

Linee

xx

Comitato scientifico

PIERRE DALLA VIGNA
(Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)

ANTONIO DE SIMONE
(Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo")

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA
(Universidad Complutense de Madrid)

MAURO PROTTI
(Università del Salento)

RAFFAELE FEDERICI
(Università di Perugia)





Miguel Mellino

La critica postcoloniale

Decolonizzazione, capitalismo
e cosmopolitismo nei postcolonial studies



MELTEMI



Meltemi editore
www.meltemieditore.it
redazione@meltemieditore.it

Collana: *Linee*, n. xx
Isbn: 9788855193993

© 2021 – MELTEMI PRESS SRL
Sede legale: via Ruggero Boscovich, 31 – 20124 Milano
Sede operativa: via Monfalcone, 17/19 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 22471892 / 22472232

Indice

- 9 *Prefazione*
 La critica postcoloniale, sedici anni dopo
- 27 Premessa
- 29 Introduzione
- Capitolo primo*
37 La teoria sociale e la condizione postcoloniale
- Capitolo secondo*
131 La teoria postcoloniale come critica culturale
- Capitolo terzo*
169 L'ora delle diaspore.
 Anatomia di un soggetto postcoloniale
- Capitolo quarto*
191 Cosmopolitismi dal volto umano
- 221 Bibliografia



*A Angel y Lucia
Por sus esfuerzos cotidianos...*



Prefazione
La critica postcoloniale, sedici anni dopo

1. *La critica postcoloniale* è stato sicuramente il primo testo nel suo genere nel panorama locale. Pubblicato nel 2005, si tratta di un lavoro che cercava di abbozzare una genealogia critica di un campo di studi approdato al centro della “global theory” di quegli anni in modo davvero vertiginoso e travolgente: i postcolonial studies. Malgrado vi fosse già allora anche in una parte importante dei nostri contesti – accademici, intellettuali e politici – un diffuso interesse per argomenti, questioni e prospettive promosse da questo emergente approccio teorico, non vi era stato alcun confronto sistematico, introduttivo e critico, con il suo imponente corpus di autori e testi. Com’era naturale che accadesse, data la loro origine “letteraria”, i primi raggi rifranti dagli studi postcoloniali nel nostro particolare contesto filtravano dalle discipline, e dagli autori, vincolati in qualche modo ai dipartimenti di Lingue e Letteratura, soprattutto del mondo anglofono¹. L’architettura delle scienze sociali e umanistiche tradizionali restava invece non solo ben solida e protetta dentro la soglia della propria (auto)immunizzazione ideologico-politica, puntigliosamente rafforzata negli anni del riflusso, ma i suoi principali ingegneri

¹ S. Albertazzi, *Lo sguardo dell’altro. Le letterature postcoloniali*, Carocci, Roma 2000; S. Albertazzi, R. Vecchi (a cura di), *Abbecedario postcoloniale I-II*, Quodlibet, Macerata 2004.

ci tenevano molto anche a rafforzare ulteriormente la sua struttura, laddove malauguratamente venissero a contatto con il corpo estraneo. Va detto 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 locali dominanti dentro gli spazi accademici, continuano a opporsi in modo frontale a tutto quanto viene dagli studi postcoloniali. Una resistenza logica, da una parte, poiché la sorveglianza e il conseguente rafforzamento dei propri confini disciplinari garantisce la riproduzione del diritto all'abitare gli spazi di potere sanciti dall'ordinamento universitario nazionale. Fin qui tutto comprensibile, soprattutto per ciò che riguarda chi gestisce con propria mano le regole di accesso e di esclusione nei canali di reclutamento. Ma si tratta di una resistenza che oramai è difficile non considerare 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. Quanto accaduto in Francia di recente, l'attacco in prima persona sferrato dal presidente Macron e dal suo ministro dell'Istruzione contro la diffusione degli approcci postcoloniali e decoloniali nelle scuole e nelle università, accusati di promuovere un antinazionale islamo-gauchisme, è sicuramente sintomatico di questo ripiegamento identitario – politico, culturale, disciplinare – anche nei nostri contesti più immediati. Diversamente che in altri contesti, gli studi postcoloniali e decoloniali non sono riusciti a divenire parte dei curricula nel panorama accademico locale. E tuttavia non va dimenticato che gli studi postcoloniali avevano avuto proprio in Italia, a Napoli precisamente e non a caso, uno snodo fondamentale per il districarsi a livello globale: nel 1995 Iain Chambers e Lidia Curti pubblicano, 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 del "campo" e soprattutto dello stesso concetto, che allora appariva tanto pieno di potenzialità quanto 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 nell'arresto – storico, contingente e soggettivo – della sua semiosi costitutiva². Dalla specificità della sua singolare storia di intellettuale della diaspora coloniale dell'Atlantico nero in Gran Bretagna, Hall introduceva così una piega allora ancora inedita all'interno di questo emergente campo di studi: come si potrà desumere dalla lettura del mio testo, si trattava di una piega destinata comunque a divenire traccia. Un secondo intervento altrettanto decisivo è stato sicuramente quello di Gayatri Spivak, a cui si deve in buona parte la stessa trascendenza intellettuale e politica del concetto. Spivak connotava 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, riassumevano la critica postcoloniale come parte centrale di un necessario programma di decolonizzazione di ciò che successivamente avrebbe chiamato la "global teaching machine"³. Date queste premesse, *La critica postcoloniale* si proponeva due obiettivi: da una parte, fornire un minimo di orientamento all'interno di un campo di studi vastissimo, di cui era complicato anche coglierne i

² S. Hall, *Identità culturale e diaspora* (1990), in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2005, pp. 243-262.

³ G. Spivak, *Can the Subaltern Speak*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988; G. Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews Strategies Dialogues*, Routledge, London 1990; G. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, London 2008;

confini, a causa della sua vorace trasversalità e l'incessante proliferazione di autori, testi e argomenti seguita al suo successo nel sempreverde mondo del marketing accademico anglosassone; dall'altra, il testo, nella sua specifica composizione, era la materializzazione di uno sforzo che cercava di cogliere la reale novità, singolarità e produttività dello spazio teorico e politico aperto dagli studi postcoloniali come nuovo posizionamento epistemico. In breve, *La critica postcoloniale*, nelle mie intenzioni, cercava di mettere a fuoco storia, teoria, politica, e dovrei aggiungere *ideologia* – data la prospettiva marxiana entro cui mettevo al lavoro il mio testo – degli studi postcoloniali. Una delle conclusioni del mio lavoro, al di là del suo taglio genealogico, cercava di richiamare l'attenzione proprio su quest'ultimo aspetto: un certo accomodamento del tutto compiaciuto alle esigenze del potente marketing accademico anglosassone stava instradando gli studi postcoloniali sullo stesso percorso di alcuni eminenti predecessori: *gender studies*, *black studies* e *feminist studies*⁴. Così come l'istituzionalizzazione di queste correnti di studi nel campo accademico 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 diverse discipline accademiche occidentali riescono a superare la soglia della loro positività epistemica soltanto quando i loro oggetti di studio sono del tutto dominati, morti o estinti⁵. Detto altrimenti, mi pareva che una certa deriva compulsiva per un de-costruzionismo e per un post-strutturalismo eccessivamente ossificati e addomesticati ai gusti dell'*american academic way*

⁴ C. Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, ombre corte, Verona 2012.

⁵ M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1971.

of life, 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 e dalle diverse espressioni della lotta di classe operaia degli anni precedenti, 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 e perfettamente condensati all'interno di un significativo piuttosto "cool" in quegli anni: quello di postmoderno. Da qui il punto conclusivo del primo capitolo: "La critica postcoloniale e lo spirito del tardo-capitalismo".

2. 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*⁶ (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, soprattutto 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"⁷. Lo sforzo di Young era

⁶ Vedi E. Said, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Harvard 1983.

⁷ R. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford 2001. Vedi anche M. Mellino, A. Pomella (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Alegre, Roma 2020.

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 controculture giovanili degli anni Sessanta. Si tratta 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)⁸ e in modo sicuramente più didattico in *Introduzione al postcolonialismo* (2005)⁹. Young 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 "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, della propria visione della storia e anche, per così dire, del futuro della lotta di classe. *Postcolonialism: An Historical Introduction* respirava sulla scia di questo grande movimento globale. Si tratta quindi di un testo che resta importante nella "tradizione" degli studi postcoloniali

⁸ R. Young, *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma 2007. L'introduzione alla versione italiana del testo è quella già rivisitata della seconda edizione inglese.

⁹ R. Young, *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005.

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* (2008).

3. Negli anni successivi alla pubblicazione del mio testo, 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 “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)¹⁰. Un *taglio* sul reale anziché un semplice indirizzo teorico. Visto dal presente, si può dire che *La critica postcoloniale* offra un'analisi soggettiva di questo taglio nel suo farsi, di quell'insieme di analisi, enunciazioni, critiche e dibattiti che hanno gettato le fondamenta di un campo di studi prima del suo successivo, e chiaramente necessario, *superamento*. Penso resieda qui l'utilità fondamentale di un testo come *La critica postcoloniale*: in quanto genealogia della formazione di uno sguardo oggi piuttosto diffuso, e quindi anche acquisito, presso un ampio spettro del pensiero teorico e politico. Uno sguardo che si è anche reso indipendente da quello stesso *nome* attraverso cui è andato legittimandosi.

4. 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 e anticolonialismo. 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 una radicale opera di introspezione: ovvero di *decolonizzazione*, potremmo dire, anco-

¹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1991.

ra una volta, proprio dopo il postcoloniale. 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*¹¹. Non si può negare l'importanza né della grande diffusione di tale prospettiva né di alcuni dei suoi principali apporti e ragionamenti per ciò che riguarda la critica, la decostruzione e il superamento dell'eredità della questione coloniale-razziale-patriarcale in tutte le sue dimensioni. Piuttosto significativi appaiono anche i legami assai produttivi di alcune delle sue espressioni con importanti soggetti politici alternativi: le comunità e i femminismi indigeni in America Latina, il variegato movimento antirazzista e una parte del femminismo, soprattutto non-bianco, in Francia e nel Nord Europa. In Italia, purtroppo, il discorso decoloniale, almeno per ora, appare legato, nella maggior parte dei casi, a espressioni diciamo para-universitarie. Nel complesso, però, si può dire che a differenza degli studi postcoloniali, l'immaginazione teorico-politica-filosofica decoloniale, forse a causa di un diverso background teorico, si presenta spesso sotto una veste assai assertiva, manichea e poco autoriflessiva, come se tutta la complessità del reale fosse perfettamente circoscrivibile, senza alcun resto o eccedenza, entro una griglia sempre più compulsiva, estesa e categorica di formule e concetti. Si tratta di un limite che caratterizza tale approccio sin dalle sue espressioni originarie (Mignolo, Grosfoguel, ma anche Quijano benché a un livello molto diverso) e che non fa che minare alla base la sua stessa produttività. Se l'approccio postcoloniale, almeno nelle intenzioni, si proponeva come

¹¹ E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires 2001.

pratica e politica di un “sapere senza garanzie”, per riprendere qui la nota espressione di Hall¹², quello decoloniale, sembra attestarsi, soprattutto nelle sue espressioni attuali, secondo un diverso atteggiamento. Può essere anche uno dei prezzi da pagare, giusto in questo caso, di un maggiore coinvolgimento nel campo della lotta politica. E tuttavia l’effetto finale appare quello di un ripiegamento nell’astrazione di un ambito puramente discorsivo. Rinviando un dibattito più approfondito a un’altra sede, e ribadendo l’importanza dell’approccio decoloniale nella lotta per la decolonizzazione del sapere e della cultura a partire da una visione realmente autonoma del Sud del mondo¹³, per un reale “pluralismo cognitivo”, per la valorizzazione di epistemologie, ontologie, femminismi e forme di vita “altre”, così come per il suo contributo allo sviluppo dell’ecologia politica e alla lotta femminista e antirazzista, sia in America Latina sia in una realtà molto diversa come quella francese, mi sembra importante sottolineare, in modo simpatico e costruttivo, un’impasse che mi pare assai problematica. Un approccio teorico che sembra oramai procedere più che altro quasi solo per manifesti, che difficilmente si cala nell’analisi specifica, concreta e minuziosa sia dei processi produttivi sia dei rapporti conflittuali che li attraversano, per restare narcisisticamente avvinghiato nel godimento delle proprie enunciazioni di principio, corre il rischio di divenire, malgrado le intenzioni iniziali, un’altra innocua versione del politicamente corretto¹⁴. Sia chiaro: non delle politiche dell’identità, ma del politicamente corretto inteso più che altro come semplice pulizia linguistica, come batta-

¹² S. Hall, *The Problem of Ideology. Marxism without Guarantees*, in D. Morley, K.H. Chen (a cura di), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London 1996.

¹³ Vedi R. Segato, *La critica de la colonialidad en ocho ensayos*, Prometeo, Buenos Aires 2015.

¹⁴ Per una critica più approfondita su questo argomento, rinvio alla mia analisi della prospettiva di W. Mignolo in M. Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, DeriveApprodi, Roma 2019, pp. 106-119.

glia culturale tanto incentrata sul linguaggio quanto lontana dalla logica delle lotte materiali nell'arena sociale contro l'oppressione razziale e le sue intersezioni con le gerarchie di genere e il dominio di classe. Si tratta di un rischio più concreto e visibile soprattutto nella forma che il discorso o la narrazione decoloniale sta prendendo in alcuni dei nostri spazi e contesti più immediati.

5. 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. Da questo punto di vista, 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. Come approntato da Marx, il colonialismo – ovvero una particolare pratica di dominio, rappresentazione, estrazione e spossessamento razziale – è stato certamente un fenomeno chiave nella genesi e nell'ascesa del capitalismo come modo di produzione globale, ma il discorso, come emerge dallo sguardo postcoloniale, non può finire qui. 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, viene chiamato a fare i conti con la propria eredità

coloniale¹⁵. A partire dai pionieristici lavori di Edward Said¹⁶ 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, quanto avanzato da Marx e messo meglio a fuoco da Fanon: “L'Europa è una creazione del terzo mondo”¹⁷, non solo perché “senza colonie e senza schiavitù niente accumulazione originaria né industrie né rivoluzioni moderne”¹⁸, ma soprattutto perché senza la rappresentazione degli altri come “barbari-inferiori-coloniali” essa non si sarebbe potuta enunciare come un'entità-soggetto universale, diversa e superiore al resto dell'umanità¹⁹. 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: “Non vi è cultura moderna

¹⁵ Su questo punto vedi anche C. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1983. Robinson pone la stessa questione in termini ancora più diretti: “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” (p. 69). Per un'analisi dei limiti del marxismo europeo riguardo la questione coloniale-razziale, vedi anche E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Feltrinelli, Milano 2016 e M. Mellino, A. Pomella (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Alegre, Roma 2020.

¹⁶ E. Said, *Orientalismo* (1978), Feltrinelli, Milano 1991. Vedi anche Id., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti Editore, Roma 2003.

¹⁷ F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Edizioni di Comunità, Milano 1961, p. 56.

¹⁸ K. Marx, *Il capitale. Libro I*, UTET, Torino 1987, p. 231.

¹⁹ Un assunto che troverà nel lavoro di D. Chakrabarty una delle sue espressioni più sofisticata e compiuta, vedi D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004.

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 antischiavistiche, le lotte dei femminismi altri, i movimenti di decolonizzazione e le lotte antirazziste hanno contribuito a definire la vera posta in gioco della modernità²⁰. Senza le colonie, la storia delle metropoli moderne europee diviene inspiegabile²¹. Il modo di produzione capitalistico, dunque, è stato sin dall'inizio coloniale e razziale: 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 sfruttamento²². Sta qui il nuovo "piano di immanenza" aperto dallo sguardo postcoloniale. Non si tratta semplicemente di riconoscere l'orrore 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 nel concetto di "colonialità del potere capitalistico globale" proposto da Anibal Quijano, uno dei più originali autori decoloniali, qualche anno dopo²³. 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.

²⁰ Vedi C.L.R. James, *I giacobini neri*, Deriveapprodi, Roma 2005; P. Gilroy, *The Black Atlantinc. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003.

