemi particolari di amministrazione e istruzione»²⁴.

Come si può notare, Bhabha, a differenza di Said, mette qui l'accento sull'origine e sulle finalità *materiali* dei “discorsi coloniali”. In effetti, se per Said, i discorsi occidentali sull'Oriente «non possono corrispondere ad alcuna entità data, a qualcosa che semplicemente c'è»²⁵, nella prospettiva di Bhabha il “discorso coloniale” riacquista la sua dimensione foucaultiana di “pratica materiale o discorsiva”. Si tratta di una notazione molto importante, poiché ci fa capire che i “discorsi coloniali” non sono entità *disincarnate*, ovvero rappresentazioni o descrizioni meramente “testuali” o “letterarie” (come a volte sembra suggerire Said). La loro pregnanza e il loro potere sono dati soprattutto dalla capacità di produrre o di costituire tipi determinati di soggettività culturale. Per questo, come affermava lo stesso Foucault, l'emergere di un discorso è sempre sinonimo di violenza: nel senso che sta a indicare l'imposizione del proprio ordine linguistico e culturale nella realtà materiale di cui fa parte, ovvero una compressione del mondo e delle coscienze entro gli orizzonti dei propri enunciati. Il discorso coloniale deve essere visto, dunque, come il nucleo centrale di un grande dispositivo di governo razziale tanto “biopolitico”²⁶, quanto “necropolitico”²⁷: come strumento di una politica di potenziamento della vita e della società, da un lato, come politica di morte, esclusione e soggezione, dall'altro. Da questo punto di vista, si può concludere con Achille Mbembe, appare difficile separare la sovranità moder-

23 Ibidem.

24 Ivi, p., 104.

25 E. Said, *Orientalismo*, cit., p. 8.

26 D. Scott, *Colonial Governmentality*, in «Social Text», 1995, pp. 191-220; Id., *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Duke University Press, 2004.

27 A. Mbembe, *Necropolitica*, ombre corte, 2016.

na occidentale dal suo intreccio con il concetto di razza già a partire dal XVI Secolo²⁸.

Anche per Gayatri Spivak la funzione principale dei “discorsi coloniali” è quella di legittimare a livello politico sia l’espansione imperiale che l’esercizio del potere da parte dei governi coloniali. Come Said e Bhabha, Spivak dedica molti suoi saggi all’analisi del modo in cui diverse categorie di testi (letterari, scientifici, storici, legali, amministrativi, racconti di viaggio) venuti alla luce durante il periodo coloniale e imperiale hanno di fatto fornito una *struttura retorica* essenziale alla giustificazione ideologica e culturale dell’espansione e del dominio coloniale, sia nei territori coloniali che nella madrepatria. Il suo ragionamento di fondo è che la *scrittura* occidentale in generale, e alcuni tipi di testo in particolare, sono stati fondamentali nella produzione e disseminazione globale della missione civilizzatrice occidentale, ovvero, per riprendere una delle sue espressioni più famose, nel «farsi mondo di una visione particolare del Terzo mondo» («the worlding of what is now called “The Third World”»)²⁹. Per questo, secondo Spivak, è possibile trovare continui riferimenti ai territori coloniali come “spazi vuoti o vergini” o alle popolazioni indigene come “barbare”, “primitive”, “incivili”, “senza-scrittura”, “senza-storia”, “senza sovranità politica”, “sottosviluppate”, ecc. all’interno di un insieme davvero eterogeneo di testi: da *La tempesta* di Shakespeare agli archivi della East India Company, dai racconti di viaggio di David Livingstone alla filosofia di Kant e Hegel, dai documenti degli amministratori coloniali britannici in India a buona parte delle ricerche storiche ed etnografiche tradizionali sulle società non-europee. Ora, è proprio la presenza onnipervasiva di questi “discorsi coloniali” nell’archivio culturale occidentale a mostrare per Spivak, al di là delle connotazioni specifiche dei singoli testi, la capacità della *scrittura*, della *testualità* e della *conoscenza* moderna di partecipare atti-

28 *Necropolitica*, op.cit.

29 G.C. Spivak, *Three Women Texts and a Critique of Imperialism*, in «Critical Inquiry», n. 12, 1, Autumn 1985, pp. 235-261. Si tratta di una riflessione che Spivak riprenderà e amplierà ulteriormente in (1999), *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, 2004.

vamente all'espropriazione, allo sfruttamento e al controllo delle popolazioni coloniali³⁰.

Più nello specifico, ciò che Gayatri Spivak imputa al “discorso coloniale” è di procedere costantemente attraverso un processo di “alterizzazione dell'altro” colonizzato: di fornire delle “descrizioni culturali” degli Altri non-europei “funzionali” al loro controllo e sfruttamento, e capaci nello stesso tempo, in virtù della loro autorità coloniale, del proprio potere di “narrare” e “rappresentare”, di appropriarsi delle soggettività dei subalterni (di iscriversi nei loro corpi). Questo particolare potere del discorso coloniale ci consente di comprendere in tutta la sua dimensione il carattere “traumatico” dell'esperienza coloniale. In effetti, come nota anche Stuart Hall, non si trattava di “costruire” i subalterni colonizzati nel senso “orientalista” di Said, di posizionarli come gli “Altri” del discorso dominante o egemonico: il dominio doveva divenire necessariamente “assoggettamento”, inferiorizzazione e auto-negazione vissuta, un potente dispositivo di “coercizione interiore”³¹.

Come si può vedere anche Spivak, come Bhabha, tiene a sottolineare la dimensione immediatamente *materiale* del “discorso coloniale”. Per questo, l'autrice di *Can The Subaltern Speak?* (1988), un altro testo seminale nella storia degli studi postcoloniali, definisce quel «farsi mondo della visione europea del mondo» come un esercizio di «violenza epistemica». Attraverso questa espressione, infatti, Spivak intende mettere in luce non soltanto la capacità del “discorso coloniale” di imporre il proprio universo di senso alla realtà materiale dei colonizzati, di disarticolare in modo violento le forme di vita caratteristiche delle ex colonie e di immetterle all'interno di un processo di rappresentazione esclusivamente imperiale ed europeo, ma anche la natura *politica* e *discorsiva* di molti dei concetti mobilitati dai saperi occidentali nello studio e nella comprensione dell'Altro. In questa visione, dunque, il concetto di “violenza epistemica” serve a rimarcare due dei presupposti “fondativi” del-

30 Ibidem.

31 S. Hall, *The After-Life of Frantz Fanon. Why Fanon? Why Now? Why Black Skin? White Masks?*, a cura di A. Read, in *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, ICA Bay Press, 1996, pp. 12-37.

la critica postcoloniale. Il primo è che non si può facilmente dissociare la volontà di conoscere una certa società o un certo territorio dalla volontà di dominarlo, di possederlo, di negargli in qualche modo la sua *autonomia*. In un mondo caratterizzato da rapporti coloniali, poter conoscere, indagare, studiare, classificare un altro gruppo umano – declassarlo a oggetto, a oggetto passivo e silenzioso – significava acquistare su di esso piena *autorità*. Ed era proprio attraverso il dispiegamento discorsivo di questa sua autorità *epistemica* che la conoscenza finiva per legittimare e giustificare il dominio imperiale, il diritto degli europei a governare soggetti coloniali ritenuti del tutto incapaci di conoscere se stessi. Il secondo dei presupposti è che non si può considerare l'istituzione nell'età moderna dell'Europa come “soggetto sovrano” della storia a prescindere da questo incontro-scontro con l'Altro coloniale, indipendentemente dalla violenza costitutiva di questo contraddittorio processo di “alterizzazione dell'Altro”, poiché, come ci dice Spivak, così come il colonizzato veniva costruito in funzione dell'immagine che il colonizzatore aveva di sé, ovvero come un Altro del tutto rassicurante, allo stesso modo l'Europa si è consolidata come soggetto sovrano attraverso la definizione delle proprie colonie come “Altri”. Si tratta di un argomento centrale per la tematica dei *Subaltern Studies* indiani, che verrà ulteriormente messo a fuoco qualche anno dopo da Dipesh Chakrabarty nel suo notissimo *Provincializing Europe* (2000)³². E tuttavia, ciò che qui occorre ricordare è che l'alterizzazione delle colonie e dei soggetti coloniali, attraverso il discorso e il sapere coloniale, deve essere considerata come una tecnologia di governo *interna* anche alla produzione biopolitica e *razziale* delle popolazioni metropolitane europee. Nella prospettiva postcoloniale, la storia sociale, economica e culturale delle metropoli europee appare inseparabile dal governo delle colonie.

5. La resistenza dei colonizzati

Tuttavia, questa politica e la strategia egemonica del “discorso coloniale” non devono indurre a pensare l'esperienza del colonialismo

32 D. Chakrabarty (2000), *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, 2004.

come un fenomeno a senso unico, vale a dire come un sistema di dominazione pienamente riuscito, privo di contraddizioni e tensioni interne e soprattutto controllato e orchestrato da un'unica voce e visione del mondo: quella dei colonizzatori. Sia Bhabha che Spivak, infatti, hanno rimproverato a Said di averci consegnato una visione eccessivamente astorica del “discorso orientalista o coloniale”, una concezione che lo vede come il perno di un sistema di dominio e di rappresentazioni (l'Orientalismo) del tutto chiuso, omogeneo, stabile e coerente, ovvero capace di riprodursi dovunque e in qualunque momento storico sempre allo stesso modo. Da questo punto di vista, non è difficile capire i motivi alla base di questo limite del “discorso coloniale” nella versione di Said. In primo luogo, come abbiamo visto, si può affermare che Said abbia finito per confondere l'idea foucaultiana di “discorso” con quella di “rappresentazione” predominante nella tradizione letteraria a cui appartiene. Ma è importante anche rimarcare che in *Orientalismo* egli si è concentrato quasi esclusivamente sull'imposizione del potere coloniale anziché sulle resistenze ad esso. Di fatto, *Orientalismo* concede pochissimo spazio a tutte quelle contro-narrazioni subalterne e ai movimenti anticoloniali di liberazione o contestazione che hanno interrotto e modificato il dispiegamento storico della narrazione coloniale.

Dal canto suo, Bhabha ci chiede di considerare il “discorso coloniale” come l'espressione fondamentale di un rapporto tra colonizzatori e colonizzati piuttosto conflittuale e quindi profondamente instabile. Così, egli ci propone “un'anatomia del discorso coloniale” decisamente diversa da quella emersa da *Orientalismo*. Bhabha si concentra su quelle che a suo giudizio sono le tre caratteristiche fondamentali del “discorso coloniale”: l'ambivalenza, l'eterogeneità e quella che possiamo chiamare la sua perenne inefficienza. Per prima cosa, aggiungendo allo schema di Said una lettura prettamente psicoanalitica, Bhabha tiene a precisare ciò che chiama l'ambivalenza del discorso coloniale. Il discorso coloniale è ambivalente perché non è determinato unicamente da una volontà di dominio di tipo meramente imperialista, ma anche da complesse dinamiche psicologiche inconsce che intercorrono nel rapporto tra colonizzatori e colonizzati, tra l'Occidente e i suoi altri. Per Bhabha, alla base del discorso coloniale c'è anche il «desiderio occidentale dell'altro», ovvero un desiderio di *conoscere* e di *pos-*

sedere ciò che è *culturalmente differente o diverso*, e che proprio per questo viene percepito come una *minaccia* alla sicurezza e alla solidità della propria identità. Il “discorso coloniale”, dunque, è caratterizzato dall’ambivalenza, perché vede l’Altro al contempo come oggetto di *desiderio* e di *derisione*, di *attrazione* e di *repressione*, di *immedesimazione* e di *negazione*. Così, la sua motivazione principale, oltreché dominare e asservire materialmente l’altro, è quella di placare le ansie, le angosce e le paranoie suscitate da un’identità che non può emergere e consolidarsi se non in virtù di determinate rappresentazioni dell’Altro. In sintesi, per Bhabha la proliferazione dei “discorsi coloniali”, di *stereotipi* razziali e coloniali riguardanti il Sé e l’Altro e i loro rispettivi rapporti, è mossa soprattutto dalla necessità di suturare continuamente la ferita del trauma di un’identità *infondata*.

Attraverso questa rappresentazione del “discorso coloniale”, Bhabha comincia a spostare il baricentro del potere coloniale dal colonizzatore al colonizzato. Il primo effetto della sua enfasi sull’ambivalenza è quello di indurci a pensare che il perno del “discorso coloniale” non sia tanto il colonizzatore, quanto il colonizzato, ovvero un soggetto che, a partire dalla sua imperscrutabile *differenza*, si sottrae continuamente allo sguardo, e cioè al controllo, del “padrone”. All’interno di quest’ottica, dunque, è il colonizzatore a inseguire il colonizzato e non viceversa. Ed è proprio questo aspetto della “dialettica coloniale” di dominio e di resistenza a portarci direttamente alla seconda caratteristica del “discorso coloniale”; l’eterogeneità. Secondo Bhabha, se si accetta il suo presupposto secondo cui il punto di partenza dei “discorsi coloniali” non è il colonizzatore bensì l’imperscrutabile *differenza* rappresentata dall’esistenza stessa degli Altri non-occidentali – cioè le loro specificità culturali, le loro diversità storico-geografiche, il loro continuo sottrarsi allo sguardo del «padrone coloniale» – è chiaro che il colonialismo ci apparirà sempre di più come un fenomeno caratterizzato da una «pluralità di discorsi eterogenei» anziché come una «totalità o narrazione omogenea» e sempre uguale a se stessa. Da questo punto di vista, come ci ricorda Robert Young, parlare di «discorso coloniale» in termini generali «finisce per sopprimere la storicità e la materialità del dominio coloniale», e cioè non solo «le differenze culturali e storico-geografiche che caratterizzano il mondo e che

ne costituiscono inevitabilmente la materia prima», ma anche la traccia o resistenza anticoloniale dei subalterni nella storia³³.

6. Il “terzo spazio” dell’ibridazione: *mimicry*, dissenso, dissonanza

È così che arriviamo direttamente alla terza caratteristica del discorso coloniale: la sua perenne inefficienza o, per dirla, con Robert Young, la sua impossibile “chiusura”. Come si può intuire, l’idea di una perenne inefficienza del “discorso coloniale” è in rapporto diretto con il tentativo di Bhabha di recuperare l’*agency* del subalterno coloniale alla prospettiva di analisi storica approntata da Said in *Orientalismo*. In effetti, secondo Bhabha ambivalenza ed eterogeneità derivano anche dall’impossibilità del discorso coloniale di replicare se stesso, ovvero di *riprodursi* o *isciversi* automaticamente nella coscienza dei colonizzati. In una delle sue analisi più famose, egli ci ricorda che l’ambivalenza del discorso coloniale può essere colta guardando da vicino il processo di *mimicry* che caratterizza la ricezione delle pratiche e degli istituti culturali occidentali nei contesti coloniali. Attraverso il concetto di *mimicry*, Bhabha designa quella situazione in cui i nativi, sollecitati dai discorsi coloniali a imitare i comportamenti e le credenze dei colonizzatori danno luogo a fenomeni culturali di sincretismo o di ibridazione che rappresentano in qualche modo una *parodia* o, nelle sue parole, una “brutta copia” dell’originale. Per illustrare più concretamente le dinamiche della *mimicry*, egli si sofferma su due fenomeni in particolari: sulle distorsioni subite dalla parola cristiana durante il processo di diffusione della Bibbia nell’India coloniale e sulla trasformazione di una parte dell’élite coloniale indiana in una classe composta da ciò che possiamo chiamare *brown-Englishmen*. Tali fenomeni, i cui esempi abbondano nella storia dell’antropologia – si pensi ad esempio ai classici “cargo cults”³⁴ – rive-

33 Per una panoramica esauriente di questa critica di R. Young a Said, si veda il suo *Mitologie Bianche*, cit., in particolare il Capitolo VII, *Disorientare l’Orientalismo*.

34 Il concetto di “cargo cults” serviva a rappresentare diversi movimenti spirituali e politici millenaristici, sorti tra gli indigeni melanesiani in seguito alla colonizzazione occidentale della regione alla fine del XIX secolo. Antropologi e funzionari

lano per Bhabha il limite o ciò che abbiamo chiamato la perenne inefficienza del “discorso coloniale”, la cui ambivalenza, dislocazione e/o distorsione, peraltro, contengono in sé i germi della propria distruzione. In effetti, l'uomo che imita (*the mimic man*, per riprendere il titolo del romanzo di V.S. Naipaul) non è affatto un soggetto rassicurante per i colonizzatori, i quali vedono nella sua immagine e nei suoi comportamenti soltanto una “dislocazione mostruosa” e minacciosa del proprio sé. Nello schema di Bhabha, l'imitazione, il processo di inevitabile trasformazione subito da ciò che è “familiare” quando viene disseminato in luoghi lontani, turba in modo radicale l'identità del colonizzatore, proprio perché è l'emblema stesso della sua totale mancanza di controllo del processo di colonizzazione.

Per Bhabha, dunque, mettere in luce la “mimicry coloniale” significa identificare il sito in cui emergono con chiarezza le dinamiche di riappropriazione, di resistenza e di *agency* dei nativi nei confronti dell'autorità e del potere coloniale. In effetti, dal suo punto di vista, questi processi di “ibridazione culturale” danno luogo spesso a qualcosa di *nuovo* e di *differente*, a uno spazio di negoziazione e di (auto)rappresentazione dal significato potenzialmente destabilizzante che egli ha chiamato “terzo spazio”, alludendo al fatto che esso sta a indicare qualcosa di diverso sia dal discorso dei colonizzatori, che da quello tradizionalmente nativo. Non è difficile intuire che per Bhabha questo “terzo spazio” dell'ibridazione – della *mimicry*, del *dissenso* e della *dissonanza* nativa – è lo spazio postcoloniale per eccellenza: nel senso che ci consente di recuperare la *traccia* del subalterno nella storia, ovvero di mettere a fuoco il luogo di una resistenza antagonista capace di sovrapporre lo sguardo dell'Altro-coloniale all'occhio del potere, e quindi di trasformare l'osservatore (l'occidentale) in osservato.

coloniali hanno coniato tale concetto, nella seconda metà degli anni Quaranta del XX secolo, per descrivere delle pratiche rituali indigene tradizionali rielaborate attorno alla figura della nave cargo utilizzata da americani e inglesi per rifornire di merci l'intera regione melanesiana durante i primi del '900. Nella specie, l'evento dell'arrivo di navi cargo piene di merci da sbarcare venne rielaborato dalle popolazioni indigene entro complessi rituali tradizionali incentrati attorno a figure ancestrali locali. Vedi, per esempio, P. Worsley (1957), *La tromba suonerà*, Einaudi, 1961.