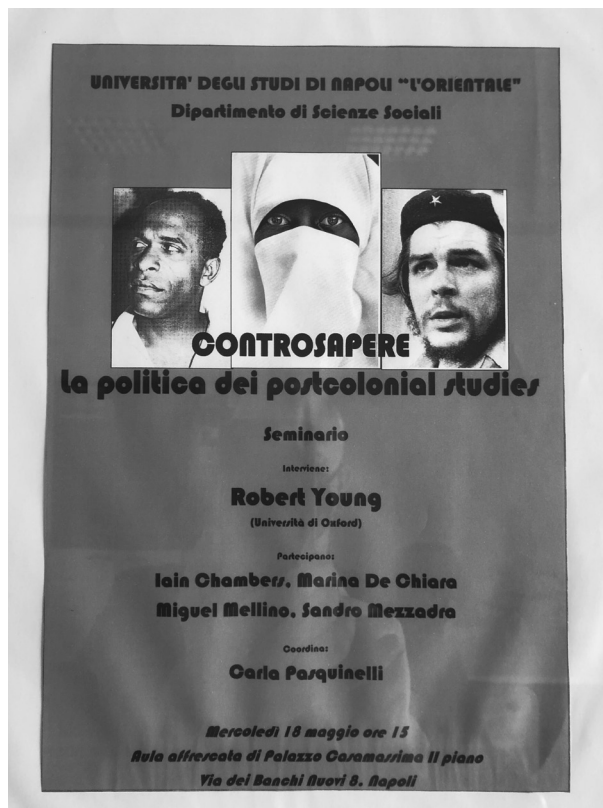
²¹ Si tratta di un assunto che proprio in quegli anni cominciava a circolare anche in Francia, vedi N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemair, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'éritage colonial*, La Decouverte, Paris 2001.

²² Su questo argomento vedi anche C. Robinson, *Black Marxism*, cit.; M. Mellino, A. Pomella (a cura di), *Marx nei margini*, cit.

²³ Vedi A. Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina*, in E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber*, cit., pp. 122-151.

6. 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 è stata sin da subito politicizzata. E tuttavia andrebbe aggiunto subito dopo che quella politicizzazione riguardava più questioni politiche globali o di “grand theory” che non la specificità o singolarità, storica e geografica, dello scenario nazionale italiano. A livello universitario, gli studi postcoloniali ebbero sicuramente nel Centro di Studi Postcoloniali e di Genere dell’Università di Napoli “L’Orientale”, fondato da I. Chambers e L. 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, anche (e forse soprattutto) nelle sue espressioni non-occidentali, 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, la prima circolazione della critica postcoloniale avvenne 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. Il titolo di un convegno-seminario internazionale organizzato nello stesso 2005 a Napoli da me e da Carla Pasquini può essere sintomatico delle pieghe che il discorso

postcoloniale stava prendendo in Italia: “Controsapere. La politica dei postcolonial studies”²⁴.



La critica postcoloniale porta nella sua *testura* un importante riverbero di questo momento politico così come delle lotte, locali e globali, che lo hanno attraversato. Il lettore troverà tra le pagine non solo riferimenti espliciti alle lotte dei migranti, a Genova 2001, alla crisi e all’esplosione sociale dell’Argentina del 2001, al ciclo delle prime insurrezioni po-

²⁴ Oltre agli organizzatori hanno partecipato Robert Young, Iain Chambers, Mara De Chiara e Sandro Mezzadra.

polari contro il neoliberalismo in America Latina, all'attentato alle Twin Towers di New York, alle invasioni degli USA nell'ex Jugoslavia, in Afghanistan e in Iraq, al grande movimento globale contro la guerra del 2003, alla resistenza irachena nel loro attacco contro i soldati italiani a Nassiriya, alla reazione nazionalista e filo-fascista a tale evento, così come alle lotte dei movimenti indigeni e dei Sem terra in diverse zone del mondo. Ma il testo si proponeva di andare oltre: cercava soprattutto di leggere *anche* quelle lotte e conflitti dall'interno dello sguardo postcoloniale. Sintomatici di questo tentativo sono soprattutto gli ultimi tre capitoli del testo. Era uno dei modi per rinvenire gli effetti del colonialismo, la sua produttività come formazione discorsiva moderna, anche nel presente²⁵. È qui che esso inseguiva la sua originalità e attualità, nel tentativo di rendere l'approccio postcoloniale un filtro teorico politico necessario, non solo in chiave genealogica, ma anche rispetto alle lotte, alla ridefinizione e al superamento delle disuguaglianze del presente. E tuttavia, in questo senso, si può dire che *La critica postcoloniale* non fa che rispecchiare un atteggiamento più generale del contesto in cui prese corpo: la prima traduzione locale degli studi postcoloniali viaggiava lungo questi assi. Solo in un secondo momento cominciò 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. Solo in questo secondo momento lo sguardo postcoloniale prese di mira in modo più profondo e sistematico la produzione storica della stessa idea di comunità-nazionale²⁶. *Postcolonial*

²⁵ Non mancavano all'epoca orientamenti di questo tipo, benché le chiavi di lettura fossero molto diverse. Vedi per esempio D. Gregory, *The Colonial Present. Iraq, Afghanistan, Palestine*, Blackwell, Oxford 2004.

²⁶ Tra i numerosi esempi, si possono citare G. Giuliani, C. Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Mondadori, Milano 2013; C. Lombardi-Diop, C. Romeo (a cura di), *L'Italia postcoloniale*,

Italy: Challenging National Homogeneity, una raccolta curata da C. Lombardi-Diop e C. Romeo, uscita nel 2012 e poi tradotta in italiano, può essere preso come spartiacque simbolico di questo secondo momento. È così che cominciarono 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, ma che divenne sempre più produttivo anche all'interno dei 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 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

Mondadori, Milano 2014; I. Scego, *Roma negata. Percorsi postcoloniali nella città*, Ediesse, Roma 2014; R. De Robertis, *Fuori centro. Percorsi postcoloniali nella letteratura italiana*, Aracne editore, Roma 2010; A. Frisina, *Studi migratori e ricerca visuale. Per una prospettiva postcoloniale e pubblica*, Franco Angeli, Milano 2016; G. Proglione, *Libia 1911-1912. Immaginari coloniali e italianità*, Mondadori, Milano 2016; A. Curcio, M. Mellino (a cura di), *La razza al lavoro*, Manifestolibri, Roma 2012; M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Note su appartenenze, razza e razzismo in Italia e in Europa*, Carocci, Roma 2013; A. Pes, V. Deplano (a cura di), *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli italiani*, Mimesis, Milano 2014; V. Deplano, *L'Africa in casa. Propaganda e cultura coloniale nell'Italia fascista*, Le Monnier, Firenze 2015; M. Bovo Romoef, F. Manai (a cura di), *Memoria storica e postcolonialismo. Il caso italiano*, Peter Lang, Bruxelles 2015. 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.

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, il fascismo e il governo delle migrazioni (interne ed internazionali), nel magma globale della modernità coloniale-razziale occidentale. Ora possiamo pensare alla 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 in Italia dunque abbiamo oramai una diversa storia 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. Come enunciato nel primo capitolo del testo, si tratta anche di lottare contro la trasformazione dei discorsi postcoloniali/decoloniali in parte della logica culturale del capitalismo razziale. È un compito importante anche in controluce delle lotte (non solo) antirazziste del futuro. Mi piacerebbe credere che è proprio da questo punto di vista che *La critica postcoloniale* non ha ancora finito di dire tutto ciò che forse può ancora dire.

Premessa

Tra le pagine di ogni libro, come è noto, si nascondono tracce e riferimenti di un dialogo a più voci. Sollecitazioni e stimoli, sia diretti che indiretti, senza i quali sarebbe impossibile articolare una qualsiasi riflessione teorica, politica o anche scientifica. La forma-testo, con le sue regole e convenzioni, ci costringe poi a eliminare dai nostri lavori ogni residuo di alterità. Per questo, desidero nominare in queste righe tutti coloro che in un modo o nell'altro, volenti o nolenti, hanno contribuito allo sviluppo del mio lavoro.

Tutto ebbe inizio pochi mesi prima della mia laurea in Antropologia Culturale all'Università di Roma La Sapienza. Ringrazio i professori Pietro Clemente, Alberto Sobrero e Alessandro Simonicca per essersi interessati al mio lavoro e per avermi concesso l'opportunità di discutere con loro e pubblicare quello che sarebbe divenuto in seguito il nucleo della mia riflessione sugli studi postcoloniali. Il Dottorato di Ricerca in Scienze Antropologiche dell'Istituto "L'Orientale" di Napoli mi consentì poi di proseguire le mie ricerche su questi argomenti. I suggerimenti della prof.ssa Clara Gallini per l'organizzazione della mia tesi di dottorato e le sue critiche a una parte del lavoro qui presentato mi sono stati di grande aiuto nella messa a punto del testo. Ringrazio anche il professore Fabio Dei, con cui ho discusso in più di un'occasione, sia in modo formale che

informale, su molti degli argomenti qui toccati. Sono molto grato alla sua generosità, disponibilità e soprattutto alla sua “tolleranza intellettuale”, senza dimenticare che mi ha molto incoraggiato alla pubblicazione di questi saggi.

Un mio ringraziamento speciale va alla prof.ssa Carla Pasquinelli. Non solo perché mi ha consentito di presentare e dibattere in pubblico – in seminari, convegni, lezioni, ecc. – buona parte di quanto segue, ma soprattutto perché senza il rapporto di stima e di collaborazione cresciuto negli ultimi anni questo piccolo traguardo sarebbe stato molto più difficile.

Devo anche ringraziare la Meltemi editore, in particolare Luisa Capelli per la sua gentilezza nei miei confronti e per i diversi progetti sviluppati insieme. Non posso dimenticare qui nemmeno gli amici Vincenzo Bitti e Paolo Barberi, con cui ho passato intere giornate a discutere molte delle posizioni qui esposte.

Infine, vorrei ringraziare Guido, amico vero. Molto di quanto ho scritto è maturato nelle nostre lunghe conversazioni, dai suoi suggerimenti, dalle sue critiche, dal suo appoggio sincero. E soprattutto Gabriela, la sua pazienza, il suo aiuto, la sua forza, il suo amore: *gracias por estos años, sin vos... Nada!!!*

Roma, novembre 2004

Introduzione

Decolonizarse es descubrir America

Graffito a Buenos Aires

Due secoli fa, una ex colonia dell'Europa decise di competere con la metropoli. Essa è riuscita così bene nell'intento che gli Stati Uniti d'America sono diventati un paese mostruoso nel quale le tare, la nausea e la crudeltà dell'Europa hanno raggiunto dimensioni spaventose.

Frantz Fanon

Il presente lavoro è il prodotto di una riflessione iniziata qualche anno fa. Nel 1995 ero a Londra per motivi di studio, cercando di porre fine alle letture per la mia tesi di laurea. Durante le ricerche in biblioteca, notavo che in molti dei testi con cui venivo a contatto – collocabili nel campo dei cultural studies, dei gender studies, degli studi sull'immigrazione e della sociologia del razzismo – si faceva un uso del tutto “nuovo” della nozione di postcoloniale. Il più delle volte restavo disorientato dal modo in cui questo termine veniva proposto in analisi sociologiche sull'identità culturale delle diverse minoranze etniche presenti in Gran Bretagna o negli Stati Uniti, sul processo di decolonizzazione, sulla globalizzazione con-

temporanea, sull'immigrazione nelle grandi metropoli globali occidentali, sul razzismo, sui rapporti e l'identità di genere. Per me, nato e cresciuto a Buenos Aires e da poco arrivato in Italia, postcoloniale poteva significare soltanto due cose. Nel caso migliore mi suggeriva il richiamo a una condizione (storica?) chiaramente utopica, seducente, allettante, ma di là da venire. Non mi era difficile inquadrare postcoloniale e postcolonialismo sulla base di quanto Fredric Jameson, ad esempio, affermava in riferimento al pensiero dialettico: mi sembravano l'anticipazione di una logica collettiva più in potenza che in atto (Jameson 1981, p. 359). Nella più disincantata delle interpretazioni, invece, non potevo che considerarle nozioni ingenui, fuorvianti, politicamente remissive.

In effetti, in una realtà come quella argentina termini come (neo)colonialismo o imperialismo hanno (da sempre) una drammatica attualità. Non rimandano a qualcosa di vago o di rimosso, a semplici strategie testuali o discorsive. Come nella gran parte dei paesi del terzo mondo, ricordano secoli di sovranità – economica, politica e culturale – limitata, di (in)subordinazione alle potenze di turno (Spagna, Gran Bretagna, Stati Uniti), di infinite violenze subite in nome del libero mercato, dell'ordine e del progresso “civile”: sterminio di nativi, massacri etnici, latifondi, saccheggio di risorse naturali e materie prime, debiti esteri, depauperamento di massa, golpe di Stato, dittature feroci, *desaparecidos*. Come piace dire ai postmoderni (e a molti postcoloniali) sono fenomeni che hanno nella società una presenza piuttosto “corporea”, per non dire “materiale” (con buona pace del cosiddetto tardo-post-marxismo). E le insurrezioni popolari del 2001 contro le politiche neoliberiste imposte al paese da Washington e da tutti quegli organismi internazionali (FMI, WTO, Banca mondiale) attraverso cui le grandi corporazioni multinazionali amministrano il capitalismo mondiale non costituiscono che un'altra prova tangibile di tale dato di fatto.

Malgrado questa dissonanza iniziale, ero comunque attratto dagli emergenti “studi postcoloniali”. Trovavo suggestivo che nell'atmosfera di “totalitarismo (neo)liberale” dei

primi anni Novanta (Cumings 1993, pp. 47-48, cit. in Panitch, Gindin 2004, p. 11) una parte della teoria sociale insistesse – benché in modi del tutto ambigui e opinabili – nel rimarcare la centralità del colonialismo e dell'imperialismo occidentale nella configurazione del mondo contemporaneo, sulla necessità di non rimuovere dalla storia (e quindi dal presente) gli altri “olocausti” (Davis 2001), quelli provocati dall'imperialismo bianco e liberaldemocratico.

Così, prendevo atto dei miei limiti e tentavo una comprensione “dal di dentro” della problematica postcoloniale. Piano piano mi rendevo conto che il prefisso *post* non andava qui preso alla lettera. Possiede valenze del tutto diverse, possiamo dire “metaforiche”. Il post di postcoloniale si presenta come un'altra provocazione postmoderna, ironica e tragica allo stesso tempo (cfr. Gandhi 1998, pp. 5-9). Più che indicare una frattura o un distacco netto nei confronti del passato, sta qui a significare, in una sorta di ritorzione epistemologica lyotardiana, proprio il contrario: l'impossibilità di un suo superamento date le dinamiche neocoloniali che hanno caratterizzato la maggior parte dei processi storici di decolonizzazione formale, simboleggia quindi la persistenza della condizione coloniale nel mondo globale contemporaneo (Spivak 1990, p. 166; Childs, Williams 1997, pp. 1-23). *Post* sembra, dunque, la prosecuzione di *Anti* con altri mezzi:

[...] il postcoloniale va concepito come un insieme di pratiche discorsive (anche) di resistenza al colonialismo, alle ideologie colonialiste e alle loro forme contemporanee di dominio e di assoggettamento. (Adam, Tiffin, a cura, 1991, p. XII)

È questa senza dubbio l'accezione più convincente e stimolante del termine. Il ritorno negli ultimi anni di un imperialismo occidentale aggressivo e intollerante, imperniato su una logica “civilizzazionista” (Gilroy, in Mellino 2004) perversa e manichea e su forme di accumulazione del capitale in parte di nuovo primitive e selvagge, non fa che sancire la sua fruibilità o attendibilità euristica o epistemologica. Ma le ambiguità della critica postcoloniale non

finivano con questo chiarimento, né si poteva ridurre la sua *Weltanschauung* al valore semantico di una singola parola. Per avere un'idea meno superficiale di questa prospettiva, il significato del termine postcoloniale andava necessariamente messo in rapporto con i discorsi postcoloniali sulla storia, sul capitalismo, sulla cultura, sul cosmopolitismo, sul marxismo, sul razzismo. Senza uno sguardo panoramico, per così dire, si correva il rischio di banalizzare e di fraintendere buona parte del *messaggio* e delle *posizioni* che i critici postcoloniali cercavano di promuovere.

Lo scopo principale di questo libro è quindi cercare di offrire al lettore i contorni di un dibattito recepito finora in Italia in modo del tutto frammentario. Nel primo capitolo, propongo un "introduzione critica" alla problematica postcoloniale. Si tratta di una sorta di guida didattica al pensiero postcoloniale, ma non priva, mi auguro, di un taglio critico. Ho cercato di tradire il meno possibile il punto di vista e le posizioni degli autori trattati, di mantenere un certo equilibrio tra l'esposizione di argomenti e prospettive e la loro critica. Nonostante abbia suggerito un'identificazione assai stretta del postcoloniale con il postmoderno, spero in ogni caso di essere riuscito a rendere l'eterogeneità che caratterizza gli studi postcoloniali, a trasmettere l'idea che siamo di fronte a un dibattito teorico e politico molto articolato e in continua evoluzione.