7. *Can the Subaltern Speak?*

Più complessa la posizione di Spivak sull'argomento. Diversamente da Bhabha, Spivak cerca di gettare le basi di una critica postcoloniale, di una contro-storia anticoloniale, non tanto inseguendo una qualche traccia positiva del subalterno nei diversi archivi coloniali, bensì dichiarando sin dall'inizio proprio l'impossibilità di portare a compimento una strategia di questo genere. Dal suo punto di vista, gli archivi storici e culturali occidentali non possono affatto contenere alcuna traccia della voce *autentica* (della resistenza, della parola, dell'*agency*) del vero subalterno-coloniale: dato che ciò che abbiamo al loro interno sono soltanto delle *rappresentazioni* di tale alterità. Occorre partire da questo presupposto per comprendere una delle sue affermazioni più note: «il subalterno non può parlare»³⁵. In effetti, nel suo *Can the Subaltern Speak?* (1988) Spivak ci propone una lettura femminista della storia coloniale in cui la reale figura della subalternità – un concetto preso in modo piuttosto originale dalle teorie di Gramsci – è costituita dalla “donna del terzo mondo”. Prendendo spunto dalle vicissitudini coloniali tra le autorità britanniche e i nativi indiani sul rito della *sati*, Spivak suggerisce di pensare “the third-world woman” (la contadina del terzo mondo) alla stregua di un significante, di un effetto discorsivo *vuoto e fluttuante*, nel senso che lungo la storia tutti (patriarcato locale, imperialismo, femminismo occidentale), tranne sé stessa, hanno parlato per lei. Attraverso tali espressioni, ciò che Spivak tenta di dirci è che la donna non-occidentale, subalterno tra i subalterni, è stata scritta e riscritta tanto dalle società patriarcali locali, quanto dall'imperialismo europeo, senza aver mai raggiunto lo status di una piena soggettività autonoma.

Dobbiamo precisare però che le sue conclusioni si fondano sull'analisi storica di un caso particolare: quello della Rani (regina) di Sirmur (regione della parte meridionale dell'Himalaya). Si tratta della vicenda della moglie di un Rajah locale, deposto dai britannici nei primi anni del XIX secolo a causa dei suoi apparenti costumi “barbari e dissoluti”, che decide di disubbidire alle disposizioni delle autorità imperiali comunicando loro la sua volontà di farsi bruciare viva sulla pira del

35 G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, cit., p. 307.

marito. Scandalizzati dalle intenzioni della regina di volersi sottomettere a un costume così “primitivo” e “selvaggio”, i funzionari tentano di dissuaderla dal suicidio. Il desiderio della Rani di diventare una sati – la pratica venne dichiarata illegale dall’Impero britannico nel 1829 con il beneplacito della borghesia indiana illuminata – non si è mai avverato, ma agli occhi di Spivak il suo caso appare sintomatico sia della condizione o dell’*agency* dei subalterni, sia della loro “assenza” all’interno dei registri storici o degli archivi ufficiali. Le tracce puramente fugaci e del tutto frammentarie lasciate dalla Rani nei documenti coloniali (non si sa nemmeno il suo nome) ci ricordano in modo eloquente che la soggettività dei veri subalterni non ha trovato posto (e certamente non ne può trovare) all’interno degli apparati discorsivi dominanti, che non fanno che riprodurre una visione del mondo del tutto estranea alle forme della loro “coscienza”. Così, Spivak ci chiede di pensare alla stregua di questa sati mancata – contesa tra il patriarcato locale, l’imperialismo e il femminismo occidentale – tutte «le più povere donne del Sud»: chiunque nella storia ha potuto parlare (e può tuttora) parlare per loro tranne loro stesse. È questo il motivo per cui la soggettività di queste donne non potrà mai venire fuori dai documenti storici. In sintesi, per Spivak, non è che i subalterni non abbiano parlato o non abbiano espresso forme di *resistenza* al dominio coloniale o al patriarcato locale, bensì i regimi discorsivi dominanti, per via di apparati concettuali unilateralmente selettivi, non sono riusciti ad *ascoltare* o *registrare* la loro “voce”.

Il silenzio delle donne subalterne nei documenti coloniali o nelle “storie ufficiali”, dunque, è la conseguenza logica di ciò che Spivak chiama un «fallimento cognitivo irriducibile»³⁶, di un vuoto originato dallo scontro o dall’incomunicabilità, per così dire, tra due universi di senso piuttosto diversi: quello dominante e quello subalterno. Se facciamo nostra questa ipotesi, sostiene Spivak, il primo compito di cui un intellettuale postcoloniale dovrà farsi carico è quello di mettere in crisi (di decostruire) i sistemi di rappresentazione e di classificazione che hanno reso le donne più emarginate del Sud (così come tutti gli al-

36 G.C. Spivak, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in R. Guha, G.C. Spivak (1988), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, 2002, p. 106.

tri soggetti e classi subalterne) “(s)oggetti muti”, vale a dire che hanno impedito l’articolazione o l’emergere della loro voce più autentica all’interno dei saperi occidentali moderni. Solo dopo una simile “frattura epistemologica” saremo in grado di leggere le vere forme di resistenza dei ceti subalterni, che per Spivak sembrano manifestarsi più che altro attraverso pratiche e atteggiamenti “negativi”, ovvero mediante il “rifiuto” esplicito e/o impliciti degli status e dei ruoli riservati loro dalla visione egemonica del mondo e dalle rispettive élites dominanti. Resistenze, dunque, che si esprimono necessariamente più attraverso le vie dell’*exit* – della sottrazione, della defezione, dell’evasione e dell’insurrezione spontanea – che non attraverso quelle della *voice* o “presa di parola” chiaramente esplicita o discorsiva. È così che la soggettività subalterna appare a Spivak come qualcosa di irriducibilmente storico, fluttuante, instabile, assente, dislocato, incoerente e molteplice. E quindi come qualcosa di profondamente “intraducibile” e “irrecuperabile”.

8. *La condizione postcoloniale*

Dopo i lavori di Said, Bhabha e Spivak, al di là delle loro diverse prospettive, emerge con chiarezza uno dei principali obiettivi attorno cui si è andato definendo lo spazio discorsivo degli studi postcoloniali: sottoporre a una costante riflessività o atteggiamento critico le premesse, le categorie e i concetti che orientano non solo le nostre procedure interpretative, ma anche la scelta stessa dei nostri campi di ricerca. Detto in termini “postcoloniali”, si potrebbe sintetizzare, l’obiettivo fondamentale della critica postcoloniale è stato quello di promuovere la *decolonizzazione* dei saperi, delle culture e delle ontologie singole e collettive, ma anche delle formazioni sociali ed economiche capitalistiche contemporanee, più in generale dei rapporti di potere tra gruppi, soggetti e società. Tuttavia, dobbiamo dire che la critica postcoloniale deve buona parte della sua originalità e notorietà alle suggestioni derivanti dallo stesso termine “postcoloniale” nella concettualizzazione della condizione socioculturale contemporanea. Ma cosa sta a significare nello specifico questo aggettivo? Cerchiamo di delineare i significati del concetto in virtù di quanto abbiamo detto finora.

Come abbiamo visto, la critica postcoloniale si è sviluppata sulla base di un presupposto epistemologico piuttosto semplice: l'esperienza coloniale moderna è uno degli episodi chiave della storia dell'umanità, nel senso che rappresenta un fenomeno costitutivo di quella modernità capitalistica occidentale da cui è sorto il nostro presente. In questa nuova narrazione postcoloniale della storia, come ci hanno mostrato i lavori di Said, Bhabha e Spivak, per colonialismo dobbiamo intendere qualcosa di più del semplice governo diretto su certe zone del mondo da parte delle potenze imperiali: con le parole di Stuart Hall, possiamo dire che si tratta invece «dell'intero processo di espansione, esplorazione, conquista, colonizzazione ed egemonizzazione imperiale che costituì la “faccia esterna” costitutiva della modernità capitalista prima europea e poi occidentale dopo il 1492»³⁷.

Alla base degli studi postcoloniali vi è, dunque, la concezione secondo cui il colonialismo non è mai stato il prodotto di un insieme di “casi fortuiti” né il «risultato statistico di imprese individuali», bensì, per riprendere qui una nota definizione di Jean-Paul Sartre, un vero e proprio “sistema” (economico, politico e culturale) globale di sfruttamento dei popoli non-europei³⁸. Un “sistema” che ha segnato in modo indelebile tanto la storia (e la coscienza) dei colonizzati quanto quella dei colonizzatori. Si tratta di un presupposto sistemico, culturale e anche ontologico, messo ulteriormente a fuoco da Edward Said nel suo *Cultura e imperialismo* (1993)³⁹. Il colonialismo, dunque, nonostante esistano oggi pochissime colonie vere e proprie, è ancora tra di noi? Sì e no, e questa ambivalenza è centrale per comprendere il progetto complessivo di *decolonizzazione* dei saperi e delle culture della critica postcoloniale.

Da una parte, gli studi postcoloniali sottolineano quella che può essere chiamata, riprendendo una nota espressione dello storico Fernand Braudel, la *longue durée* “materiale” del vecchio sistema colo-

37 S. Hall, *Quando è stato “il post-coloniale”? Pensando al limite*, in I. Chambers, L. Curti, *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, cit., p. 306.

38 J.-P. Sartre, *Il colonialismo è un sistema*, a cura di M. Mellino, Marinotti Edizioni, 2024.

39 E. Said (1993), *Cultura e imperialismo*, cit.

niale, ovvero il suo ruolo di primaria importanza nella (con)formazione dell'attuale sistema capitalistico mondiale, dei suoi principali squilibri e conflitti. Dall'ottica degli studi postcoloniali, la struttura di rapporti internazionali maturata durante l'espansione coloniale moderna ha gettato le basi dell'economia capitalistica, generando quindi il diverso e iniquo posizionamento dei vari paesi, gruppi *etnico-razziali* o culture nelle gerarchie politiche del presente, vale a dire il "suprematismo bianco razziale" costitutivo del modo di accumulazione capitalistico contemporaneo. Da questa prospettiva, anche le contraddizioni e i conflitti che stanno segnando oggi la fine dell'egemonia occidentale sul resto del pianeta affondano le radici proprio in quel periodo storico.

Dall'altra parte, però, gli studi postcoloniali producono il proprio "spazio discorsivo" svelando anche la *longue durée* "cognitiva" del mondo coloniale, ovvero la "persistenza di un immaginario coloniale", di un "inconscio coloniale"⁴⁰ nella cultura occidentale contemporanea. Un fenomeno da ricondurre direttamente alla pervasività dell'apparato ideologico del colonialismo, del suprematismo bianco e coloniale, nella formazione e nello sviluppo dei sistemi di (auto)rappresentazione – politici, culturali, scientifici, mediatici, ecc. – della coscienza occidentale moderna.

Sintetizzando, si può sostenere che l'originalità, così come la forza politica ed epistemologica, dell'aggettivo "postcoloniale" derivi proprio dal significato volutamente *ambivalente* del prefisso "post". Come appare ovvio, il prefisso "post" vuol significare prima di tutto una "presa di distanza" o un "distacco" dal colonialismo. Tuttavia, date le dinamiche particolari del processo storico di decolonizzazione formale, tale "distacco critico" non può mai tradursi nella celebrazione di una condizione storica pienamente raggiunta, non allude quindi alla fine di un processo storico o a una nuova presunta fase libera da rapporti coloniali, o contraddistinta da una maggiore giustizia, eguaglianza e libertà. Per questo, possiamo considerare il termine postcoloniale come

40 E. Ezra, *The Colonial Unconscious. Race and Culture in Interwar France*, Cornell University Press, 2000; R. Khanna, *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*, Duke University Press, 2003.

un'espressione adatta a descrivere le tensioni e i conflitti di una "lunga transizione" in corso: di una fase contraddittoria caratterizzata da un passato che non passa e da un futuro che non arriva. Si pensi, per esempio, all'attuale fase di transizione del sistema capitalistico globale, in cui l'emergere definitivo del *multipolarismo* e della centralità economica della Cina e dell'Oriente come effettivo orizzonte o baricentro sistemico, pur nella mancanza di nuove istituzioni internazionali per un suo supporto a livello giuridico e geopolitico, sta segnando la fine dell'egemonia occidentale iniziata nel 1492. Così, definire il mondo contemporaneo come postcoloniale non significa affatto collocarlo in un periodo storico *cronologicamente* successivo a quello del colonialismo. L'aggettivo postcoloniale opera qui più un taglio di tipo epistemologico che non *storico-cronologico*: non sta a indicare una frattura "netta" nei confronti del passato, ma proprio il contrario, ovvero l'impossibilità di leggere il presente al di fuori di esso. Il "post" di postcoloniale sta a ricordarci che la "cultura coloniale" non si è dissolta con la fine del vecchio sistema coloniale. Ci chiede di pensare il colonialismo, la questione coloniale-razziale, come un fenomeno storico i cui effetti, tanto per i colonizzati quanto per i colonizzatori, non sono stati ancora superati o del tutto cancellati. Da una prospettiva postcoloniale diviene perciò impossibile comprendere buona parte della conflittualità del presente prescindendo dai riferimenti all'eredità coloniale: il colonialismo costituisce il punto di partenza necessario di ogni analisi politica, economica e culturale del mondo moderno e contemporaneo. In questo senso, scrittori come Salman Rushdie, Jamaica Kincaid, Hanif Kureishi, Ngugi Wa Thiong'O o Gloria Anzaldúa, per esempio, possono essere considerati come "postcoloniali", non tanto perché scrivono dopo il colonialismo o fanno riferimento a un'epoca postcoloniale, ma perché nei loro romanzi e poesie il colonialismo – le sue "zone di contatto" o *borderlands*, il cosiddetto "terzo spazio" dell'ibridazione a cui ha dato luogo – si presenta come l'unico *passato* possibile, il punto di partenza obbligato di ogni storia postcoloniale in qualunque parte del globo⁴¹.

41 M.L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, 1992.

È così, dunque, che postcoloniale fa riferimento a una sorta di fase *intermedia* o di *passaggio*: mentre *afferma* la persistenza di una condizione coloniale nel presente, di forme o dispositivi “neocoloniali” di dominio, diviene al tempo stesso il simbolo dell’impossibilità della stabilizzazione di un simile stato di cose, emerge quindi come uno dei principali *sintomi* di un suo potenziale superamento.

Sarebbe sbagliato, però, interpretare questa “condizione (post)coloniale” contemporanea come una semplice prosecuzione e quindi come una mera ripetizione del *sistema coloniale* del passato. Come sostengono Pascal Blanchard, Nicolas Bancel e Sandrine Lemaire⁴², con riferimento soprattutto all’attuale situazione francese, questa “frattura coloniale” si dispiega attraverso rapporti sia di continuità, che di discontinuità con il passato: come a dire che si decompone e si ricompone costantemente, ma molto spesso lungo assi spaziali inediti e attraverso forme, pratiche, discorsi o logiche relativamente nuove. Lungi dal costituirsi sotto una qualche “logica” sistemica, questa frattura presenta un’unica coerenza: l’origine storica comune dei processi che ingenera nell’attualità. Esprime, dunque, un immaginario di origine coloniale che si perpetua, si trasforma, si riproduce e si riarticola quotidianamente in campi molto diversi tra loro e non necessariamente interconnessi: nelle relazioni (politiche, economiche, giuridiche e culturali) internazionali, nelle politiche migratorie della UE, nelle rappresentazioni mediatiche dell’altro, nelle dinamiche di molti dei conflitti etnico-razziali e religiosi in corso in diverse zone del mondo, nella messa in atto di tecnologie di potere, di *controllo* e di *assoggettamento* tipicamente coloniali negli spazi metropolitani occidentali, nella retorica della “sostituzione etnico-razziale” agitata dalle ultradestre globali come spauracchio di un’eventuale fine della civiltà bianca occidentale, nella costante razzializzazione delle questioni sociali e securitarie, nelle strategie “neo-civilizzatrici” che caratterizzano buona parte delle invettive contro l’interculturalismo nelle società europee, nel razzismo storico-strutturale del modo di produzione capitalistico, così come in un certo tipo di femminismo bianco *mainstream*, del tutto eurocentrico e

42 P. Blanchard, N. Bancel, S. Lemaire (a cura di), *La Fracture Coloniale. La société française au prisme de l’héritage colonial*, La Découverte, 2005.

paradossalmente maternale o paternalistico, ecc. Appare dunque evidente che la critica postcoloniale può dispiegare le proprie analisi su un insieme davvero eterogeneo di campi e tematiche: e, come abbiamo cercato di mostrare, è proprio da questa estrema ecletticità che è dipesa buona parte della sua originalità.

9. *Dopo il postcoloniale*

Dagli anni Duemila a questa parte gli studi postcoloniali sono andati ritagliandosi uno spazio sempre più importante nei dibattiti accademici, culturali e politici internazionali. Dietro la legittimazione globale di *postcoloniale* come concetto teorico-epistemologico non vi è più un campo di studi ancora emergente, bensì una prospettiva analitica ormai assai diffusa e consolidata. E tuttavia, va detto che questo processo di legittimazione della critica postcoloniale non è avvenuto dovunque allo stesso modo, e non è stato esente da alcuni nodi problematici.