Un'ultima considerazione per quanto riguarda questa prima parte. In diverse occasioni ho specificato l'attività e il luogo di lavoro dei critici citati. Questa scelta non obbedisce tanto a una superficiale mania di completezza, quanto alla volontà di *situare* (ulteriormente) i discorsi. Mi è sembrato utile offrire qualche informazione in più su autori quasi sconosciuti sulla scena italiana. D'altronde, l'ansia della collocazione geoculturale (*the politics of location!*) pervade il lavoro di quasi tutti gli intellettuali postcoloniali più noti, nel senso che pochi esitano a tirare fuori questioni legate al loro "doppio passaporto", alla loro "doppia cittadinanza" oppure alla loro condizione "ibrida", "meticcica", "marginale" o "dia-

sporica” in riferimento alle posizioni teoriche e/o politiche che intendono promuovere. Per questo, aggiungere il luogo (quasi sempre gli Stati Uniti) e il background (quasi sempre la critica letteraria) dal quale vengono pronunciate non può costituire, almeno ai loro occhi, un misfatto.

I restanti tre capitoli hanno un obiettivo diverso. Non si tratta più di riprodurre dall'esterno i contorni di un dibattito, ma di entrare nel merito della (de)costruzione stessa del discorso postcoloniale. In altre parole, ciò che propongo è cercare di mettere a fuoco i modi con cui procede la critica postcoloniale nelle proprie analisi attraverso l'approfondimento di tre dei suoi concetti chiave: critica culturale, diaspora e cosmopolitismo. Data la mia formazione socioantropologica, credo che sia soltanto mediante una valutazione in qualche modo meno “astratta” delle categorie, concetti e metodologie postcoloniali che si può stabilire con maggiore chiarezza la loro effettiva fruibilità epistemologica nei diversi campi della ricerca socioculturale.

Molti commentatori vengono accusati di avere un atteggiamento ambiguo nei confronti del termine postcoloniale, di procedere con attacchi e critiche anche radicali verso questa nozione, ma di adoperarla (e quindi legittimarla) poi nelle loro analisi o studi. Non mi spaventa un'eventuale critica di questo tipo. Non credo che sia sulla parola in sé che si giochi la partita. Dato il carattere eminentemente politico degli studi postcoloniali, il loro futuro dipenderà quasi esclusivamente dalle posizioni che vi emergeranno in rapporto ai conflitti contemporanei più urgenti. Peter Hulme, ad esempio, lamentava la scarsa attenzione riservata da un testo come *Cultura e imperialismo* (1993) di Said alle dinamiche del postcolonialismo complessivo in una macroregione come quella dell'America Latina e all'analisi della natura coloniale-imperiale (l'eccezionalità) di un paese come gli Stati Uniti. In pratica, Hulme critica Said per aver ristretto l'esame del ruolo imperiale degli Stati Uniti agli anni del secondo dopoguerra, trascurando così l'origine di questa nazione in quanto insediamento coloniale di Gran Bretagna,

Francia e Spagna e quindi i processi di espansione e colonizzazione interna attraverso cui sono stati assoggettati i nativi nordamericani. Secondo Hulme, dunque, a forza di concentrare l'attenzione sull'imperialismo francese e inglese e su un'area geografica che va grosso modo dall'Algeria all'India, Said sembra lasciare in secondo piano l'importanza storica dei disegni imperiali degli Stati Uniti nelle Americhe e nel resto del mondo (Hulme 1996).

Malgrado la progressiva politicizzazione degli studi postcoloniali, non è difficile constatare che analisi come quelle suggerite dalle critiche di Hulme latitano ancora. La teoria postcoloniale continua a mostrarsi eccessivamente anglo(euro)centrica. Di più, tranne qualche eccezione, sulla scena latinoamericana gli studi postcoloniali continuano a essere percepiti da buona parte della sinistra non tanto come uno strumento di liberazione dal secolare dominio coloniale quanto come un'altra perversa forma di imperialismo culturale (Fernández Nadal 2004; Grüner 2002; Castro Gómez, Mendieta 1998; De Toro, De Toro 1999). Credo che sia giusto interrogarsi, da entrambi le parti, sui motivi di questo mancato incontro. Il mio lavoro intende dare un piccolo contributo anche in questo senso. In ogni caso, sono convinto che i tempi per un dialogo più fluido tra marxismo e teoria postcoloniale siano maturi. Tuttavia, come sostiene Neil Lazarus, ciò potrà avvenire soltanto nel momento in cui gli intellettuali marxisti finiranno per riconoscere i meriti e i contributi apportati da una parte degli studi postcoloniali alla teoria sociale e politica radicale e, viceversa, gli intellettuali postcoloniali finiranno per ammettere che la problematica complessiva sviluppata dal marxismo non può essere accantonata o declassata da nessun approccio con finalità veramente antagoniste (Lazarus 1999, p. 15).

All'interno di uno stato di guerra globale permanente, poi, sarà sempre più difficile affrontare temi legati all'imperialismo, al colonialismo, al dominio occidentale, all'eurocentrismo, ecc. facendo riferimento unicamente al passato. Sarà sempre più grottesco, credo, parlare del colonialismo e

dell'imperialismo britannico, francese o europeo in generale senza un'analisi più incisiva della *natura* imperiale degli Stati Uniti, del loro ruolo nell'attuale sistema mondiale, del rapporto storico tra capitalismo e imperialismo. Quello che voglio dire è che sarà solo disegnando in modo più esplicito la linea di continuità tra l'imperialismo del passato e quello del presente che l'anticolonialismo potrà sfociare apertamente nel postcolonialismo (cfr. Young 2001). È quanto invoca, ad esempio, Paul Gilroy (in Mellino 2004, p. 177):

Per capire l'impero americano oggi bisogna riflettere necessariamente sul suo rapporto con i progetti coloniali europei precedenti, bisogna capire, ad esempio, perché gli americani negli anni cinquanta si sono sostituiti ai francesi in Indocina, perché si sono posti come gli eredi del colonialismo britannico nel mondo. Penso che ci dobbiamo porre tali domande per non soccombere alle categorie razziali così come oggi le troviamo nel mondo.

L'ultima parola, dunque, spetterà, come sempre, alla storia. Solo con il trascorrere del tempo ci renderemo conto se nella teoria postcoloniale è prevalsa la critica o l'apologia, la politica o l'accademia.



Capitolo primo La teoria sociale e la condizione postcoloniale

Coloro che non sono capaci di difendere vecchie posizioni, non riusciranno mai a conquistare quelle nuove.

Lev Trotskij, *In difesa del marxismo*

Milioni di persone sono state uccise a causa del loro marxismo; nessuno invece rischierà mai di morire per il proprio decostruzionismo.

Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction*

1. *Postcoloniale tra decolonizzazione e postmoderno*

In un ampio settore della teoria sociale anglosassone il termine postcoloniale si è consolidato come uno dei concetti chiave per l'analisi e la comprensione della società contemporanea. Sulla scia di questo successo si è legittimato nel corso degli ultimi anni un imponente campo di studi e ricerche, trasversale alle varie discipline umanistiche, noto come *postcolonial studies*. Così, espressioni del tipo *identità postcoloniale*, *cultura postcoloniale*, *letteratura postcoloniale*, *intellettuale postcoloniale*, *pensiero postcoloniale* e infine *società o realtà postcoloniale* sono filtrate nel vocabolario di gran parte degli studi sociali di quell'uni-

verso accademico: dalla critica letteraria alla sociologia, dalla storia all'antropologia. L'intellettuale marxista Aijaz Ahmad, professore di Scienze politiche nella York University dell'Ontario in Canada, ci offre una prima chiave per entrare nel variegato mondo postcoloniale, una traccia che mi sembra particolarmente utile per affievolire l'ansia e il senso di smarrimento indotto dalla vastità di quanto contiene oggi il campo degli studi postcoloniali:

Viviamo nel periodo postcoloniale, vale a dire in un mondo postcoloniale, ma non tutti gli intellettuali né tutte le teorie di questo periodo sono postcoloniali, perché il discorso per essere postcoloniale deve essere un discorso postmoderno, principalmente di tipo decostruzionista; dunque, gli intellettuali postcoloniali possono essere solo quelli postmoderni. (Ahmad 1995a, p. 9)

Le parole di Ahmad ci danno una prima delimitazione dello spazio in questione. Ci dicono che non tutti possono partecipare al gioco, alcune regole ne sanciscono l'etichetta: il club si riserva il diritto d'ammissione. In proposito, Neil Lazarus, professore di Inglese e *Comparative Literary Studies* nell'Università di Warwick, ricorda come l'opera di tre tra gli intellettuali marxisti più noti nell'ambito della critica letteraria o della teoria critica anglosassone – Raymond Williams, Terry Eagleton e Fredric Jameson – non trovi posto all'interno del *mainstream* degli studi postcoloniali (Lazarus 1999, p. 12).

Tuttavia, le domande che sorgono spontanee a un lettore italiano, meno abituato alla notorietà della nozione rispetto ad Ahmad, riguardano sicuramente il significato in sé di postcoloniale: cosa denota tale concetto? Quali sono i suoi obiettivi? Che rapporto ha con il colonialismo vero e proprio? Richiama uno stadio storico specifico, un particolare stato d'animo o semplicemente un nuovo approccio epistemologico? Perché è stato adottato principalmente nell'ambiente accademico anglosassone mentre fatica molto a imporsi in altri contesti? E infine, qual è il suo legame con la contemporaneità?

Va subito notato che il processo d'inflazione di cui è stato oggetto questo termine ha recato con sé esiti contrastanti: se, da una parte, ha decretato la sua istituzionalizzazione presso i dipartimenti umanistici di molte delle università del mondo anglosassone, dall'altra, ha reso la nozione di postcoloniale tanto elastica da farla diventare piuttosto vaga ed eterogenea, molto simile a un "concetto contenitore" all'interno del quale è possibile riscontrare prospettive alquanto diverse. La causa principale di questo è da ricercare, forse, nella natura interdisciplinare dei postcolonial studies la cui estrema varietà di approcci, interessi e tematiche rende peraltro difficile l'identificazione di un particolare oggetto del discorso (Loomba 1998, p. 11). Ma non lasciamoci ingannare dalle apparenze: al momento, come suggerisce l'osservazione di Ahmad, postcoloniale può significare molte cose, ma non qualsiasi cosa. Lo scopo di questo primo capitolo sarà proprio quello di mettere a fuoco il processo di significazione aperto dal successo di tale nozione presso una parte importante della teoria sociale. In termini althusseriani, potrei definire il mio lavoro come una "lettura sintomatica" della "problematica" postcoloniale.

1.1. *Usi e significati di un concetto equivoco*

L'ambiguità epistemologica fondamentale del termine postcoloniale può essere ricondotta al conflitto tra ciò che possiamo definire un'accezione "letterale" e un'altra "metaforica". In senso letterale, la nozione di postcoloniale sembra richiamare un presunto nuovo stadio storico, un periodo successivo al processo di decolonizzazione. Secondo Stuart Hall (1996a, p. 301), ad esempio:

Quello che il concetto *potrebbe* aiutarci a fare è descrivere o caratterizzare lo spostamento verificatosi nelle relazioni globali che contrassegna la transizione (necessariamente non uniforme) dall'età dell'impero al momento della post-indipendenza o post-decolonizzazione. Inoltre potrebbe aiutarci (anche se in questo caso il suo valore è soprattutto indicativo) a identificare le nuove relazioni e disposizioni di potere che stanno

emergendo nella congiuntura presente [...]. Esso si riferisce a un generale processo di decolonizzazione che, come la stessa colonizzazione, ha segnato le società colonizzatrici altrettanto profondamente di quelle colonizzate.

Per non fraintendere le parole di Hall conviene completare il suo ragionamento. Sulla traccia di quanto sostiene Peter Hulme (1995), direttore del Department of Literature, Film and Theatre Studies dell'Università dell'Essex in Gran Bretagna e un'altra delle voci più note all'interno dei postcolonial studies, Hall si professa qui in favore di un'accezione "descrittiva" del termine a danno di qualsiasi accezione "valutativa". Di conseguenza, postcoloniale deve *significare* il "processo complessivo d'affrancamento dalla sindrome coloniale" (Hulme 1995, cit. in Hall 1996a, p. 301):

Ci sono, comunque, modi di discriminare tra gli usi del termine che non sono, a mio avviso, di nessun aiuto. Alcuni rifiuterebbero di usarlo per le colonie di bianchi, riservandolo esclusivamente alle società colonizzate non occidentali. Altri rifiuterebbero di usarlo per le società colonizzatrici metropolitane, riservandolo solo alle colonie della periferia. Questo significa confondere una categoria descrittiva con una di valutazione.

Al di là delle intenzioni di Hall, non si può negare che una lettura strettamente storico-cronologica di questa accezione "descrittiva" del concetto presenti non pochi problemi di tipo euristico. Il prefisso *post*, associato al colonialismo inteso come fatto *storico*, evoca una *fine* i cui usi e risvolti nell'analisi politica e socioculturale sono intrisi di pericoli nonché di ambiguità. Come nota Ella Shohat (1992, p. 99), del Department of Arts and Public Policy and Middle Eastern Studies della New York University:

L'opposizione alla Guerra del Golfo all'interno del mondo accademico ha mobilitato termini a noi molto familiari – "imperialismo", "neocolonialismo", "neoimperialismo" – in una sorta di guerriglia verbale contro il Nuovo Ordine Mondiale. Il termine postcoloniale era incredibilmente assente da questa

discussione, non è stato invocato nemmeno dai suoi principali fautori o sostenitori. Data l'impressionante diffusione di tale concetto nel dibattito accademico più recente, questa invisibilità repentina era piuttosto sconcertante.

Individuare nella storia un eventuale periodo catalogabile come postcoloniale è un'impresa quanto meno problematica. Le difficoltà si presentano fin dall'inizio. Infatti, quando si fa riferimento a un determinato stadio storico, pur con cautela e con un certo margine di elasticità, come prima cosa bisogna stabilire un suo inizio e, se possibile, una sua fine. Tale elementare compito, in questo caso, non appare di facile soluzione. È per questo motivo che Shohat polemizza con l'uso astratto e generico del concetto chiedendosi "quand'è che effettivamente ha avuto inizio il postcolonialismo" e, data la vaghezza e le connotazioni della nozione, "se ci sarà mai una sua fine" (Shohat 1992, p. 103; cfr. Ahmad 1995a, p. 9).

Queste perplessità sono riconducibili, prima di tutto, alle ambivalenze stesse di cui è carica la parola colonialismo. Per colonialismo, propriamente, si intende la conquista, il possesso e il controllo diretto di territori appartenenti ad altri popoli o gruppi sociali definiti a partire da tale situazione come colonie. Secondo questa accezione, il colonialismo non rappresenterebbe affatto un fenomeno esclusivamente circoscrivibile agli ultimi quattrocento anni di storia, bensì risulterebbe applicabile perfino all'antica Grecia, all'impero romano, agli aztechi e così via. Come appare ovvio, sarebbe del tutto sterile ai fini epistemologici identificare nella storia un lasso di tempo da definire come postcoloniale (cfr. Loomba 1998, pp. 18-35).

Tuttavia, il colonialismo dell'età moderna possiede tratti caratteristici che lo contraddistinguono. Mentre i diversi tipi di colonialismo precedente erano di natura precapitalista, l'espansione coloniale dell'età moderna aveva come spinta propulsiva la nascita e lo sviluppo del capitalismo commerciale prima e industriale poi. Per questo motivo, il colonialismo moderno non si limitò a estrarre beni, tributi e ricchezze dai paesi conquistati bensì, attraverso un particolare sistema di

scambi commerciali, diede luogo a un processo di ristrutturazione globale delle loro economie e delle loro strutture sociopolitiche interne. Postcoloniale, a partire da quest'ultima considerazione, potrebbe tornare utile nel fare riferimento a quella specifica situazione storica successiva al processo di decolonizzazione *formale* avvenuto nelle più diverse colonie del pianeta. È questa, infatti, la prospettiva entro cui si muovono gli autori australiani di uno dei testi fondativi della critica postcoloniale: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures* (1989). Ashcroft, Griffiths e Tiffin, nell'ambito della critica letteraria, definiscono postcoloniali tutti quei paesi la cui produzione letteraria è venuta alla luce in tensione con il sistema coloniale e con l'imperialismo europeo:

Usiamo il termine postcoloniale per designare tutta la cultura condizionata dal processo coloniale dal momento della colonizzazione al presente. E questo perché esiste una notevole continuità nei temi e nelle preoccupazioni durante tutto il processo iniziato con l'aggressione imperiale europea. [...] la letteratura dei paesi africani, dell'Australia, del Bangladesh, del Canada, dei paesi caraibici, dell'India, della Malesia, del Pakistan, di Singapore, dello Sri-Lanka sono tutte "letterature postcoloniali". Anche la letteratura degli USA deve essere collocata all'interno di questa categoria. Forse per il suo potere attuale e per il suo ruolo di potenza neocolonialista, la sua natura "postcoloniale" non è mai stata riconosciuta. Ma l'evoluzione del suo rapporto con il centro metropolitano negli ultimi duecento anni è stata paradigmatica per quasi tutte le letterature postcoloniali. Ciò che queste letterature hanno in comune, al di là delle loro particolari caratteristiche regionali, è che sono emerse nella loro forma attuale dall'esperienza della colonizzazione e si sono affermate proprio in tensione con il potere imperiale, enfatizzando le loro differenze dalla madrepatria. È precisamente tale circostanza che le rende tipicamente postcoloniali. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1989, p. 2)

Nemmeno in questo caso, però, la nozione di postcoloniale avrebbe una qualche pregnanza teorico-conoscitiva, dato il tempo eccessivamente lungo intercorso, ad esempio, tra

l'indipendenza degli Stati Uniti nel 1776 e quelle di Angola e Mozambico, divenute realtà solo nel 1975, e soprattutto considerando le diverse contingenze storico-politiche che hanno caratterizzato il colonialismo e di conseguenza il processo di decolonizzazione in paesi come l'Australia o la Nuova Zelanda da un lato e l'Algeria e lo Zimbabwe dall'altro (Shohat 1992, p. 102). Da questo punto di vista, definire ugualmente postcoloniali paesi le cui posizioni nelle gerarchie internazionali della geopolitica è così diversa appare piuttosto fuorviante.

Una tesi per certi versi simile a quella di Ashcroft, Griffiths e Tiffin viene proposta da Edward Said nel suo *Culture and Imperialism*. Said vede nell'imperialismo a cavallo tra il XIX e il XX secolo l'embrione dell'attuale società globale. In questo periodo, in effetti, l'85% della superficie totale del pianeta era sotto il controllo, diretto o indiretto, dei paesi europei. Per l'autore di *Orientalismo* tale scenario rappresentava una situazione senza precedenti nella storia:

Basti pensare che nell'Ottocento le potenze occidentali rivendicavano il 55% del territorio mondiale possedendone in realtà circa il 35% e che nel 1878 tale percentuale era salita al 67%, con un incremento di 83.000 miglia quadrate all'anno. Nel 1914 tale crescita annuale era salita all'incredibile cifra di 240.000 miglia quadrate, e l'Europa controllava circa l'85% della superficie terrestre sotto forma di colonie, protettorati, possedimenti, domini e commonwealth. Nessun altro insieme di colonie è mai stato così vasto, così completamente dominato, e così ineguale in termini di potere a favore delle metropoli occidentali. Di conseguenza, sostiene William McNeill in *The Pursuit of Power*, "il mondo venne unito in un unico insieme che interagiva al suo interno come mai era accaduto prima". E nella stessa Europa alla fine dell'Ottocento non c'era un solo aspetto della vita che non fosse toccato dalla realtà dell'impero; le economie erano assetate di mercati d'oltreoceano, di materie prime, di manodopera a basso costo, di terre ad alto profitto mentre le istituzioni militari e diplomatiche erano sempre più impegnate a mantenere vasti e lontani tratti di territorio e a sottomettere un numero sempre crescenti di popolazioni. (Said 1993, pp. 33-34)

Per questo motivo, sostiene Said, l'idea dell'impero e della sua egemonia su colonie, protettorati, dipendenze e domini deve essere vista come un *metadiscorso*, come un discorso onnipresente nelle pratiche e rappresentazioni culturali di tale periodo. In altre parole, l'analisi delle espressioni culturali del periodo in questione non può prescindere dalla presa in considerazione dell'imperialismo come dato di fatto e viceversa; cultura e imperialismo risultano inevitabilmente intrecciati. L'ombra dell'imperialismo e dei suoi stereotipi e preconcetti aleggia, per citare solo alcuni esempi, tanto nei romanzi di Kipling, Conrad, Gide, Austen e Camus, quanto nell'opera di Verdi e Wagner; tanto nella filosofia di Hegel e Marx quanto nella sociologia di Comte, Weber e Durkheim. E questo, aggiunge Said, non perché tali autori siano da considerare quali meri riflessi meccanici di un'ideologia, ma perché le loro ansie e motivazioni così come i loro lavori prendono forma in tensione con lo spirito dell'epoca e quindi sono inscindibili dall'esperienza sociale.

Questa osservazione spinge Said a rileggere la storia del colonialismo non più come una vicenda riguardante soltanto l'Europa bensì come un'esperienza comune a colonizzatori e colonizzati. In questo senso, ci ricorda sempre Said echeggiando le celebri parole di Joseph Conrad, "l'esistenza dell'imperialismo dipendeva anche dall'idea di avere un impero", e cioè era inseparabile da certe strutture mentali e concezioni del mondo che ineluttabilmente richiamano il rapporto e l'atteggiamento verso l'altro; processo in base al quale viene inoltre percepita la propria identità. Riassumendo, ciò che Said cerca qui di mettere in evidenza, rendendo più generali le premesse di *Orientalismo*, è che la formazione dell'identità moderna occidentale è intrinsecamente legata alle proprie costruzioni culturali dell'esotico, a una particolare percezione degli altri non europei (Said 1993, p. 15).

A partire dalla prospettiva di Said, dunque, appare scontato che se il periodo che va dal 1870 allo smantellamento formale di tutte le colonie nel secondo dopoguerra può essere definito da ciò che Eric Hobsbawm ha denomina-

to l'età degli imperi, la realtà storica successiva sarà allora caratterizzata essenzialmente dalla fine di tale evenienza e quindi dal *postcolonialismo*. Tuttavia, sottolinea Said, postcoloniale o postimperiale non significano affatto la fine dell'egemonia politica ed economica dei paesi occidentali; da una parte, gli squilibri di potere caratteristici del mondo coloniale persistono anche oggi, dall'altra, quella realtà, in modi molto diversi, esercita ancora una notevole influenza nella configurazione del mondo contemporaneo.

Queste ultime obiezioni sollevate da Said ci riportano ai problemi di natura ideologica che l'uso del termine postcoloniale in senso *letterale* porta con sé.

Trattare i fenomeni relativi al colonialismo come qualcosa di già accaduto o comunque di appartenente al passato impedisce di affrontare questioni spinose come il neocolonialismo e il neoimperialismo. Poiché molti dei conflitti tipici del mondo coloniale, quali il razzismo o la lotta per l'egemonia tra gruppi etnici diversi, persistono non solo nei rapporti tra le diverse nazioni, ma anche all'interno di molti dei paesi divenuti indipendenti e delle società metropolitane occidentali, postcoloniale può apparire un concetto falsamente *celebrativo*, per non dire ideologico. Come suggerisce Ania Loomba (1998, p. 28), professore di Inglese presso l'Università dell'Illinois:

Lo Stato-nazione di recente indipendenza rende i frutti della liberazione disponibili solo selettivamente e irregolarmente: l'eliminazione del governo coloniale, nella maggior parte dei paesi, non comportò automaticamente dei miglioramenti nella condizione delle donne, degli operai e dei contadini. Il "colonialismo" non è soltanto qualcosa che accade al di fuori di un paese o di un popolo, non è solo qualcosa che avviene con la complicità di forze interne, perché una versione del colonialismo può anche essere duplicata dall'interno. Quindi "postcolonialismo", piuttosto che essere un termine applicabile indiscriminatamente, risulta invece appesantito da numerose contraddizioni.

Per capire quanto poco appropriato risulti il termine postcoloniale per descrivere certe situazioni basta pensare alle recenti

aggressioni e occupazioni neoimperiali degli Stati Uniti in Afghanistan e in Iraq o anche a zone quali la Palestina, l'Irlanda del Nord, il Kurdistan, i Paesi Baschi o perfino l'intera America Latina (cfr. McClintock 1992). Lo stesso tipo di osservazione vale per quelle popolazioni native o indigene, come i maya o i maori, la cui posizione di subalternità coloniale non è cambiata affatto con l'indipendenza dei paesi di cui fanno parte. In questo senso, si pensi anche ai coloni bianchi del Sudafrica, dell'Australia o degli USA i quali, pur facendo parte di paesi una volta colonie, difficilmente possono essere considerati postcoloniali. Oppure al razzismo e alla xenofobia (istituzionale e non) che dominano oggi i rapporti tra le metropoli occidentali e i migranti, rapporti postcoloniali solo per modi di dire. Si può aggiungere, infine, che molti paesi come l'India, Haiti, l'Algeria, l'Argentina sono diventati postcoloniali di fatto, cioè formalmente indipendenti, e neocoloniali allo stesso tempo, soggetti all'influenza politica ed economica, ora indiretta, di paesi quali gli Stati Uniti, la Gran Bretagna o la Francia.

C'è chi sostiene però che proprio l'insorgere di conflitti tipici del mondo coloniale all'interno delle società decolonizzate rappresenti uno dei tratti fondamentali del mondo postcoloniale. Stuart Hall, ad esempio, reagendo alle critiche rivolte al carattere ideologicamente innocuo di postcoloniale in quanto *demarcatore* epocale, afferma che tale concetto tende, da una parte, a evidenziare il persistere degli effetti della colonizzazione e, dall'altra, a riprodurre la presenza dell'asse colonizzatore-colonizzato all'interno delle società decolonizzate accentuando in questo modo il fallimento del nazionalismo anticolonialista. Nell'ottica di Hall, scenari come quello della prima guerra del Golfo, in cui un paese imperialista colpisce un regime impegnato nella distruzione e nell'annientamento di alcune minoranze etniche locali, come quello del Ruanda, in cui membri appartenenti a due diversi gruppi etnici hanno dato luogo a un massacro senza fine o, ancora, come quello della guerra tra vietnamiti, cinesi e cambogiani della fine degli anni Settanta, sono da considerare eventi tipici del "mondo postcoloniale":

Ciò che il “postcoloniale” certamente non è una di quelle periodizzazioni basate su “stadi” epocali in cui tutto all’improvviso cambia contemporaneamente, tutte le vecchie relazioni scompaiono per sempre e altre interamente nuove vengono a sostituirle. Chiaramente, lo sganciamento dal processo colonizzante è stato una faccenda lunga, estesa e differenziata, in cui i recenti movimenti postbellici verso la decolonizzazione figurano come soltanto uno dei momenti “distintivi”. Qui “colonizzazione” sta a indicare occupazione e governo coloniali diretti, e la transizione al “postcoloniale” è caratterizzata dall’indipendenza dal governo coloniale diretto, dalla formazione di nuovi stati nazionali, da forme di sviluppo economico dominate dalla crescita del capitale locale e dai rapporti di dipendenza neocoloniale dal mondo capitalista sviluppato, come pure dalle politiche che sorgono con l’emergere di potenti élites locali che controllano i contraddittori effetti del sottosviluppo. Ugualmente significativo è che tale transizione sia caratterizzata dal persistere di molti degli effetti della colonizzazione, solo che adesso essi hanno subito una dislocazione: si sono spostati dall’asse colonizzatore/colonizzato e sono stati interiorizzati nella stessa società decolonizzata. [...] In questo scenario, il “coloniale” non è morto, dal momento che continua a vivere nei suoi postumi. (Hall 1996a, pp. 303-304)

Possiamo condividere o meno la tesi di Hall, in ogni caso una cosa resta chiara: il termine postcoloniale neanche qui può essere inteso in senso *letterale*. Altrimenti, riesce difficile capire in che modo conservi una qualche attendibilità teorico-conoscitiva nella descrizione di situazioni, come quelle appena evocate, tutt’altro che postcoloniali in senso stretto.

1.2. *Breve excursus storico: la radice letteraria dei postcolonial studies*

Preso alla lettera, dunque, postcoloniale si rivela un concetto di dubbio valore euristico. Non pochi autori, infatti, si sono soffermati sui limiti, per così dire, semantici del termine ai fini di una delegittimazione epistemologica. Anne McClintock, professore di English e Women Studies nell’Università di Wisconsin-Madison, ricollegandosi a quanto osservato

più sopra, definisce postcoloniale come una nozione *a-storica*. L'aspetto più contraddittorio di questa espressione, precisa McClintock, risiede nel suo richiamo a uno "spazio storicamente vuoto", nel suo fare riferimento, mediante il prefisso *post*, a un "eterno presente la cui storia è sempre alle spalle". Postcoloniale, sempre per McClintock, rispecchia da vicino quell'idea di una fine della storia, uno dei capisaldi del pensiero postmoderno, tanto in voga verso la fine degli anni Ottanta¹ (McClintock 1992, pp. 253-266).

Questo contesto storico-culturale, definito da alcuni studiosi soprattutto francesi come "età del consenso" per sottolineare l'egemonia raggiunta dalla visione neoliberista del mondo nella teoria sociale (Augé 1997, pp. 30-52), è per Rajagopalan Radhakrishnan di vitale importanza per capire il modo in cui è avvenuta l'istituzionalizzazione della nozione di postcoloniale nelle università degli Stati Uniti. Per Radhakrishnan, professore di Inglese dell'Università del Massachusetts, il concetto di postcoloniale rappresenta il prodotto "ideologico", sfornato dalle accademie del primo mondo, di un particolare momento storico, caratterizzato dal crollo del muro di Berlino e quindi dal trionfo del capitalismo occidentale sul resto delle alternative politico-culturali:

È importante storicizzare questo termine in riferimento ai suoi luoghi di produzione, vale a dire al Primo Mondo in generale e, più precisamente, al suo campo teorico-intellettuale-academico-culturale. In altre parole, dobbiamo contestualizzare tale termine in quanto "progetto" e in quanto "formazione", tanto a livello macropolitico come micropolitico. La congiuntura nel Primo Mondo al cui interno sta prendendo forma il concetto di postcolonialismo presenta da un lato toni trionfalistici, dall'altro toni celebrativi. L'occidente è prigioniero di questo decantato trionfo (vissuto quasi come un'epifania), che stringe in una morsa sincronica e letale, in forme molto più

¹ Come si ricorderà, per citare l'esempio più noto e discusso, Francis Fukuyama, nel suo *The End of History*, vedeva nell'imminente trionfo del capitalismo sull'alternativa comunista l'avvio di una fase "post-storica" nella storia dell'umanità.

intense che in passato, il resto del mondo. Euforico a causa dei propri successi (la sconfitta del comunismo, la scomparsa di ogni alternativa), l'occidente vive oggi in uno stato di innocenza contro-mnemonica, in cui sceglie liberamente e unilateralmente cosa ricordare e cosa rimuovere dalle pagine della storia. Abbiamo sentito il presidente Bush (padre) dichiarare orgogliosamente che la memoria del Vietnam è stata seppellita in modo legittimo e definitivo nelle sabbie della Guerra del Golfo. Esiste oggi un pensiero dominante secondo cui "Noi", avendo in qualche modo vinto la Guerra Fredda, disponiamo di una sorta di autorità etico-politica assoluta nei confronti del resto del mondo. [...] In breve, la felice contro-memoria occidentale sembra riuscita nel tentativo di rimuovere quelle storie problematiche e tuttora in corso riguardo vicende come il colonialismo, il neocolonialismo, l'imperialismo. *All'interno della spazialità indeterminata del prefisso "post", il Primo Mondo non incontra problemi o contraddizioni, non vive sensi di colpa o di vergogna mentre continua a reclamare per sé un ruolo dominante nei progetti per la ricostruzione dell'identità in tutto il mondo.* (Radhakrishnan 1996, pp. 155-156, corsivo mio)

Nonostante la forza di queste parole, Radhakrishnan non si sbilancia più di tanto e non chiarisce questo rapporto. Riprendendo un'espressione di Linda Hutcheon (1989a), si può affermare che il suo giudizio sul postcolonialismo resti sospeso in uno spazio intermedio (*in-between!*): tra "complicità" e "critica" dell'ideologia del tardo-capitalismo. È per questo motivo che qualche riga sopra ho scritto "ideologico" e non semplicemente ideologico. Ciò che mi sembra comunque importante rilevare è che, forse suo malgrado, Radhakrishnan suggerisce un vincolo tutt'altro che innocente tra "euforia postcoloniale" e "furore (neo)capitalistico". Un dato su cui le anime più battagliere e antagoniste della critica postcoloniale dovrebbero riflettere di più.