Nei nostri particolari contesti, i primi raggi rifranti dalla diffusione globale degli studi postcoloniali hanno filtrato dalle discipline, e dagli autori, vincolati in qualche modo ai dipartimenti di Lingue e Letteratura, soprattutto del mondo anglofono⁴³. Si tratta di un fatto che non può sorprendere più di tanto, data la loro origine in qualche modo letteraria. Il dato più importante rispetto allo scenario nazionale sta nel fatto che l'architettura delle scienze sociali e umanistiche tradizionali è rimasta per lo più non solo ben solida e protetta dentro la soglia della propria (auto)immunizzazione ideologico-politica, ma i suoi principali ingegneri si sono impegnati anche a rafforzare ulteriormente la sua struttura, laddove malauguratamente venivano a contatto con questo singolare campo di studio.

Non è difficile osservare, infatti, che ancora oggi tanto il complesso delle scienze sociali quanto singole discipline come la storia, la sociologia, l'antropologia e le scienze politiche, nelle loro principali versioni

43 S. Albertazzi, *Lo sguardo dell'altro. Le letterature postcoloniali*, Carocci, 2000; S. Albertazzi, R. Vecchi (a cura di), *Abbecedario postcoloniale I-II. Venti voci per un lessico della postcolonialità*, Quodlibet, 2004.

locali dominanti dentro gli spazi accademici, continuano a esprimere un'opposizione frontale a tutto quanto provenga dagli studi postcoloniali. Si tratta di una resistenza del tutto logica, poiché la sorveglianza e il conseguente rafforzamento dei propri confini disciplinari garantisce la riproduzione delle discipline tradizionali negli spazi di potere sanciti dall'ordinamento universitario nazionale. E tuttavia, dati i principali conflitti del presente, appare oramai difficile non considerare questa forma di resistenza anche come parte di una più generale reazione conservatrice, bianca ed eurocentrica alla messa in discussione di quei diversi universalismi coloniali (in buona parte diffusi e sostenuti dallo stesso apparato epistemico delle scienze sociali e umanistiche tradizionali), attraverso i quali è andato plasmandosi il primato della "civiltà occidentale" come dispositivo globale di dominio.

Diversamente che in altri contesti, dunque, gli studi postcoloniali non sono riusciti a divenire parte dei curricula nel panorama accademico locale. E non va dimenticato che gli studi postcoloniali avevano avuto proprio in Italia, a Napoli precisamente e non a caso, uno snodo fondamentale per il loro districarsi a livello globale: nel 1995 Iain Chambers e Lidia Curti pubblicavano, in inglese e in italiano, *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*. Frutto di un convegno internazionale sempre da loro organizzato e svoltosi all'Università di Napoli "L'Orientale" nel 1993, il testo raccoglieva alcuni interventi destinati a diventare *seminali* dentro questo emergente campo di studi. Il saggio di Stuart Hall *Quando è stato "il postcoloniale"?*, contenuto nel volume e ampiamente dibattuto a livello globale, costituisce un momento sicuramente spartiacque nella definizione e connotazione tanto del "campo" quanto dello stesso concetto, il quale appariva allora sicuramente pieno di potenzialità, ma non certo privo di ambivalenze. Nel linguaggio dello stesso Hall, si può sostenere che questo contributo abbia avuto un ruolo fondamentale nell'*articolazione* del concetto di postcoloniale, ovvero in una particolare accentuazione – storica, contingente e soggettiva – nel flusso della sua semiosi costitutiva⁴⁴. In questo testo, Hall collocava il postcoloniale, con la consueta chiarezza argomentativa, allo stesso tempo *dentro e fuori* la storia del-

44 S. Hall, *Quando è stato "il post-coloniale"?*, cit., pp. 295-320.

la modernità capitalistica europea. Dalla specificità della sua singolare storia di intellettuale della diaspora coloniale dell'Atlantico nero in Gran Bretagna⁴⁵, Hall introduceva così una piega allora inedita all'interno di questo emergente campo di studi: come si può desumere da quanto detto prima, si trattava di una piega destinata comunque a divenire traccia. Un secondo intervento altrettanto decisivo è stato, come abbiamo in qualche modo anticipato, quello di Gayatri Spivak. Spivak è riuscita a connotare lo sguardo postcoloniale dal suo posizionamento di femminista indiana. Le sue critiche all'eurocentrismo coloniale della filosofia politica occidentale, soprattutto di quella più radicale, così come del femminismo bianco, hanno riassetato la critica postcoloniale come parte centrale di un necessario programma di decolonizzazione di ciò che successivamente lei stessa avrebbe chiamato la «global teaching machine»⁴⁶.

Ma è proprio nel rapporto sempre più ravvicinato degli studi postcoloniali con la macchina accademica globale che risiedeva uno dei nodi più problematici del processo di istituzionalizzazione di un simile approccio. Detto altrimenti, un certo accomodamento del tutto compiaciuto alle esigenze del potente marketing accademico anglosassone sembrava instradare gli studi postcoloniali sullo stesso percorso di alcuni eminenti predecessori: *gender studies*, *black studies* e *feminist studies*⁴⁷. Così come l'istituzionalizzazione di queste correnti di studi nel campo accademico anglosassone stava a indicare in qualche modo l'appropriazione o la cattura capitalistica e neoliberale delle lotte femministe e del Black Power, così i *postcolonial studies* rischiavano di divenire una mera vetrina museale, artistica e universitaria, di tutto il portato teorico, politico e culturale, tanto dei diversi movimenti di decolonizzazione e di liberazione nazionale quanto della tradizione radicale nera. Ancora una volta si avverava quanto avanzato in passato da Foucault: le

45 S. Hall, *Identità culturale e diaspora* (1990), in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, a cura di M. Mellino, Meltemi, 2006, pp. 243-261.

46 G.C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, cit.

47 Ch.T. Mohanty (2003), *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, ombre corte, 2012; N. Fraser, *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*, Verso, 2013; F. Rojas, *From Black Power to Black Studies. How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*, John Hopkins University Press, 2010.

diverse discipline accademiche occidentali riescono a superare la soglia della loro positività epistemica soltanto quando i loro oggetti di studio appaiono del tutto dominati, morti o estinti⁴⁸.

Come sostenevo nel mio *La critica postcoloniale*, una certa deriva compulsiva per un decostruzionismo e per un post-strutturalismo eccessivamente ossificati e addomesticati ai gusti multiculturali dell'*american academic way of life* liberal-progressista, una certa *jouissance* smisurata per la critica testuale, specie di testi letterari, così come la formazione di uno spazio di enunciazione strutturato più che altro su una (quasi) obbligatoria presa di distanza non solo dal marxismo, ma anche dal nazionalismo anticoloniale rivoluzionario, rischiava di minare dall'interno tutta la potenzialità teorica e politica apportata da questo nuovo campo di studi. In sintesi, questa versione sempre più *mainstream* e globale degli studi postcoloniali appariva piuttosto compatibile con quei discorsi mercificati dell'identità culturale, della razza, del genere e della differenza emersi e promossi da un certo tipo di capitalismo aziendale come volto progressista della nuova restaurazione neoliberale, ma anche perfettamente condensati all'interno di un significato piuttosto "cool" degli anni Ottanta e Novanta: quello di *postmoderno*. Per dirla con il Jameson più classico, vi era il rischio che gli studi postcoloniali divenissero una sorta di logica culturale-razziale del tardo capitalismo⁴⁹.

Si trattava di un limite su cui si andavano concentrando diversi autori in quel periodo. *Postcolonialism: An Historical Introduction* (2001) di Robert Young è sicuramente un testo sintomatico di questo bisogno di far uscire gli studi postcoloniali dall'ambito della critica letteraria per riportarli non solo alla loro *worldiness*⁵⁰ (per riprendere qui l'importante concetto di Edward Said) – e cioè ai reali movimenti politici globali di cui si proponevano comunque come ulteriore e aggiornata espressione – ma anche alle diverse tradizioni del marxismo, soprat-

48 M. Foucault (1969), *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, 1971.

49 F. Jameson (1991), *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi Editore, 2007.

50 E. Said, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, 1983.

tutto al cosiddetto primo marxismo, al marxismo della terza internazionale e in modo del tutto singolare a quelle che oggi chiameremmo le diverse prospettive globali del «marxismo non-bianco»⁵¹. Lo sforzo di Young era quello di *sciogliere* la costellazione postcoloniale emergente nel reale di tutte quelle lotte sociali storiche emerse al di fuori del movimento operaio internazionale tradizionale: nelle lotte femministe, del femminismo nero, dei movimenti antirazzisti africano-americani e caraibici e della tradizione radicale nera, dei movimenti anticoloniali, dei diversi movimenti di liberazione nazionale, dei movimenti rivoluzionari contadini, delle lotte dei migranti, ma anche delle contro-culture giovanili degli anni Sessanta. Si trattava di un'operazione che Young ripeterà in modo ancora forse più conciso e incisivo nella nuova introduzione alla ristampa inglese del suo *White Mythologies* (uscito nel 1990 e ristampato nel 2005)⁵² e in modo sicuramente più didattico in *Introduzione al postcolonialismo* (2005).