Questo tipo di critiche, su cui torneremo nella parte finale del nostro lavoro, ci dice poco, però, sul successo o sull'appel di tale nozione, sulle ragioni e le motivazioni per le quali il concetto di postcoloniale si è imposto in un certo universo accademico per definire sia un particolare campo di studi, i

postcolonial studies, sia una determinata condizione storica. Per dare una risposta a tali quesiti, occorre concentrare l'attenzione sull'accezione *metaforica* di postcoloniale i cui connotati e valenze, peraltro, possono essere più chiaramente compresi a partire da un breve cenno alla storia del termine.

L'espressione postcoloniale ebbe una relativa diffusione negli anni Sessanta all'interno della sociologia del sottosviluppo. Nato negli anni successivi al secondo dopoguerra, questo specifico campo di studi, a metà strada tra sociologia, storia, economia e scienze politiche, aveva quale compito primario la comprensione e l'analisi delle cause e motivi dell'arretratezza socioeconomica delle società del terzo mondo. Lo sviluppo del processo di decolonizzazione e il crescente desiderio di modernizzazione delle nazioni divenute indipendenti favorirono il consolidamento di tale disciplina. In questo contesto, il dibattito sul postcoloniale verteva essenzialmente sulla situazione sociale, politica ed economica degli Stati appena decolonizzati. Si può essere d'accordo con Ahmad (1995a, p. 5) quando nota che

il primo grande dibattito sul postcolonialismo non è un prodotto degli anni più recenti, ma risale a qualche decennio addietro. Non ebbe luogo all'interno della teoria culturale, ma faceva parte di un dibattito più generale della teoria politica. Il suo oggetto principale non riguardava tanto la "letteratura postcoloniale" o gli "intellettuali postcoloniali" quanto la natura dello stato postcoloniale [...]. Nel pensiero marxista, [questo] non significava privilegiare il momento della decolonizzazione, ma focalizzare l'attenzione sui mutamenti strutturali nello stato e nella società delle ex colonie, vale a dire nella gerarchia dei condizionamenti sistemici che strutturano i rapporti tra la borghesia imperialista e i produttori diretti di questi stati-nazione ora sovrani ma comunque filoimperiali.

Tuttavia, come si evince dalle parole di Ahmad, il decorso particolare del processo di decolonizzazione fece sì che il termine postcoloniale venisse presto sostituito da quello di *neocoloniale*, considerato, soprattutto dai teorici della dipendenza come André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein e

Samir Amin più adatto alla descrizione di quanto stava avvenendo nei paesi di recente indipendenza (cfr. Hettne 1986; Solivetti 1993; Hoogvelt 1997).

Molto diversa è stata invece la fortuna di postcoloniale all'interno della critica letteraria anglosassone. In effetti, è nell'ambito di questa tradizione che va cercata la radice dei postcolonial studies, quella specifica problematica teorico-epistemologica, per usare ancora un termine althusseriano, che avrebbe permesso negli anni successivi la configurazione di un particolare campo di studi.

Attorno all'area accademica degli "english studies", esisteva una sottodisciplina nota come "literature del Commonwealth" il cui specifico campo d'indagine era costituito dalla produzione letteraria in inglese di autori non inglesi. Negli anni Sessanta, sotto la spinta della decolonizzazione e dell'egemonia del nazionalismo terzomondista, l'area delle letterature del Commonwealth si è sempre più configurata come una disciplina autonoma. L'apice di questo processo è rappresentato sicuramente dal congresso di Leeds del 1964 in cui, sulla scia dell'euforia della lotta anticolonialista, veniva posta apertamente la questione del rapporto tra la lingua inglese, in quanto strumento politico di controllo, e le diverse tradizioni letterarie nazionali.

È così che l'interesse principale di questa branca di studi si è quasi esclusivamente incentrato sull'esperienza politica, linguistica e culturale delle ex colonie e domini dell'impero britannico. L'etichetta di letterature del Commonwealth, anacronistica per paesi ora indipendenti o in via di esserlo, fu mutata in quella di "New Literatures". In questo contesto politico-ideologico, ciò che definiva la specificità delle letterature del Commonwealth (o delle "New Literatures"), rispetto a una categoria più generica come "English Literature", era quel presupposto secondo cui, alla base di ogni tradizione letteraria nazionale, vi fossero delle peculiarità e singolarità che in qualche modo la rendeva diversa dalle forme letterarie sorte nella madrepatria. Come osserva alcuni anni dopo, in tono polemico, Salman Rushdie (1991, pp. 74-75):

Una delle regole, una delle idee sulle quali si fonda l'intero edificio, è che la letteratura è l'espressione di una data nazionalità. Ciò che la "letteratura del Commonwealth" trova interessante in Patrick White è la sua australianità; in Doris Lessing la sua africanità; in V.S. Naipul la sua antillanità, benché dubito che qualcuno avrebbe il coraggio di dirglielo in faccia. Si lodano i libri quasi sempre perché contengono motivi e simboli che appartengono alla tradizione nazionale dell'autore, o quando la loro forma riecheggia una certa forma tradizionale, naturalmente preinglese, e quando le influenze attive in quello scrittore possono venire interpretate come interne alla cultura da cui egli deriva.

Da queste parole di Rushdie, si può concludere che l'interesse specifico di questa disciplina, cioè il suo principale campo d'indagine, riguardava il problema dell'identità culturale in società sconvolte nella loro continuità storica dall'irruzione del colonialismo e quindi della modernità occidentale.

Verso la fine degli anni Ottanta, con il mutare del clima politico e intellettuale, segnato profondamente dalla delusione e dal fallimento dei progetti di emancipazione e modernizzazione dei paesi appena decolonizzati, ciò che prima veniva definito, a seconda dei casi e contesti, "Commonwealth literatures", "New Literatures" o anche "Third World literatures" verrà sempre più etichettato dai dipartimenti letterari delle università del mondo anglosassone come "Postcolonial Literatures" (cfr. Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1998, p. 162). In questa accezione, postcoloniale sta a sottolineare in modo generico l'area di competenza di un campo di studi letterari rivolto soprattutto alla comprensione, analisi e approfondimento degli effetti culturali della colonizzazione sulle società colonizzate.

1.3. *Intermezzo: il (quasi) silenzio di Said*

Con l'irruzione e consolidamento del poststrutturalismo, del decostruzionismo e del postmodernismo nella critica letteraria il termine di postcoloniale si carica di altre connotazioni (Barker, Hulme, Iversen 1994, a cura, pp. 4-5). Sin dagli anni Ottanta, infatti, la nozione di postcoloniale è

largamente associata ad autori quali Edward Said, Homi K. Bhabha e Gayatri Spivak, la cosiddetta “*Holy Trinity*” della teoria postcoloniale (Young 1995), i cui approcci si rifanno in modo esplicito alle premesse di tali indirizzi di pensiero. L’influenza di Foucault su Said, di Barthes, Lacan e Althusser su Bhabha e di Derrida su Spivak stanno a indicare una precisa affinità epistemologica tra la problematica postcoloniale sorta dalle prospettive di questi autori e le tematiche del poststrutturalismo e quindi del postmodernismo (Slemon 1988; Hutcheon 1989b; Adam, Tiffin, a cura, 1991; Appiah 1991; Young 1990; Moore-Gilbert 1997; Gandhi 1998).

Nella configurazione dei postcolonial studies un evento di singolare importanza è rappresentato sicuramente dalla comparsa di *Orientalismo* di Edward Said. La pubblicazione di questo testo nel 1978 costituisce un vero e proprio momento di svolta nello studio del colonialismo e quindi un evento cruciale nella storia della teoria postcoloniale. Non c’è genealogia degli studi postcoloniali che non citi il lavoro di Said come uno dei testi fondativi. Mi sembra però opportuno segnalare che Said non si riconobbe mai appieno in questa corrente di studi. Nei suoi lavori, i riferimenti agli altri autori centrali nello sviluppo della critica postcoloniale sono scarsissimi ed è anche molto difficile trovare una qualche menzione del termine stesso di postcoloniale in un’accezione che non sia del tutto generica. Se si eccettua il piccolo saggio *Orientalism Reconsidered*, pubblicato in *Europe and Its Others* (1984), la postfazione alla ristampa di *Orientalismo* datata 1994 e poco altro, c’è un silenzio denso di sospetti tanto sul *postcolonial thinking* quanto sui suoi principali fautori. Qualche anno fa, infatti, Said così parlava del suo rapporto con il movimento incarnato dalla critica postcoloniale:

In realtà, non mi interessa più scrivere per i colleghi dell’università. È curioso, ma più passano gli anni e meno riesco a digerire la critica accademica. Ricevo numerosi libri al giorno, alcuni di essi mi vengono anche dedicati, si tratta di ricerche accademiche che si fondano sul mio lavoro e che mi citano come uno degli artefici delle nuove correnti critiche. Devo dire

però che non mi identifico affatto con la maggior parte di questi lavori. Il problema è che certi settori della teoria letteraria, della critica femminista e della critica postcoloniale non travalicano i confini universitari o accademici. Ci sono stati poi alcuni mutamenti di prospettiva che non condivido per nulla. La mia riflessione sull'imperialismo aveva come punto di partenza l'esperienza coloniale dal punto di vista del mondo colonizzato e ora mi trovo davanti sempre più spesso lavori il cui interesse fondamentale riguarda "l'angoscia del colonizzatore" o diatribe sull'insicurezza, l'ansia e i "nervi" (!!!) dei britannici durante la colonizzazione. Non ho nessun tipo di interesse per questo tipo di approccio. (in Speranza 1998, p. 5)

Su queste esternazioni di Said, sul suo disagio verso il *mainstream* della teoria postcoloniale, torneremo più avanti. Sin d'ora, però, si può intuire quanto Said disapprovasse una certa depoliticizzazione del suo approccio, prodotta dall'istituzionalizzazione e conseguente banalizzazione del suo lavoro all'interno di buona parte dei postcolonial studies. Per un intellettuale pubblicamente impegnato nella critica antimperialista e nella difesa di una causa come quella palestinese in un paese come gli Stati Uniti, doveva risultare piuttosto deprimente constatare il barocchismo estetizzante e l'accademismo astruso e gergale di cui divenne oggetto la vulgata della sua opera in certi ambienti letterari. Diversamente dal peggior de-costruzionismo o postmodernismo letterario, Said considerava l'imperialismo una vicenda extra-testuale, un fenomeno storico, qualcosa, per dirla con e contro le parole di Derrida, che esisteva anche al di fuori del testo (cfr. Osborne 1996; Pearson, Parry, Squires 1997). Insisteva spesso nei suoi lavori e interventi politici sul fatto che la violenza imperialista non era soltanto "discorsiva" o "epistemologica", non veniva fuori unicamente dai romanzi di Kipling o dalla filosofia di Hegel, ma soprattutto dai fucili e dai cannoni degli eserciti coloniali. In *Cultura e imperalismo* (1993, p. 316), tanto per citare un esempio, egli così analizzava la (geo)politica dell'unico impero rimasto:

Per anni il governo degli Stati Uniti ha portato avanti una politica ufficiale di interventi negli affari del Centro e Sud America: Cuba, Nicaragua, Panama, Cile, Guatemala, Salvador, Grenada hanno subito violazioni della loro sovranità che andavano da guerre vere e proprie, a colpi di stato e pubblici progetti di destabilizzazione; da tentativi di omicidio a finanziamenti di eserciti *contra*. Nell'est asiatico, gli Stati Uniti hanno combattuto due grandi guerre, sponsorizzato massicci interventi armati di governi "amici" (ad esempio quello dell'Indonesia a Timor Est) che hanno causato centinaia di migliaia di morti, rovesciato governi legittimi (come in Iran nel 1953) e appoggiato stati che conducevano attività illegali, irridendo alle risoluzioni dell'ONU e contravvenendo a precisi impegni politici (Turchia, Israele). La giustificazione ufficiale è spesso che gli Stati Uniti difendono i loro interessi, mantengono l'ordine, fanno trionfare la giustizia su iniquità e comportamenti scorretti.

Forse vale la pena anche sottolineare che non poche volte (cfr. Osborne 1996; Said 1993; 1994) Said denunciò la sua contrarietà nei confronti della *Teoria* fine a se stessa, di ciò che chiamava il "formalismo tecnico esasperato" dominante in buona parte degli studi letterari (Said 1994, p. 85). In *Dire la verità* (1994), ad esempio, egli ci ricorda che uno dei maggiori rischi a cui sono sottoposti gli intellettuali è proprio quello della specializzazione e di tutto ciò che di solito essa comporta: il culto dell'esperto, la professionalizzazione del ruolo, l'isolamento dalla società. Per Said, al contrario, ciò che definisce un intellettuale passa necessariamente per il suo impegno politico fuori dall'accademia, per la denuncia pubblica dei soprusi e delle violenze (materiali e simboliche) perpetrate dal potere e dai suoi apologeti a danno dei più deboli:

Non ho alcun dubbio nel ritenere che l'intellettuale debba sempre schierarsi dalla parte dei deboli, di quanti non hanno rappresentanza. Già, Robin Hood, diranno alcuni. Eppure non è un ruolo tanto facile, e non può essere liquidato tacciandolo di puro e semplice idealismo romantico. In sostanza, l'intellettuale – per come io intendo il termine – non è né un pacificatore né un artefice del consenso, bensì qualcuno che ha scommesso tutta la sua esistenza sul senso critico, la consapevolezza di non essere

disposto ad accettare le formule facili, i modelli prefabbricati, le conferme acquiescenti e compiacenti di ciò che i potenti e i benpensanti hanno da dire e di ciò che poi fanno. Una capacità che non si riflette soltanto nel rifiuto passivo, bensì nella volontà attiva di usare la parola in pubblico. (Said 1994, pp. 36-37)

Non voglio qui assumere in modo acritico le posizioni di Said. Robert Young, professore di Inglese e di Critical Theory nel Wadham College dell'Università di Oxford, ha illustrato con grande efficacia tutte le debolezze inerenti alle concezioni di Said sul ruolo degli intellettuali e sulla sua nozione (ancora umanistica) di "coscienza critica" (cfr. Young 1990, pp. 119-140). Anche Aijaz Ahmad si è soffermato sulle contraddizioni irrisolte di *Orientalismo* e sugli aspetti indubbiamente ideologici del suo pensiero (cfr. Ahmad 1992). Bisogna aggiungere infine che, come diverse volte è stato messo in luce all'interno stesso della critica postcoloniale, gli appelli di Said in favore di una teoria letteraria che non perdesse di vista nelle proprie analisi le condizioni materiali della produzione testuale sono stati piuttosto ambigui e aperti a diverse interpretazioni (cfr. Kennedy 2000; Ashcroft, Ahluwalia 2002).

Tuttavia, non si può negare che, malgrado qualche eccezione, come Paul Gilroy (1987; 1993a; 1993b; 2000; 2004) e lo stesso Robert Young (2001; 2003a; 2003b), la critica postcoloniale faticò molto a uscire dai circoli letterari, ad articolare e promuovere posizioni più marcatamente politiche o antagoniste. Una delle principali cause di questo deficit politico, a mio giudizio, risiede nella difficoltà a instaurare un dialogo più aperto con il marxismo e con quei settori della critica culturale, delle scienze politiche, dell'antropologia e della sociologia maggiormente impegnati tanto nell'analisi dei processi e dei conflitti socioeconomici contemporanei quanto nella ricerca di campo o nell'etnografia.