Young dunque cercava di porre la problematica postcoloniale emergente come un importante orizzonte storico e teorico di riflessione per la costruzione di un nuovo soggetto politico globale: un'operazione indotta, difficile non vederlo in questo modo, soprattutto dall'ascesa a livello planetario di ciò che in quegli anni era noto come il "movimento antiglobalizzazione". L'insurrezione zapatista del 1994 in Messico, le lotte antirazziste per i diritti dei migranti negli Stati Uniti, in Europa e in Australia in quegli stessi anni, così come le resistenze indigene e le lotte contro il neoliberalismo in America Latina, fino alla grande insubordinazione di Seattle nel 1999, avevano generato una nuova interpellazione politica che recava in sé l'esigenza, soprattutto all'interno dei movimenti sociali occidentali, di ciò che oggi potremmo chiamare, *dopo* il postcoloniale, una *decolonizzazione* del proprio sguardo, ossia della propria visione della storia e anche, per così dire, del futuro della lotta di classe. *Postcolonialism: An Historical Introduction* respi-

51 R. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, cit. Per una definizione di marxismo bianco, vedi M. Mellino, A.R. Pomella (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Alegre, 2020.

52 R. Young, *White Mythologies Revisited*, in *White Mythologies*, Routledge, 2005, pp. 5-40.

rava sulla scia di questo grande movimento globale. Si tratta quindi di un testo che resta importante nella “tradizione” degli studi postcoloniali di matrice anglosassone. Si potrebbe sostenere oggi che *La critica postcoloniale* cercava di tradurre in Italia quell'intertestualità politica – di movimento, si potrebbe dire – suggerita dal testo di Young proprio a partire dalla critica ideologica della forma più accademica e letteraria assunta dagli studi postcoloniali *mainstream*. Questo sforzo di traduzione avrebbe avuto qualche anno dopo un ulteriore, importante e innovativo complemento nel lavoro di Sandro Mezzadra, *La condizione postcoloniale: storia e politica nel presente* (2008), e in quello di Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata* (2007).

10. *Il postcoloniale come piano di immanenza*

Negli anni successivi, quel tipo di critica sembrò sempre meno necessaria, data, da una parte, la politicizzazione crescente di alcune delle più importanti espressioni della critica postcoloniale, oramai del tutto sganciata, per così dire, dalle formulazioni e prospettive teoriche “originarie” dei suoi volti più noti (Said, Spivak, Bhabha, ecc.); dall'altra, a causa di ciò che si può chiamare una diffusione rizomatica dello sguardo e dell'approccio postcoloniale nel campo del pensiero e della lotta teorico-politica globale. In questo senso, dobbiamo constatare qui un paradosso: la politicizzazione dell'approccio postcoloniale – la sua progressiva contaminazione con molte delle lotte del presente – portò inevitabilmente alla disintegrazione, all'implosione, di quell'etichetta accuratamente prodotta e diffusa dall'apparato accademico delle più importanti università anglosassoni. Il significante postcoloniale – come sguardo storico-genealogico sul presente, come pratica teorica, politica ed epistemologica e come chiave di lettura della conflittualità contemporanea – non venne più associato a un *particolare* campo di studi, a un unico insieme di autori, a un qualche standardizzato nuovo “canone”. Si rese, o consentiva comunque di essere reso, anche indipendente dalle codificazioni del genere, della razza e della differenza promosse dal multiculturalismo neoliberale aziendale e accademico, dal

femminismo capitalista e anche da quella perversa traduzione istituzionale del Black Power riconvertito in capitalismo imprenditoriale nero. Vittima del suo successo, l'approccio postcoloniale rompe gli argini del suo spazio di enunciazione come campo di studi per divenire un nuovo "piano di immanenza" (nel senso che Deleuze e Guattari hanno dato a questa espressione)⁵³. Un *taglio* sul reale anziché un semplice indirizzo teorico.

Ma in cosa consiste, in linee generali, questo sguardo? La formazione e lo sviluppo degli studi postcoloniali hanno promosso una concezione diversa e più complessa del rapporto tra modernità, colonialismo, capitalismo, razzismo, anticolonialismo e decolonizzazione. Oggi siamo in grado di ragionare diversamente su questo rapporto, e questo diverso approccio a tale rapporto ha generato nel corso degli ultimi anni una rilettura radicale tanto della storia moderna globale, e cioè dello sviluppo della modernità capitalistica occidentale, quanto del nostro presente. Ma non solo. La diffusione e la legittimazione dello sguardo postcoloniale hanno costretto tanto il pensiero politico europeo quanto l'intero edificio delle scienze umane e sociali occidentali a un gesto radicale di decolonizzazione. Si tratta di un movimento che ha prodotto, direttamente e indirettamente, l'emergere di altri sguardi e campi di studi con finalità simili, anche se caratterizzati da posizionamenti – storici, geografici, politici ed epistemici – molto diversi e perfino in aperta ed esplicita polemica, benché non sempre del tutto giustificata, con gli stessi studi postcoloniali. Pensiamo qui, chiaramente, alla rapida disseminazione globale negli ultimi anni della prospettiva *decoloniale*⁵⁴.

Nati da una serie di seminari tenuti tra New York e Montreal alla fine degli anni Novanta, gli studi decoloniali si sono sviluppati a partire dal contributo di alcuni studiosi particolari, per lo più di origine latinoamericana: Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Anibal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Rita Segato, Nelson Maldonado-Tor-

53 G. Deleuze, F. Guattari (1990), *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, 1991.

54 E. Restrepo, A. Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Universidad Javeriana, 2010; R. Grosfoguel, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, ombre corte, 2017; S. Torre, *Il pensiero decoloniale*, UTET, 2024.

res, Arturo Escobar, Edgardo Lander e Santiago Castro-Gómez⁵⁵. A tali nomi andrebbe aggiunto quello del portoghese Boaventura de Sousa Santos, uno dei primi intellettuali a reinterpretare e diffondere lo sguardo decoloniale in Europa⁵⁶. La prospettiva decoloniale, al di là delle differenze tra i singoli autori, si fonda su una premessa fondamentale che appare del tutto in sintonia con la problematica postcoloniale: non si può pensare la modernità europea senza il colonialismo, il colonialismo è stato il lato oscuro costitutivo della modernità europea. Come gli studi postcoloniali, la prospettiva decoloniale si propone come un progetto di critica epistemica e culturale dell'eurocentrismo coloniale costitutivo delle scienze sociali moderne, ma ha prodotto la propria legittimazione scientifica e politica a partire da una critica dal Sud del mondo alla teoria postcoloniale. Secondo i decoloniali, la teoria postcoloniale si muove ad ogni modo in uno spazio di enunciazione "eurocentrico", ovvero i suoi punti di riferimento sono rimasti nomi, scuole e soggetti appartenenti alla teoria sociale europea. In secondo luogo, traendo spunto dalla teoria della dipendenza e dalla prospettiva dell'economia-mondo di I. Wallerstein, dall'ottica dei decoloniali gli studi postcoloniali sono rimasti eccessivamente "culturalisti", poiché nel proprio spazio discorsivo hanno tenuto poco in considerazione l'economia politica come passaggio obbligato di una critica radicale del nesso modernità/colonialismo in quanto genealogia del presente. Infine, mentre la critica postcoloniale ha riguardato più che altro la decostruzione delle categorie, archivi e concetti europei, i decoloniali si sono legittimati come approccio rilanciando la propria prospettiva come parte di una ricerca più ampia di alternative epistemiche, culturali e politiche provenienti dai gruppi coloniali oppressi del Sud del mondo all'egemonia storica delle forme di vita occidentali. Sta qui il primo significato della *decolonialità*: nella messa a fuoco di alternative epistemiche, cognitive, sociali, culturali, politiche ed ecologiche a quelle occidentali, fondate tanto sulla riflessione di autori e soggetti non-euro-

55 E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, 2000.

56 B. De Sousa Santos (2018), *La fine dell'impero cognitivo. L'avvento delle epistemologie del Sud*, Castelvechi, 2021.

pei quanto sull'esperienza storico-culturale di lotta delle popolazioni indigene contro le diverse espressioni dei poteri coloniali, sia a livello globale che specificamente nazionale negli stati del Sud del mondo⁵⁷.

È importante ricordare qui il concetto fondamentale promosso dalla prospettiva decoloniale: quello di *colonialità*. Proposto dal sociologo peruviano A. Quijano, per «colonialità del potere capitalistico globale», riprendendo qui il suo concetto in senso letterale, occorre intendere gli effetti sociali, culturali, economici, politici, epistemici e soprattutto *razziali* del sistema coloniale del passato nel presente⁵⁸. Nell'ottica di Quijano, la fine negli anni Settanta del Novecento del sistema coloniale *storico-formale* iniziato con la conquista dell'America non sta a significare la fine o lo smantellamento dei dispositivi coloniali di dominio, bensì una loro prosecuzione o continuazione, anche secondo logiche diverse, nella *colonialità* del presente. Il ragionamento di Quijano, la colonialità come piano di immanenza del presente, parte da due presupposti piuttosto espliciti e intrinsecamente legati. Il primo è che il modo di accumulazione capitalistico, così come il concetto di razza inteso come dispositivo di governo, emersero nella loro dimensione globale con la conquista dell'America. Il secondo si fonda sull'idea che il capitalismo come modo *specifico* di accumulazione, ovvero di produzione ed estrazione di valore dai diversi territori e popolazioni del globo, non può prescindere delle sue gerarchie coloniali-razziali costitutive. Com'è noto, il concetto di colonialità ha subito trovato una grande diffusione all'interno delle scienze sociali e politiche globali e anche della critica culturale più ampia. Sulla sua traccia sono stati messi a fuoco altri concetti oggi estremamente produttivi, come «colonialità del sapere», «colonialità dell'essere» e «geopolitica della conoscenza»⁵⁹, tanto per ricordarne qualcuno.