In *White Mythologies. Writing History and the West* (1990), Robert Young, riferendosi al pensiero di Lévinas, definisce il discorso postcoloniale come un tentativo di superare "l'allergia e l'orrore dell'altro" (pp. 12-20) immanenti a tutto il sapere

(dialettico) occidentale. Mi piacerebbe finire questo breve intermezzo sostenendo che senza un superamento dell'allergia o dell'orrore per ogni discorso "sociologico" o "politico-economico" sulla storia e sulla cultura la critica postcoloniale continuerà a parlare solo per se stessa. Del resto, può essere interessante notare che gli ultimi lavori dello stesso Young hanno cercato di colmare tale divario, di scuotere questa impasse politica di quasi tutta la *postcolonial theory*. In *Postcolonialism: An Historical Introduction* (2001), Young offre una (ri)lettura dell'attuale postcolonialismo teorico piuttosto invitante. Il concetto di postcoloniale si dispiega qui su un asse politico ed epistemologico decisamente più radicale rispetto al *mainstream* accademico:

[...] tanto l'Europa come i paesi decolonizzati stanno ancora cercando di fare i conti con la lunga e violenta storia del colonialismo, iniziata simbolicamente più di cinquecento anni fa, nel 1492: una storia che parla di schiavitù, di vittime dell'oppressione o dell'annullamento le cui morti non possono essere né narrate né calcolate, di migrazioni forzate e della diaspora di milioni di persone – africani, americani, arabi, asiatici, europei –, dell'appropriazione di terre e territori, dell'istituzionalizzazione del razzismo, della distruzione di molte culture e della superimposizione di altre. La critica culturale postcoloniale implica la riconsiderazione di tale storia, ma dal punto di vista di chi ha subito i suoi effetti e a partire dalla valutazione del suo impatto sociale e culturale sul mondo contemporaneo. È per questo motivo che la teoria postcoloniale sovrappone costantemente passato e presente e ha come prima finalità la trasformazione attiva di un presente fondato proprio su quel passato. La critica postcoloniale però non privilegia affatto il coloniale. Concerne la storia del colonialismo soltanto *perché questa storia ha determinato la configurazione e le strutture di potere del presente, perché una buona parte del mondo subisce ancora le violente conseguenze del suo sviluppo e perché i movimenti di liberazione anticolonialisti restano la fonte e l'ispirazione delle sue politiche*. Se la storia coloniale, in particolare durante l'Ottocento, è stata la storia dell'appropriazione imperialista del mondo, la storia del Novecento ha testimoniato invece l'ascesa al potere dei popoli subalterni di tutto il pianeta. La teoria postcoloniale va vista come un prodotto di questo processo dialettico. (Young 2001, p. 4, corsivo mio)

Non è esagerato affermare che questo testo di Young costituisce un momento di svolta all'interno del paradigma postcoloniale. Il suo tentativo di saldare la critica postcoloniale contemporanea con lo spazio aperto in passato dalla lotta anticolonialista, dal terzomondismo politico e anche dall'antimperialismo marxista può rappresentare uno sbocco alternativo rispetto a quel postmodernismo banale e paralizzante che domina oggi buona parte dei postcolonial studies. In proposito, Young va oltre e propone di rinominare la "critica postcoloniale" come "critica tricontinentale":

Dopotutto, il richiamo alla Tricontinentale sta qui a significare un'identificazione con la Grande Conferenza Tricontinentale dell'Avana del 1966, che ha dato inizio alla prima alleanza globale di popoli di tre continenti contro l'imperialismo, e la consacrazione del suo giornale "La tricontinentale" come l'atto di fondazione della teoria postcoloniale. A questo punto, possiamo dire che il postcolonialismo sarebbe meglio definito come "tricontinentalismo", un termine che coglie in modo esatto le sue identificazioni politiche internazionaliste così come la fonte delle sue epistemologie. La critica postcoloniale – o tricontinentale – appare uniformata da un consenso politico e morale comune sulla storia e l'eredità del colonialismo occidentale [...]. Questa storia è stata straordinaria nelle sue dimensioni globali, non soltanto in rapporto alla portata spaziale della colonizzazione durante il periodo di massima espansione imperialista alla fine dell'Ottocento, ma anche perché l'effetto principale della globalizzazione del potere imperialista occidentale è stato quello di aver fuso società con diverse tradizioni storiche in un'unica storia. Una storia che, al di là di quel periodo caratterizzato dallo sviluppo di economie autocentrate, ha costretto tali società a uniformarsi al modello economico dominante. Il mondo intero opera oggi all'interno di un sistema economico diffuso e controllato dall'Occidente, ed è proprio il persistere del dominio – politico, economico, militare e culturale – occidentale a conferire ancora massima rilevanza a questa storia. La liberazione politica non ha comportato la liberazione economica – e senza una liberazione economica, non ci può essere liberazione politica. (p. 5)

La posizione dell'ultimo Young resta minoritaria all'interno del campo degli attuali studi postcoloniali. La sua proposta merita in ogni caso una riflessione e un dibattito ulteriori. Nel recente *Postcolonialism: A Very Short Introduction* (2003) Young fornisce altri interessanti spunti e ipotesi di lavoro, lasciando intravedere le possibilità di un dialogo fecondo tra la critica postcoloniale e i movimenti antiglobalizzazione in tutto il mondo. Il suo richiamo in favore di un "postcolonialismo tricontinentale" impegnato nella costruzione di una "politica transnazionale dal basso" apre spazi d'azione importanti per tutto il movimento postcoloniale (Young 2003a, p. 116). Questa sorta di piccolo "manifesto" degli studi postcoloniali avanzato da Young appare particolarmente stimolante perché ci consente di definire come postcoloniali conflitti che sembrano a prima vista sconnessi l'uno dall'altro, come le lotte degli immigrati in Europa, la questione nera negli Stati Uniti, il problema mediorientale, le rivendicazioni indigene in America Latina, i conflitti etnici e religiosi seguiti in Africa e Asia alle indipendenze formali, i movimenti contadini o rurali come il *Chipko Movement* in India, lo Zapatismo in Messico, i *Sem Terra* in Brasile, le attuali lotte contro i brevetti nel campo dei sementi e contro la privatizzazione dell'acqua. Questioni come il recente conflitto in Iraq, lo scontro che Benjamin Barber (2002) ha definito *Jihad contro McWorld* o il recente sbarco di *marines* americani e soldati francesi in Haiti avrebbero, a partire dalle concezioni di Young, chiare connotazioni postcoloniali.

Nella stessa direzione di Young, pur se da una prospettiva teorica diversa, sembrano muoversi altri testi postcoloniali di recente pubblicazione come *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World* (1999) di Neil Lazarus, *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (2002) a cura di Crystal Bartolovich e dello stesso Lazarus, *Postcolonial Studies: a Materialist Critique* (2004) di Benita Parry e *The Colonial Present. Afghanistan, Palestine, Iraq* (2004) di Derek Gregory. Appare ormai certo, come sostiene Lazarus, che per la prima volta da vent'anni a questa parte esistono le condizioni per

un dialogo più fluido tra marxismo e studi postcoloniali (Lazarus 1999, p. 15). Va detto però che non è facile ricondurre la teoria postcoloniale verso approcci e visioni del mondo che costituiscono tuttora il principale bersaglio di molte delle critiche e prospettive maturate al suo interno (Parry 2004, pp. 1-12). Ho già accennato a lacune e mancanze della critica postcoloniale contemporanea, altri limiti diverranno più chiari in seguito. Per il momento, diciamo soltanto che Said, in molti punti della sua opera, associava il marxismo con l'orientalismo e che lo Young di *White Mythologies*, nella sua critica allo "storicismo" e al concetto di "totalità", sembra vedere nel marxismo nient'altro che una delle tante forme della violenza epistemologica occidentale nei confronti dei popoli del resto del mondo (cfr. anche Brennan 2002). Per questo motivo, il lavoro da fare resta arduo. Ma già nel 1994, Said stesso metteva a fuoco alcune delle contraddizioni inerenti a quel postcolonialismo sempre più intrecciato con le concezioni del movimento postmoderno:

[...] c'è una solida base storica per l'odierna ondata di interesse nei confronti del postmodernismo e della sua (alquanto diversa) controparte, il postcolonialismo. Nel primo filone c'è però un eurocentrismo molto maggiore, oltre che una preponderanza di enfasi teoretica ed estetica sul locale e sul contingente (come la leggerezza della storia, del pastiche e soprattutto del consumismo). I primi studi sul postcoloniale sono stati invece compiuti da pensatori di rilievo quali Anwar Abdel Malek, Samir Amin, C.L.R. James; quasi tutti si basavano su uno studio di situazioni di dominio e di controllo che nasceva da una completa indipendenza politica o da un progetto di liberazione ancora incompleto. E, mentre il postmodernismo in una delle sue più famose enunciazioni programmatiche, quella di Jean-François Lyotard, mette l'accento sulla fine delle grandi narrazioni di emancipazione e illuminazione, in molte delle opere prodotte dalla prima generazione postcoloniale di artisti e studiosi si va in direzione diametralmente opposta: le grandi narrazioni restano in piedi, anche se la loro concretizzazione e realizzazione è stata rimandata, o messa in letargo, o snaturata. Questa differenza

cruciale tra gli urgenti imperativi storici e politici del postcolonialismo e il relativo distacco del postmodernismo spiega i diversi approcci e i diversi risultati, anche se i due filoni a volte si sovrappongono. (Said 1994, pp. 347-348)

L'osservazione di Said è molto pertinente per gli scopi del nostro lavoro. Innanzitutto, come il brano di Ahmad riportato più sopra, ci ricorda che la storia della nozione di postcoloniale deve fare i conti con un uso e con un significato che non è quello oggi più ricorrente. In secondo luogo, aggiunge anche qualcosa sulla sua posizione riguardo l'attuale postcolonialismo o teoria postcoloniale (cfr. Lazarus 1999, p. 10). Diverse volte, infatti, Said ha ripetuto quanto sentisse affine il suo lavoro e impegno con la critica all'eurocentrismo portata avanti da questo "primo postcolonialismo" incarnato da figure come C.L.R. James, A. Cabral o Fanon. Tuttavia, affermare nel 1994 che postmodernismo e postcolonialismo si "sovrappongono solo a volte" non corrispondeva affatto allo stato delle cose. Era già molto difficile pensare l'uno senza l'altro. Forse dovremo ricondurre tale considerazione di Said al rapporto ambiguo che egli ebbe con le teorie postmoderne e con l'antiumanesimo (cfr. Young 1990, pp. 119-140). Su tutti questi argomenti tornerò comunque più avanti.

1.4. *Critica postcoloniale e decostruzione della modernità occidentale*

Al di là delle impressioni personali di Said sulla critica postcoloniale, è ormai fuori dubbio che *Orientalismo* segnò una svolta nel modo di pensare il colonialismo occidentale. In effetti, rispetto alle precedenti teorie sul colonialismo, l'approccio di Said presentava importanti novità. Come spiega Ania Loomba (1998, pp. 59-60):

Molti anni prima di Said, Frantz Fanon concluse la sua accusa al colonialismo sostenendo che l'Europa "è letteralmente una creazione del Terzo Mondo", nel senso che è la ricchezza materiale e la forza lavoro delle colonie, "il sudore e i cadaveri

dei neri, degli arabi, degli indiani e delle razze gialle” che hanno sostenuto la sua “opulenza” (1963, pp. 76-81). Intellettuali occidentali come Theodor Adorno, Walter Benjamin e Hannah Arendt hanno a loro volta indagato sulle connessioni fra la produzione intellettuale del mondo colonialista e la sua progressiva dominazione del mondo. Ma anche se la critica di Said è stata anticipata da altri, è stata nuova nella sua ampiezza e nel suo obiettivo, nell'utilizzazione dell'opera di Foucault per creare le connessioni fra la produzione di conoscenza e l'esercizio del potere ed è stata altresì innovativa nell'uso di materiali letterari per discutere dei processi storici ed epistemologici. L'uso di Said della cultura e della conoscenza per interrogare il potere coloniale inaugurò gli studi sul discorso coloniale.

L'obiettivo principale di Said in *Orientalismo*, come più volte è stato sottolineato, non era tanto la critica di una qualche falsa nozione dell'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 (cfr. Clifford 1988, p. 312). A partire dalla strada aperta da Michel Foucault nell'analisi della nascita dell'ordine culturale moderno, ciò che Said voleva dimostrare era che il dominio dell'Occidente sull'Oriente funzionava anche attraverso la produzione di certi “discorsi” sull'altro. Questo legame tra sapere e potere viene letto da Said tra le righe delle più svariate fonti di testimonianza storica – dai resoconti dei viaggiatori ai testi letterari, dai saggi scientifici ai documenti degli amministratori coloniali – responsabili a suo parere di aver creato un certo modo di vedere e di pensare l'Oriente, vale a dire di aver generato la tradizione dell'orientalismo.

Muovo dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente. Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno fatto, per trasporla su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, “Oriente” e “Occidente” sono il

prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo. Perciò, 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. (Said 1978, pp. 14-15)

In linee generali, ciò che *Orientalismo* cercava di mettere in evidenza era che ogni discorso (o rappresentazione) sull'alterità appare fondato o legittimo soltanto all'interno del sistema di potere che l'ha prodotta. Sempre in sintonia con le premesse generali dell'ermeneutica di Foucault, per Said ogni concettualizzazione, classificazione, definizione o semplicemente ogni descrizione dell'altro, più che rispondere a un qualche criterio di oggettività, deve essere ricondotta alle procedure discorsive di un particolare sistema ideologico o politico². Sono le regole specifiche di ogni singolo sistema ideologico-politico a produrre gli oggetti del proprio discorso. I discorsi sull'Oriente, dunque, hanno senso solo all'interno dell'apparato discorsivo (occidentale) dell'orientalismo.

Personalmente, ritengo che l'orientalismo sia più veritiero in quanto espressione del dominio euroamericano che come discorso obiettivo sull'Oriente (come vorrebbe l'orientalismo accademico o comunque erudito). Nondimeno, ciò che dobbiamo rispettare e cercare di capire è la forte coerenza del discorso orientalista, il suo stretto legame con vicende e istituzioni politiche e socioeconomiche, la sua eccezionale durata. Dopotutto un

² Bisogna comunque chiarire che Said non adotta fino in fondo la prospettiva foucaultiana sul rapporto tra soggetto e discorso. Come egli stesso preavverte: "Diversamente da Michel Foucault – al cui lavoro devo moltissimo – credo nell'esistenza di un'impronta individuale che ogni autore dà ai propri testi, entro un corpus di scritti orientalisti che sarebbe altrimenti anonimo e informe: perché l'orientalismo è, tra l'altro, un sistema di citazioni di autori da parte di altri autori, e a ciò si deve, in misura significativa, la sua unità [...]. Foucault ritiene che in generale il singolo testo e il singolo autore contino poco; empiricamente, e limitatamente al caso dell'orientalismo ho dovuto convincermi del contrario. Di conseguenza la mia analisi si serve di una lettura dei testi strettamente aderente, al fine di mettere in luce la dialettica tra scritti e scrittori singoli, e l'opera collettiva cui questi contribuiscono" (Said 1978, p. 32).

sistema di idee sostanzialmente stabile che può essere insegnato (tramite università e istituzioni varie, libri, congressi e convegni) per un periodo che da Ernest Renan, verso la metà del secolo scorso, arriva fino a oggi, dev'essere ben più solido di una mera collezione di mistificazioni. L'orientalismo, quindi, non è solo una fantasia inventata dagli europei sull'Oriente, quanto piuttosto un corpus teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettuato un imponente investimento materiale. Tale investimento ha fatto dell'orientalismo, come sistema di conoscenza dell'Oriente, un film attraverso il quale l'Oriente è entrato nella coscienza e nella cultura occidentali. (p. 16)

Nella visione di Said, fu proprio questo orientalismo congenito alla cultura eurooccidentale ad aver preparato la strada al colonialismo e all'imperialismo moderni. Ed è proprio negli stessi termini dell'orientalismo che il testo di Said ci chiede di considerare colonialismo e imperialismo non solo come fenomeni politico-economici bensì come formazioni o regimi discorsivi finalizzati alla produzione di determinate immagini o stereotipi dell'alterità culturale funzionali sia alla creazione di una cultura o identità occidentale, sia alla sua egemonia o dominio sul resto del pianeta.

La sfida all'Orientalismo, e al periodo coloniale di cui forma organicamente parte, rappresenta una messa in discussione del silenzio imposto sull'Oriente in quanto "oggetto". L'Orientalismo, scienza dell'incorporazione e dell'inclusione in virtù della quale l'Oriente veniva "costituito" e "introdotto" in Europa, è stato un movimento scientifico il cui corrispondente nel mondo della politica empirica era l'accumulazione e l'acquisizione coloniale dell'Oriente da parte dell'Europa. L'Oriente era, dunque, non l'interlocutore dell'Europa, ma il suo "Altro" silenzioso. (Said 1984, p. 17)

Sulla base di queste considerazioni, appare chiaro perché nella prospettiva di Said l'esperienza coloniale risulti inscindibile dall'identità moderna occidentale. Tale argomento, di grande rilievo per lo sviluppo dei postcolonial studies, è stato ulteriormente approfondito, come abbiamo anticipato, nel suo successivo *Culture and Imperialism*. In questo testo, Said

sostiene in modo ancora più esplicito che il colonialismo moderno debba essere concepito come uno degli episodi chiave nella storia dell'umanità. Il motivo fondamentale di tale valutazione risiede nel ruolo di primaria importanza che Said attribuisce all'impresa della *missione coloniale* nella costruzione del paradigma della modernità occidentale e quindi nella creazione di una cultura europea come qualcosa di diverso dalle altre culture. Per dirla in breve: nell'ottica di Said, è proprio attraverso la percezione dell'altro in quanto primitivo, arcaico, barbaro, tradizionale, semplice o selvaggio che l'Occidente ha prodotto l'immagine e la riaffermazione di se stesso.