57 W.D. Mignolo, C.E. Walsh, *Decolonialità. Concetti, analisi, prassi*, a cura di Tommaso Visone, Castelveccchi, 2024.

58 A. Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Id., *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad-descolonialidad del poder*, Clacso, 2014, pp. 777-832.

59 E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, cit.

E tuttavia, al di là dei grandi apporti e dell'originalità degli studi decoloniali, è stato grazie agli studi postcoloniali, alla piega fondamentale attraverso cui si sono annodati come spazio di enunciazione, che oggi guardiamo al colonialismo non più semplicemente come un sistema di dominio sociale, politico, economico e militare associato unicamente a un certo passaggio storico-cronologico, bensì come una formazione discorsiva globale al centro stesso della modernità. È così che il colonialismo, nel suo intreccio con il modo di produzione capitalistico e con il razzismo come dispositivo di governo di territori e popolazioni, non ci appare più come un semplice “evento storico”, ma come un fenomeno (economico, politico e culturale) costitutivo del nostro presente globale, e cioè delle sue linee di frattura, di conflitto e di lotta. Su questo punto, si può sostenere che gli studi postcoloniali, sin dal loro emergere a metà degli anni Ottanta, abbiano completato quanto Marx e il marxismo avevano già da tempo messo in evidenza. Ma non senza problematizzare ulteriormente la stessa prospettiva marxiana.

Marx aveva già approntato in diversi scritti della sua opera la centralità del colonialismo – come pratica di dominio, estrazione e spossessamento razziale – nella genesi e nell'ascesa del capitalismo come modo di produzione globale. Ma il suo discorso si fermava qui. Come abbiamo in qualche modo anticipato, lo sguardo postcoloniale è andato chiaramente oltre gli assunti classici marxiani. Dal punto di vista postcoloniale, la stessa formazione delle identità nazionali europee, così come i loro sistemi di conoscenza e di autorappresentazione, appaiono co-costitutivi dell'espansione coloniale europea. E qui anche il marxismo, come sistema filosofico europeo, è stato chiamato a fare i conti con la propria eredità coloniale o colonialità⁶⁰. A partire dai pionieristici lavori di Edward

60 Su questo punto vedi C. Robinson (1983), *Black Marxism. Genealogia della tradizione radicale nera*, Alegre, 2023. Robinson pone la stessa questione in termini ancora più diretti: «[...] è corretto sostenere come alla sua base, vale a dire a livello del suo sostrato epistemologico, il marxismo non sia altro che una costruzione occidentale – una concezione delle vicende umane e dello sviluppo storico emersa dall'esperienza di singoli individui europei, a sua volta mediata dalla civiltà a cui appartenevano, dal suo ordinamento sociale e dalla sua cultura. Innegabilmente occidentali sono le sue origini filosofiche; ma lo stesso si dovrebbe dire delle congettture analitiche, delle prospettive storiche, dei suoi punti di vista. Una conseguenza scontata, che assume

Said ci è stato sempre più chiaro che il colonialismo – la razza, il razzismo, la schiavitù, l'imperialismo – stanno dentro (e non fuori) le espressioni culturali moderne europee: violenza economica e violenza epistemica costituiscono due lati inevitabilmente intrecciati di un unico dispositivo di potere. Said veniva così a completare, dalla sua eccentrica prospettiva teorica, quanto avanzato da Marx e messo meglio a fuoco da Fanon, Césaire e altri: «L'Europa è una creazione del terzo mondo»⁶¹, non solo perché, per riprendere una fra le più note espressioni marxiane, «senza colonie e senza schiavitù niente accumulazione originaria né industrie né rivoluzioni moderne»⁶², ma soprattutto perché senza la rappresentazione degli altri come “barbari-inferiori-coloniali” l'Europa non si sarebbe potuta enunciare come un'entità-soggetto universale, diversa e superiore al resto dell'umanità⁶³. Dal campo degli studi postcoloniali emergeva qualcosa che prima non appariva così evidente: anche la cultura dei colonizzatori, le diverse espressioni culturali della modernità europea, non possono essere comprese al di fuori dell'espansione e del dominio coloniale-razziale occidentale. In *Cultura e imperialismo*, Said metteva in luce un “sillogismo politico” categorico alla base del suo testo: non vi è cultura moderna senza l'imperialismo, non vi è imperialismo senza la cultura moderna. In breve: non vi è modernità senza colonialismo, ma nemmeno senza anticolonialismo e antirazzismo. La resistenza degli indigeni, le lotte antischiaviste, le lotte dei femminismi altri, i movimenti di decolonizzazione e le lotte antirazziste hanno contribuito a definire

tuttavia una portata nefasta, se pensiamo a quanto spesso e più del dovuto i marxisti europei abbiano presupposto la coincidenza del proprio progetto con lo sviluppo storico globale» (pp. 42-43). In sintesi, per Robinson, il limite del marxismo è stato quello di avere operato all'interno del dispositivo più raffinato prodotto dalla civiltà occidentale per il dominio degli altri: il “sistema della filosofia occidentale”. Per un'analisi dei limiti del marxismo europeo riguardo la questione coloniale-razziale, vedi anche E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Feltrinelli, 2016 e M. Melino, A.R. Pomella (a cura di), *Marx nei margini*, cit.

61 F. Fanon (1961), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, 1961.

62 K. Marx, *Il capitale. Libro I*, UTET, 1987, p. 231.

63 E. Said, *Cultura e imperialismo*, cit., cap I. Si tratta di un assunto che troverà nel lavoro di D. Chakrabarty, come abbiamo anticipato, una delle sue espressioni più sofisticate e compiute, vedi D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit.

la vera posta in gioco della modernità⁶⁴. Senza le colonie, la storia delle metropoli moderne europee diviene inspiegabile⁶⁵.

Il modo di produzione capitalistico, dunque, è stato sin dall'inizio coloniale e razziale: e tuttavia, contrariamente a quanto abbozzato da Marx, la sua propulsione planetaria non ha mostrato una logica di dominio soltanto universalista e omogeneizzante, bensì ha combinato omogeneità ed eterogeneità, diversi modi di oppressione e di sfruttamento⁶⁶. Sta qui il nuovo “piano di immanenza” aperto dallo sguardo postcoloniale. Non si trattava semplicemente di riconoscere l'orrore criminale del colonialismo, del governo razziale-coloniale, della schiavitù e dell'imperialismo, bensì il modo in cui questi dispositivi di governo hanno plasmato la storia globale moderna e continuano a manifestarsi nel presente. Un ragionamento efficacemente condensato in quel concetto di Quijano di «colonialità del potere capitalistico globale», evidenziato sopra⁶⁷. Questo presupposto epistemico e politico è divenuto sempre più evidente anche alle *nostre* latitudini: basta guardare ai movimenti dell'estate del 2019 contro la toponomastica coloniale urbana, contro statue e monumenti, contro il razzismo istituzionale, contro i curricula (ancora bianchi e coloniali) di scuole e università.

11. Studi postcoloniali italiani

La *traduzione* teorica e politica locale degli studi postcoloniali – la via locale alla loro *indigenizzazione* – ha vissuto fasi alterne. Diversamente che in altri contesti, si può dire che in Italia sia stata sin da subito politicizzata. E tuttavia andrebbe aggiunto subito dopo che quella politicizzazione riguardava più questioni politiche globali o di “grand

64 Vedi C.L.R. James (1938), *I giacobini neri*, DeriveApprodi, 2005; P. Gilroy (1993), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, 2003.

65 Si tratta di un assunto che proprio in quegli anni cominciava a circolare anche in Francia, vedi N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemair, *La fracture coloniale*, cit.

66 Su questo argomento vedi anche C. Robinson, *Black Marxism*, cit.; M. Mellino, A.R. Pomella (a cura di), *Marx nei margini*, cit.

67 A. Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. Lan-der (a cura di), *La colonialidad del saber*, cit., pp. 122-151.

theory” che non la specificità o singolarità, storica e geografica, dello scenario nazionale italiano. A livello universitario, gli studi postcoloniali hanno avuto sicuramente nel Centro di Studi Postcoloniali e di Genere dell'Università di Napoli “L'Orientale”, fondato da Iain Chambers e Lidia Curti nel 2005, uno dei primi e più originali centri di diffusione già in quegli anni. Qui la problematica postcoloniale è andata progressivamente mescolandosi con approcci radicali “locali” più tradizionali: prima di tutto con il femminismo, soprattutto nelle sue espressioni non-occidentali, ma anche con la critica letteraria più attenta alle letterature coloniali “altre”, con gli studi culturali sul Mediterraneo, con diverse espressioni artistico-culturali meridiane, con il Gramsci ritradotto all'interno degli studi culturali di Birmingham, con le tematiche sorte in alcuni importanti movimenti sociali e culturali urbani. Un secondo importante canale di diffusione degli studi postcoloniali in Italia è stata sicuramente la casa editrice Meltemi. Oltre il CSPG (Centro di Studi Postcoloniali e di Genere), la prima circolazione della critica postcoloniale è avvenuta invece in spazi assai vicini ai movimenti sociali: si può dire, visto dal presente, che la lotta antirazzista, il vasto movimento per i diritti dei migranti e alcune delle varianti locali del movimento anti-globalizzazione siano stati i principali catalizzatori della prima traduzione locale degli studi postcoloniali. Questa traduzione poi veniva a innescarsi in alcune tradizioni marxiane locali “eterodosse”, vedi soprattutto il cosiddetto “post-operaismo” e anche alcune delle espressioni più radicali del femminismo. La prima traduzione locale degli studi postcoloniali viaggiava lungo questi assi. Come anche in un momento successivo, gli spazi più prettamente accademici, a differenza del mondo anglosassone, vi sono rimasti fuori, e anche ostili a tale nuova problematica.

Solo in un secondo momento, gli studi postcoloniali hanno iniziato ad avere una produttività diversa, e forse più significativa. Solo da qualche anno a questa parte, infatti, è divenuto più chiaro che il nuovo piano di immanenza aperto dagli studi postcoloniali chiamava in causa in modo diretto e frontale anche la specificità della storia nazionale e la legittimità delle sue auto-narrazioni dominanti. In questo secondo momento lo sguardo postcoloniale ha preso di mira in modo più profondo e sistematico la produzione storica della stessa idea di co-

munità-nazionale⁶⁸. *Postcolonial Italy: Challenging National Homogeneity*, una raccolta curata da Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo, uscita nel 2012 e poi tradotta in italiano, può essere preso come spartiacque simbolico di questo secondo momento⁶⁹. È così che hanno cominciato a moltiplicarsi studi e ricerche che, pur non richiamandosi in modo diretto al campo degli studi postcoloniali, proponevano di leggere all'ombra del colonialismo e del discorso della razza e del razzismo la stessa genesi storica, politica e culturale della nazione moderna. Si tratta di un movimento di retroazione, per così dire, iniziato nei dipartimenti di Italian Studies delle università anglosassoni, o da ricercatori e/o intellettuali italiani al lavoro all'estero, divenuto però sempre più produttivo anche all'interno dei nostri confini. Un movimento che non può non essere letto anche come un contro-effetto della recrudescenza delle aggressioni e delle violenze razziste avvenute negli ultimi anni nei nostri spazi e contesti, e quindi del divenire sempre più visibile, anche alle nostre latitudini, della struttura razzista/razziale del capitalismo moderno. Grazie alla proliferazione di questo tipo di studi, analisi e ricerche, ovvero all'assimilazione tacita

68 Tra i numerosi esempi, si possono citare G. Giuliani, C. Lombardi-Diop (a cura di), *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori Education, 2013; C. Lombardi-Diop, C. Romeo (a cura di), *L'Italia postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori Education, 2014; R. Bianchi, I. Scego, *Roma negata. Percorsi postcoloniali nella città*, Ediesse, 2014; R. Derobertis, *Fuori centro. Percorsi postcoloniali nella letteratura italiana*, Aracne, 2010; A. Frisina, *Studi, migratori e ricerca visuale. Per una prospettiva postcoloniale e pubblica*, in «Mondi migranti: rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali», n. 2, 2016, pp. 43-57; G. Proglia, *Libia 1911-1912. Immaginari coloniali e italianità*, Le Monnier, 2016; A. Curcio, M. Mellino (a cura di), *La razza al lavoro*, Manifestolibri, 2012; M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, 2012; V. Deplano, A. Pes (a cura di), *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli italiani*, Mimesis, 2014; V. Deplano, *L'Africa in casa. Propaganda e cultura coloniale nell'Italia fascista*, Le Monnier, 2015; M. Bovo Romoeuf, F. Manai (a cura di), *Memoria storica e postcolonialismo. Il caso italiano*, Peter Lang, 2015; G. Proglia (a cura di), *The Black Mediterranean. Bodies, Borders and Citizenship*, Palgrave, 2021. Vedi anche i bellissimi *Quaderni di Cirene* sul passato e l'eredità del colonialismo italiano prodotti dal collettivo Resistenze in Cirenaica, 2016-2020, Senza Blackjack edizioni.

69 C. Lombardi-Diop, C. Romeo, *Postcolonial Italy. Challenging National Homogeneity*, Palgrave, 2012.

dello sguardo postcoloniale, oggi abbiamo una comprensione diversa e più complessa, anche rispetto a quella trasmessaci dalla storiografia più critica del colonialismo, degli effetti del capitalismo coloniale-razziale moderno non solo sulla storia e sulla cultura nazionale, ma anche sulle stesse linee di faglia – fratture, striature, disuguaglianze – del nostro presente. Il piano di immanenza aperto dagli studi postcoloniali ci ha consentito di ricollocare fenomeni diversi, come la stessa unificazione nazionale, il colonialismo, la questione meridionale, l'avvento del fascismo e il governo delle migrazioni (interne ed internazionali), nel magma globale della modernità coloniale-razziale occidentale. Ora possiamo pensare a ciò che lo storico Angelo Del Boca aveva chiamato la rimozione del passato coloniale dalla memoria storica non più come semplice cancellazione o espunzione, bensì come il prodotto di un inconscio coloniale culturale nazionale. E questa diversa idea di rimozione non fa che dislocare ulteriormente quel nazionalismo metodologico su cui si sono plasmati gli archivi istituzionali del sapere e della conoscenza anche nei nostri contesti locali. Anche in Italia dunque abbiamo oramai una diversa genealogia del presente: ciò che continua a mancare è una contro-narrazione (postcoloniale) della storia nazionale che sia alternativa non solo a quella dominante, ma anche alla cattura e all'addomesticamento ideologico di questo sguardo da parte di eventuali varianti locali del politicamente corretto globale, così come del multiculturalismo accademico e aziendale neoliberale. Una contro-narrazione, dunque, che possa servire come argine all'assimilazione dell'antirazzismo, della razza e delle differenze al processo di valorizzazione non solo capitalistico, ma anche istituzionale. Ci resta, dunque, un compito importante anche in controluce delle lotte (non solo) antirazziste del futuro.

Per approfondire

Bhabha H.K. (1994), *I luoghi della cultura*, Meltemi, 2001, p. 101.

Chambers I., Curti L., *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori, 1997/*The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, 1997.

- Chakrabarty D. (2000), *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, 2004.
- Clifford J. (1988), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, 1993.
- Deleuze G., Guattari F. (1990), *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, 1991.
- Fanon F. (1952), *Pelle nera. Maschere bianche*, Marco Tropea, 1996 (nuova ed. Ets, 2015).
- Fanon (1961), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, 1961.
- Foucault M. (1969), *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, 1971.
- Giuliani G., Lombardi-Diop C. (a cura di), *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori Education, 2013.
- Gilroy P. (1993), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, 2003.
- James C.L.R. (1938), *I giacobini neri*, DeriveApprodi, 2005.
- Guha R., Spivak G.C. (a cura di) (1988), *Subaltern Studies. Modernità e (post) colonialismo*, ombre corte, 2002.
- Hall S., *Quando è stato "il post-coloniale"? Pensando al limite*, in I. Chambers, L. Curti (a cura di), *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori, 1997, pp. 295-320.
- Hall S., *Il soggetto e la differenza*, a cura di M. Mellino, Meltemi, 2006.
- Lander E. (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, 2000.
- Lombardi-Diop C., Romeo C. (a cura di), *L'Italia postcoloniale*, Le Monnier, 2014.
- Mellino M., *La Critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, 2005 (nuova ed. 2021).
- Mellino M., Pomella A.R. (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Alegre, 2020.
- Mignolo W.D., Walsh C.E. (2018), *Decolonialità. Concetti, analisi, prassi*, a cura di T. Visone, Castelvechi, 2024.
- Mohanty Ch.T. (2003), *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, ombre corte, 2012.
- Robinson C. (1983), *Black Marxism. Genealogia della tradizionale radicale nera*, Alegre, 2023.
- Said E. (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, 1995.

- Said E. (1993), *Cultura e imperialismo*, Gamberetti Editore, 1998.
- Said E. (1999), *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia*, Feltrinelli, 2000.
- Said E. (1979), *La questione palestinese*, Gamberetti Editore, 1995.
- Spivak G.C., *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
- Spivak G.C. (1999), *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, 2004.
- Young R. (1990), *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, 2007.
- Young R. (2003), *Introduzione al postcolonialismo*, a cura di M. Mellino, Meltemi, 2005.