Lo spazio aperto dall'opera di Said nella lettura del colonialismo ha avuto grandi ripercussioni in quei settori della teoria sociale maggiormente impegnati nell'analisi dei rapporti tra l'Occidente e le altre culture, principalmente nella critica letteraria e nell'antropologia. Ma, soprattutto, le premesse di *Orientalismo* sono alla base dei lavori di Gayatri Spivak e Homi K. Bhabha le cui teorie costituiscono il punto di partenza di una nuova *accezione* della nozione di postcoloniale.

Per Gayatri Spivak, ad esempio, l'analisi della letteratura britannica non può prescindere dalla presa in considerazione del colonialismo. In effetti, per Spivak, il progetto imperialista della Gran Bretagna, volto a civilizzare le zone barbare o primitive del pianeta e imperniato sulla superiorità della razza bianca, rappresenta un elemento congenito alla *englishness*, vale a dire è uno dei tratti costitutivi dell'identità nazionale inglese (cfr. anche Gikandi 1996):

Non è possibile *leggere* la letteratura britannica del XIX secolo senza prendere atto che l'imperialismo, inteso come una missione sociale dell'Inghilterra, aveva un ruolo cruciale nella rappresentazione culturale dell'Inghilterra per gli inglesi. In questo modo, nessuna opera letteraria scritta in questo periodo, per quanto esoterica e apolitica essa si preannunci, può restare immune dagli effetti della sindrome coloniale. (Spivak 1985b, p. 243)

Nell'ottica di Spivak, come d'altronde in quella di Said, quanto sostenuto per la produzione letteraria britannica re-

sta valido per l'intero campo del pensiero sociale moderno, le cui categorie conoscitive, i cui modi di espressione e comprensione, più che strumenti oggettivi di conoscenza, risultano del tutto pervasi dalla logica eurocentrica, imperialista e razzista del potere colonialista. Da questo punto di vista, sempre per Spivak, i sistemi di (auto)rappresentazione della teoria sociale moderna non possono essere compresi senza fare riferimento all'incontro tra l'Occidente e le culture non europee. È proprio in questo *dialogo/incontro/scontro* con l'alterità culturale che il sapere occidentale ha configurato se stesso, ha prodotto i suoi concetti, le sue categorie. Tra parentesi, possiamo sottolineare che questo tipo d'impostazione è ciò che ha contraddistinto l'affermarsi del movimento postmoderno nell'antropologia, le cui analisi e ricerche, tese a focalizzare il carattere storicamente situato e testualmente costruito del sapere etnografico, hanno messo in luce i legami esistenti tra la cultura o la mentalità colonialista e i criteri di rappresentazione dominanti in quel periodo.

Per Spivak, dunque, colonialismo e modernità appaiono epistemologicamente inscindibili. Ed è precisamente a partire da questa premessa che viene da lei messo a punto il progetto di una *critica postcoloniale*. Nelle intenzioni di Spivak, infatti, l'espressione "postcoloniale", come quella "postmoderno", sta a significare una presa di distanza, cioè un momento di frattura o superamento nei confronti dei criteri di rappresentazione e valutazione tipici della teoria sociale moderna e la cui validità epistemologica veniva sancita esclusivamente dall'egemonia del colonialismo a livello mondiale (Spivak 1990). Tuttavia, mentre la critica postmoderna, come trapela dai lavori di Foucault, Derrida, Lacan e Deleuze, prende di mira soprattutto il soggetto dell'umanesimo illuminista, la critica postcoloniale ha come proprio oggetto la decostruzione del soggetto imperialista occidentale, vale a dire quella visione secondo cui l'Europa riteneva se stessa l'agente fondamentale di ogni sviluppo storico e il cui particolare percorso, fondato sulla nozione di progresso, costituiva il principale parametro di giudizio nei

confronti delle restanti culture del pianeta (Spivak 1987). In poche parole, se la teoria postmoderna, come suggeriva Jean-François Lyotard, porta alla luce il carattere *mitologico* delle grandi narrazioni della modernità, la teoria postcoloniale, secondo Spivak, concentra il suo sguardo critico sui *miti* del colonialismo occidentale, sul processo di “violenza epistemologica” condensato nella (ri)scrittura occidentale del Sé, dell’Altro e quindi della Storia. Un compito che, dall’ottica degli stessi autori postcoloniali, non può essere considerato affatto come secondario o attinente solo ad aree ristrette o specialistiche della teoria sociale. È quanto ci dice, ad esempio, Robert Young (1990, p. 11):

La politica del poststrutturalismo ci costringe a riconoscere che ogni tipo di conoscenza è fazioso o contaminato nelle sue stesse procedure formali o strutture oggettive. Questo significa che l’analisi del discorso coloniale non costituisce un’attività marginale o una mera aggiunta di certe discipline o saperi più importanti, una competenza specialistica adatta solo a qualche minoranza o agli storici dell’imperialismo o del colonialismo, ma rappresenta il punto di partenza obbligato per la messa in discussione delle categorie e degli assunti di tutta la conoscenza occidentale.

Si può concludere così che l’obiettivo fondamentale della critica postcoloniale sarà, da una parte, quello di restituire soggettività e autorevolezza alla voce dell’altro rifiutando il suo assoggettamento entro le proprie categorie cognitive e, dall’altra, quello di decentrare o decolonizzare sia il discorso imperialista strutturato a partire dalla contrapposizione noi/loro, sia il rapporto centro-periferia attorno a cui si è configurato il sapere occidentale.

Più che in rapporto storico alla decolonizzazione, dunque, lo sviluppo del paradigma postcoloniale deve essere correlato all’emergenza di un particolare indirizzo di pensiero: quello postmoderno. Più che alludere alla fine del colonialismo in senso storico-cronologico, il termine postcoloniale assume in questa prospettiva un valore prettamente *metaforico*: si

configura come un'altra "descrizione", per tornare alla definizione di Hall, della condizione (postmoderna) contemporanea. Come avverte Homi K. Bhabha, il "paradigma postcoloniale" rappresenta una sorta di "revisionismo critico" il cui spazio di competenza emerge precisamente a partire dalla contrapposizione epistemologica tra coloniale (moderno) e postcoloniale (postmoderno):

La critica postcoloniale testimonia delle diseguali e inaspettate forze di rappresentazione culturale che agiscono nel contesto dell'autorità politica e sociale in seno al moderno ordine mondiale. Le prospettive postcoloniali emergono dalla testimonianza coloniale dei paesi del Terzo Mondo e dal discorso di "minoranze" tutte interne alle divisioni geopolitiche fra Est e Ovest, Nord e Sud del mondo, per poi disturbare quei discorsi ideologici della modernità che tentano di assegnare una normalità "egemonica" allo sviluppo diseguale e alle vicende differenti – ma spesso penalizzanti – di nazioni, razze, comunità, popoli. L'approccio postcoloniale formula le proprie revisioni critiche sui temi della differenza culturale, dell'autorità sociale e della discriminazione politica per mettere in luce i momenti antagonisti e ambivalenti nell'ambito delle "razionalizzazioni" della modernità. (Bhabha 1994, p. 237)

Ricapitolando, sulla base degli approcci di Said, Bhabha e Spivak si può definire il paradigma postcoloniale come uno sviluppo del pensiero postmoderno finalizzato alla critica culturale e alla decostruzione delle nozioni, delle categorie e dei presupposti dell'identità moderna occidentale nelle sue più svariate manifestazioni. Questa prospettiva è ciò che determina inoltre la specificità dei postcolonial studies. La nozione di postcoloniale, da una parte, richiama un particolare approccio conoscitivo le cui premesse sono quelle della teoria postmoderna e, dall'altra, designa una condizione storica specifica, quella del postcolonialismo le cui caratteristiche sono per lo più quelle della postmodernità. In breve: postcoloniale diviene una metafora della condizione postmoderna. Ancora una volta, Young ci fornisce una chiave importante per la comprensione di questa sovrapposizione:

Contrariamente, dunque, ad alcune delle sue definizioni più mistificanti, si può dire che il postmodernismo rappresenta non solo gli effetti culturali di un nuovo stadio del “tardo” capitalismo, ma soprattutto la perdita della storia e della cultura Europee in quanto “Storia” e “Cultura”, vale a dire la perdita della loro inoppugnabile posizione al centro del mondo. Se, come sostiene Foucault, la centralità dell'*uomo* si è dissolta alla fine del Settecento con la fine dell'Età “Classica” e l'avvio della “Storia”, con il passaggio dalla “Storia” al “Postmoderno” assistiamo oggi alla dissoluzione dell'*Occidente*. (Young 1990, p. 20)

Per non tradire le idee di Young bisogna dire però che egli vede il postmoderno e il poststrutturalismo francese come prodotti (teorici) non tanto del maggio '68 quanto delle lotte per la decolonizzazione del secondo dopoguerra, in particolare come uno degli esiti della guerra di liberazione algerina (Young 1990, p. 1; 2001, pp. 411-426). L'antiumanesimo, la critica all'umanesimo liberale occidentale tradizionale dei vari Sartre, Fanon, Foucault, Althusser, Lyotard e soprattutto Derrida – tutti in un modo o nell'altro coinvolti con la vicenda algerina – andrebbe visto in rapporto diretto con la crisi d'Algeria e dello Stato coloniale francese (Young 1990, pp. 119-126). Semplificando, per Young, gli orrori dell'Algeria avrebbero portato alla luce l'altra faccia dell'umanesimo moderno, il suo lato etnocentrico, intollerante e segregazionista. I valori tradizionali del soggetto liberale moderno apparivano ormai sempre meno inscindibili dallo sfruttamento, dalla violenza e dal razzismo coloniali. E così il poststrutturalismo, in quanto critica del totalitarismo e dell'eurocentrismo dell'intero apparato ideologico coloniale o imperiale occidentale, sarebbe la filosofia della decolonizzazione per eccellenza:

Derrida riconosceva che il colonialismo e il funzionamento dell'apparato coloniale hanno prodotto effetti teoricamente e politicamente incontrollabili. Derrida, dunque, né francese né algerino, antinazionalista e cosmopolita dichiarato, critico dell'etnocentrismo occidentale sin dalla prima pagina del suo *Sulla grammatologia*, sensibile alle questioni legate alla giustizia e all'ingiustizia, ha gettato le basi del decostruzionismo in

quanto strumento di decolonizzazione culturale e intellettuale all'interno delle metropoli. (Young 2001, p. 416)

Non possiamo fermarci a commentare questa interpretazione di Young. Sul rapporto tra '68, pensiero postmoderno e postcolonialismo cercherò di dire qualcosa più avanti. Posso per il momento accennare tre rilievi critici. La prima cosa che viene da dire è che nella vicenda si attribuisce un peso eccessivo agli aspetti biografici di Derrida (cfr. Morton 2003, p. 29). La seconda è che, come hanno osservato Ruth Frankenberg e Lata Mani (1992, p. 300), leggendo *White Mythologies* o *Postcolonialism* si ha a volte l'impressione che lo scopo della guerra di liberazione algerina fosse sconfiggere non tanto il potere colonialista francese quanto la dialettica hegeliana o la filosofia moderna occidentale. La terza e ultima è invece una domanda: perché se l'emergenza del poststrutturalismo può essere messa in rapporto causale più o meno diretto con alcuni "fatti", quali la lotta di liberazione algerina o la biografia di Derrida, non possiamo pensare questo fenomeno anche in una qualche (benché minima!) relazione di corrispondenza con le trasformazioni indotte dal capitalismo senza essere accusati di determinismo, di storicismo o di materialismo volgare?

La tesi di Young è comunque stimolante e merita sicuramente di essere approfondita. Tuttavia, ai fini del nostro lavoro, è ora più importante rimarcare che per la critica postcoloniale la dissoluzione dell'Occidente di cui parla Young non si configura come un superamento o un distacco netto o definitivo dal colonialismo (modernità) occidentale: esprime sì una rottura con il passato, ma anche delle continuità, non allude quindi a una presunta nuova fase storica libera da rapporti colonialisti (cfr. Spivak 1990, p. 166). Così, definire postcoloniali una certa situazione o condizione storica, oppure certi "soggetti", "autori" o "letterature", non significherà collocarli in un periodo storico cronologicamente successivo a quello del colonialismo. L'aggettivo postcoloniale si presenta qui sotto altre vesti

epistemologiche: l'obiettivo è quello di mantenere viva la memoria del colonialismo, di evitarne la rimozione in alcune aree delle discipline umanistiche, in quanto fenomeno centrale della storia, vale a dire in quanto evento fondamentale nella storia dei rapporti tra l'Occidente e il resto del mondo. Il colonialismo rappresenta qui qualcosa i cui effetti, tanto per i colonizzati quanto per i colonizzatori, non possono mai essere superati o cancellati totalmente. All'interno di quest'ottica, il colonialismo si costituisce come il punto di partenza necessario di ogni analisi politica, economica e culturale del mondo moderno e contemporaneo. Si configura come l'unico spazio storico possibile, come un orizzonte o luogo onnicomprensivo a cui nessuno può sottrarsi. In questo senso, ad esempio, scrittori come Salman Rushdie o Hanif Kureishi vengono considerati postcoloniali, non tanto perché scrivono *dopo* il colonialismo o fanno riferimento a un'epoca postcoloniale, ma perché nei loro romanzi il colonialismo si presenta come l'unico *passato* possibile, il punto di partenza obbligato di ogni storia postcoloniale in qualunque parte del globo.

Questo stato di cose spiega, in primo luogo, il legame tra postcoloniale e contemporaneità. Espressioni quali *mondo postcoloniale*, *identità postcoloniale* o *cultura postcoloniale* risultano a tutti gli effetti sinonimi di *mondo postmoderno*, *identità postmoderna* e *cultura postmoderna*. In secondo luogo, diventa più chiaro il motivo dello sviluppo del concetto di postcoloniale in ambito quasi esclusivamente anglosassone, dove l'egemonia del pensiero postmoderno è stata vissuta come una sorta di "democratizzazione" della teoria sociale in chiave fortemente antipositivista.

Un ulteriore chiarimento di quanto abbiamo argomentato fin qui può venire dalla messa a fuoco di quelle vicende e dinamiche particolari, mutamenti sia nel modo di pensare i fenomeni all'interno delle diverse tradizioni accademiche sia nella realtà storico-politica più generale, che hanno in qualche modo favorito la configurazione dei postcolonial studies.

2. *La configurazione dei postcolonial studies*

2.1. *Anticolonialismo e teoria sociale: la spinta fanoniana*

Il primo fattore da prendere in considerazione nella configurazione di questo particolare campo di studi è sicuramente rappresentato dallo sviluppo del processo di decolonizzazione nel secondo dopoguerra. In questo periodo, infatti, la forte presa di posizione contro il colonialismo in molte aree degli studi sociali e politici diede luogo a una sorta di revisionismo critico i cui esiti epistemologici gettarono le basi per un ripensamento globale dei rapporti storici tra l'Occidente e il resto del mondo.

Negli anni Cinquanta la critica al colonialismo era dominata dagli approcci derivanti dal marxismo e dalle teorie di Frantz Fanon. Come è noto, nell'ottica marxista l'impresa colonialista nata in Occidente non deve essere considerata come il risultato di una spinta, per così dire, transtorica alla conquista, ma come uno stadio necessario nello sviluppo del capitalismo. Marx, come del resto gran parte della teoria sociale moderna, considerava il colonialismo una precondizione brutale per la liberazione delle società non europee, vale a dire come un agente di storia in società altrimenti stagnanti. In proposito, basti pensare alle sue considerazioni sul dispotismo asiatico. Semplificando dunque, per Marx l'irruzione della modernità e delle sue contraddizioni nelle società tradizionali avrebbe aperto la strada alla presa di coscienza e quindi all'emancipazione dei popoli colonizzati.

Questo rapporto intrinseco tra capitalismo e colonialismo stabilito da Marx influenzò gran parte della lotta anticoloniale nei paesi del terzo mondo. Aimé Césaire (1950), ad esempio, a partire dalle idee di Marx sull'alienazione, definiva il colonialismo come una "condizione disumanizzante di per sé", una *cosificazione* i cui risultati immediati erano, da una parte, l'oggettivazione del soggetto colonizzato e, dall'altra, la degradazione dell'umanità del colonizzatore.

Tuttavia, nello stesso tempo, per molti degli intellettuali impegnati nella lotta per l'indipendenza, l'accento posto da Marx sulla nozione di classe in quanto fonte primaria dell'identità sociale era insufficiente a cogliere le dinamiche e la complessità dei rapporti nei contesti dominati dal colonialismo. Per Frantz Fanon, psichiatra di formazione filosofica e allievo di Césaire, la tendenza del marxismo a considerare l'ideologia razzista del colonialismo come una sovrastruttura, come un effetto dello sfruttamento economico, non spiegava la logica secondo cui, nel contesto coloniale, la linea demarcatoria tra ricco e povero coincideva con quella tra bianco e nero. Secondo Fanon, la divisione sociale del mondo coloniale non seguiva le coordinate delle classi, ma quelle delle razze; era l'appartenenza razziale a determinare la posizione dei soggetti nelle gerarchie del sistema economico mondiale. In questo senso, capovolgendo in qualche modo l'impostazione di Marx, il razzismo più che una sovrastruttura si rivelava un principio ordinatore dei rapporti sociali, compresi quelli economici:

L'originalità del contesto coloniale è che le realtà economiche, le disuguaglianze, l'enorme differenza del tenore di vita, non giungono mai a occultare le realtà umane. Quando si scorge nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che divide il mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza. Nelle colonie, l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi. Perciò le analisi marxiste devono essere sempre leggermente ampliate ogni volta che si affronta il problema coloniale. Perfino il concetto di società precapitalistica, studiato bene da Marx, richiederebbe qui di essere ripensato. Il servo della gleba è di essenza diversa dal cavaliere, ma un riferimento al diritto divino è necessario per legittimare tale differenza statutaria. In colonia, lo straniero venuto da fuori si è imposto coll'aiuto dei suoi cannoni e delle sue macchine. A dispetto dell'addomesticamento ben riuscito, nonostante l'appropriazione, il colono rimane sempre uno straniero. Non sono né le officine, né le proprietà terriere, né il conto in banca a caratterizzare in primo

luogo la “classe dirigente”. La specie dirigente è innanzitutto quella che viene da fuori, quella che non assomiglia agli autoc-toni, “gli altri”. (Fanon 1961, p. 7)

Queste e altre concezioni di Fanon, come si vedrà poi, sono state riprese e approfondite successivamente da gran parte della critica postcoloniale (Bhabha 1994; Loomba 1998, pp. 133-150; Gates Jr. 1991). In effetti, ciò che Fanon metteva qui in evidenza era l'importanza delle *rappresentazioni* nel processo sociale, vale a dire la centralità dell'ideologia e quindi delle immagini e degli stereotipi culturali, in questo caso legati alla questione del razzismo, per la definizione sia dei rapporti tra i diversi gruppi, sia per la costruzione delle identità collettive e individuali. In questo senso, sembra dire Fanon, i processi culturali non possono essere considerati secondari, di minore rilievo, o semplicemente il riflesso di quelli economici.

Proprio a partire da tali premesse Fanon attribuiva grande importanza alla questione della dominazione culturale nelle dinamiche del colonialismo. Secondo Fanon, e contrariamente alle teorie psicoanalitiche tradizionali, le patologie psichiche frequenti tra i membri appartenenti alle società colonizzate non erano dovute tanto alla loro incapacità di sviluppare un qualche tipo di controllo degli effetti causati dall'impatto della modernizzazione quanto alla stessa configurazione culturale del colonialismo³. Infatti, la struttura razzista del colonialismo, denigrando e ridicolizzando le pratiche culturali locali, inculcava nei colonizzati il desiderio di diventare a tutti i costi bianchi. In altri termini, per Fanon, era l'irruzione della cultura bianca nella soggettività nera a causare nevrosi e alienazione: l'uomo nero si sforzava di diventare bianco, ma non vi riusciva. E questa situazione lo spingeva verso l'annichilimento. La sua celebre e polemica frase “l'uomo nero non è un uomo” racchiude tutto il senso di questo ragionamento.

In questo modo, per Fanon, l'uomo nero, sotto il colonialismo, si trovava a vivere in uno stato di schizofrenia

³ Sul rapporto tra psicoanalisi e colonialismo cfr., ad esempio, Vaughan 1991.

permanente. Tale patologia era dettata dalla sovrapposizione nella sua coscienza di diversi elementi culturali, ma soprattutto dalla negazione delle sue radici storiche e quindi della sua persona. Il titolo del suo libro *Peau noire masques blancs* (1952) poneva l'accento proprio su tale stato d'animo.

Un primo passo verso il riscatto culturale e quindi politico dell'uomo nero è rappresentato per Fanon dalla *negritudine*. Con questo concetto, equivalente francofono del *panafricanismo* promosso da certi movimenti politici operanti nelle colonie ed ex colonie inglesi, alcuni intellettuali neri quali Césaire e Leopold Senghor cercavano di esaltare il possesso da parte dei discendenti da antenati africani di tratti e caratteristiche particolari che li rendevano diversi dai bianchi. L'obiettivo era quello di riscoprire e rivalutare una specificità o autenticità culturale capace di ridare identità e quindi dignità a tutti i neri oppressi dai bianchi. Come osserva Pietro Clemente, nel suo *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione* (1971):

La *négritude* è per Fanon il primo passo del negro *autentico*. Con essa egli cala in se stesso e riscopre la propria razza, la ricostruisce e la brandisce come un'arma contro il dominatore. Questa identità riconquistata pone il negro in stato di grazia, egli si sente diverso, umano, nella convinzione di esistere come particolarità, di avere un passato, una storia. (Clemente 1971, p. 52)

Fu Jean-Paul Sartre, come si sa, con il suo saggio *Orfeo Negro* (1948), introduzione alla prima raccolta di poesie dell'Africa Nera pubblicata in Francia, uno dei primi intellettuali occidentali a interpretare in alcuni poeti di origine africana la *negritudine* come sentimento comune di appartenenza a una coscienza nera collettiva (Sartre 1971). In quegli anni, Sartre definiva la *negritudine* come il primo passo nella presa di coscienza dei neri verso il superamento della società organizzata secondo schemi razzisti. In effetti, egli inserì la *negritudine* nel quadro della dialettica hegelomarxista interpretandola quale momento di negazione della tesi della supremazia e del dominio dei bianchi. La *negritudine* diveniva così, da fine, mezzo o fase di passaggio verso lo sta-

dio ultimo della progressione dialettica, rappresentato dalla positività oggettiva del proletariato. Negli anni successivi, molti intellettuali neri salutarono con favore il tentativo di Sartre di trasformare la negritudine da “concetto etnico” in “forza storica” e quindi rivoluzionaria (cfr. Mudimbe 1988; Irele 1988). Non così Fanon, per il quale la riduzione della negritudine a mero passaggio dialettico operata da Sartre costituiva un “duro colpo alla generazione dei giovani poeti neri” (Fanon 1952, p. 116):

La dialettica che introduce la necessità come punto d'appoggio della mia libertà, mi espelle da me stesso. Rompe la mia posizione irriflessa. Sempre in termini di coscienza, la coscienza nera è immanente a se stessa. Non sono qualcos'altro in potenza, sono pienamente quello che sono. Non ho da cercare l'universale. Nessuna probabilità prende posto in me. La mia coscienza nera non si pone come mancanza. È. Aderisce a se stessa [...]. Quel che è sicuro è che al momento in cui tento di impadronirmi di me stesso, Sartre, che rimane l'Altro, mi leva ogni illusione nominandomi. È allora che gli dico: la mia negritudine non è né torre né cattedrale, affonda nella rossa carne della terra, affonda nell'ardente carne del cielo, attraversa l'opaco abbattimento con la sua pazienza diritta. (pp. 117-120)

Tuttavia, occorre precisare, la negritudine di Fanon e soprattutto di Césaire molto spesso viene distinta da quella proposta ad esempio da Senghor. Per Césaire e Fanon, infatti, la negritudine non consisteva affatto nella mera riscoperta di un'africanità precoloniale e sovrastorica espressione di un *ethnos*, per così dire, trascendente o naturale. Sono molti gli autori che hanno messo in rilievo come questo tipo di *essenzialismo*, più marcato nelle concezioni di Senghor, sia relativamente assente dalla prospettiva di Césaire e quanto meno poco esplicito in quella di Fanon⁴. Per Benita Parry, ad esempio, professore di Inglese e Letterature comparate nell'Universi-

⁴ Per una visione opposta cfr. Arnold 1981. Arnold sostiene che tanto Césaire quanto Senghor risentono delle stesse influenze intellettuali, in particolare dell'irrazionalismo di autori quali Frobenius, Spengler e Bergson.

tà di Warwick, la nozione di negritudine in Césaire e Fanon rappresentava più che altro una costruzione storico-culturale la cui natura portava alla luce il carattere contingente, dislocato e creolo (oggi seguendo Bhabha e Gilroy diremmo ibrido e diasporico) dell'identità nera (Parry 2004, pp. 37-54). Dai loro scritti, aggiunge Parry, emerge una visione dell'Africa più vicina a un "artificio" o "paesaggio della mente" che non a un qualcosa di innato o di dato per scontato e cioè indipendente dall'agire umano collettivo. Edward Said, nel già citato *Cultura e imperialismo*, definisce il nazionalismo promosso da Fanon come una sorta di "nazionalismo critico", vale a dire del tutto consapevole dei rischi di mistificazione concernenti ogni ideologia di tipo nativista o tradizionalista. Per Fanon, come nota Said, la mitizzazione del passato precoloniale più che la liberazione avrebbe comportato un nuovo tipo di imperialismo e di oppressione questa volta esercitati in modo diretto dalle nuove élite locali al potere (cfr. Said 1993, pp. 295-309). Infine, James Clifford, in un piccolo saggio dedicato a Césaire, mette in luce l'impronta chiaramente antiessenzialista del suo concetto di negritudine:

Il più famoso neologismo di Césaire, *négritude*, ha ormai perso la novità. È troppo familiare come movimento letterario e come insieme di posizioni nel persistente dibattito sull'identità nera, sull'essenzialismo e sulla coscienza di opposizione. Negritudine, in parecchi suoi sensi, è diventato ciò che Césaire non avrebbe mai voluto che fosse: un'astrazione e una ideologia. Quando il termine apparve per la prima volta nel "Cahier", era una mera invenzione politica e poetica. Qualsiasi neologismo, percepito come tale, si annuncia come fabbricato. La negritudine non è tanto un fatto o una condizione permanente da scoprire e designare, quanto piuttosto una creazione storica, una operazione linguistica. In un'intervista rilasciata a René Depestre (1980), Césaire rifiuta di definire il neologismo da lui coniato in altro modo che non sia storico e contingente. (Clifford 1988, p. 208)

Prima di proseguire, è opportuno aggiungere che agli occhi degli autori più aperti verso gli approcci postmoderni, l'ottica transnazionale e antiessenzialista della negritudine

auspicata da Césaire e Fanon, accentuando gli aspetti storici e contingenti dell'identità dei gruppi sociali, appare una strategia politico-culturale più plausibile ed efficace, rispetto all'assolutismo etnico delle ideologie nativiste, nel combattere le premesse del razzismo colonialista il cui sostegno fondamentale era stato per secoli il pregiudizio biologico incentrato sulla chiusura naturale delle razze.

Le concezioni di Fanon e il movimento della negritudine influenzarono in parte, almeno dagli anni Sessanta in poi, i black studies americani. Questa disciplina, la cui istituzionalizzazione è avvenuta solo dopo la lotta per i diritti civili dei neri durante gli anni Sessanta e la nascita del movimento Black Panthers, si è costituita principalmente negli Stati Uniti già a partire dai primi anni del Novecento con lo sviluppo dei cosiddetti *Back to Africa Movements*. Alcuni intellettuali neri, di cui il più noto era forse Marcus Garvey (1887-1940), una delle voci più autorevoli del movimento nazionalista giamaicano dei Rastafarians, stimolarono attivamente la nascita di studi e istituzioni finalizzati alla conoscenza e alla diffusione dell'identità e della cultura degli afroamericani. Il loro scopo primario era quello di esaltare e quindi rivalutare l'eredità africana nella lingua, nella religione e nelle altre pratiche culturali correnti dei neri degli Stati Uniti e dei Caraibi. Molte delle ricerche dei black studies, come vedremo nel capitolo successivo, possono essere considerate come un'anticipazione dei postcolonial studies. Infatti, esse propongono i primi modelli di studi transculturali di gruppi, soggetti e minoranze etniche afflitte dai processi destrutturanti del colonialismo.

2.2. Il '68 e la crisi dell'Illuminismo: la spinta postmoderna

Tra i fattori che hanno concorso alla configurazione dei postcolonial studies, il dibattito epistemologico nelle scienze sociali del dopo '68 rappresenta senza dubbio un momento particolarmente fondante. E ciò per vari motivi. Innanzitutto, perché come sostiene David Harvey (1990, p. 56) i fermenti del '68 costituiscono per molti versi il retroterra politico e

culturale del postmodernismo. In secondo luogo, molte delle concezioni maturate all'interno del "sessantotto pensiero", per utilizzare una nota espressione coniata da Luc Ferry e Alain Renaut (1987), hanno notevolmente influenzato gli autori alla base della *svolta postcoloniale*. Infine, perché la crisi del '68, caratterizzata da una profonda messa in questione dei principi dell'Illuminismo, può essere letta come l'avvio di un forte processo di autocritica dell'Occidente.

Come risulta oramai noto, i fili che legano il movimento del '68 al poststrutturalismo francese sono molti. Da un punto di vista generale, si può dire che il dibattito epistemologico nelle scienze umane del post-sessantotto in Francia è stato segnato dalla problematica poststrutturalista. Il termine poststrutturalismo, vale la pena ricordarlo, sta a evidenziare un insieme di autori quali Roland Barthes (specialmente i suoi ultimi lavori), Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Louis Althusser, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard e Jean-François Lyotard le cui prospettive risentono di un legame tanto intenso quanto ambiguo con lo strutturalismo. Come avverte Mark Poster, nonostante le ovvie e non sottovalutabili differenze, esistono tra le loro opere notevoli affinità epistemologiche e anche politiche:

Tutti questi autori sono stati influenzati prima e hanno reagito poi contro il formalismo della linguistica strutturalista e contro la figura del "soggetto epistemologico" promossa dai suoi fautori. In alcuni momenti della loro vita, molti di essi hanno aderito ai principi della teoria marxista, hanno dubitato poi della legittimità delle sue premesse e successivamente si sono schierati apertamente contro la politica del partito comunista francese e contro gli usi della teoria che esso ne faceva. (Poster 1989, p. 4)

È precisamente a molti di questi autori che Ferry e Renaut associano l'espressione "sessantotto pensiero". Per i due studiosi francesi, testi come *Le parole e le cose* (1966) o *L'archeologia del sapere* (1969) di Foucault, *Per Marx* (1965) o *Leggere il Capitale* (1968) di Althusser, *La scrittura e la differenza* (1967) o *Della Grammatologia* (1968) di Derrida

da, *Écrits* (1966) di Lacan, *La riproduzione* (1970) di Bourdieu-Passeron e infine *Differenza e ripetizione* (1969) di Deleuze, oltre a riconoscere una parentela il più delle volte esplicita con il movimento del maggio '68, condividono un insieme di premesse e principi epistemologici, vale a dire una struttura ideologica di fondo (Ferry, Renaut 1987, pp. 9-11). Detto brevemente, secondo Ferry e Renaut, il “sessantotto pensiero” rappresenta una sorta di “paradigma epistemologico” i cui connotati, per così dire, trascendono la specificità di ognuno di questi autori.

A partire da questa ipotesi, Ferry e Renaut procedono alla costruzione del sessantotto pensiero quale *tipo-ideale* (nel senso in cui Max Weber usava questa parola) e cioè in quanto modello o strumento di comprensione di una particolare realtà storica. Il sessantotto pensiero, dunque, per essere definito tale, dovrà necessariamente promuovere alcuni presupposti epistemologici essenziali: la fine della filosofia, la morte del soggetto, la fine della filosofia della storia, il dissolvimento dell'idea di verità, l'antiessenzialismo, la storicizzazione di tutte le categorie (paradigma della genealogia) e, su tutto, uno spiccato antiumanesimo.

Non è questa la sede per discutere la fondatezza o meno della tesi di Ferry e Renaut. Non mi interessa nemmeno la difesa del soggetto (euro)umanistico e liberale che essi cercano di portare avanti. Tra le possibili obiezioni alle loro tesi, si può dire che molti di questi presupposti fossero già stati abbozzati in precedenza da Marx, Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein e che quindi non sono esclusivi del sessantotto pensiero. Si può ugualmente argomentare che tra autori come Althusser e Lyotard vi possono essere molte cose in comune, ma anche tante differenze che rendono complesso ogni accostamento. Infine, può apparire dubbia la collocazione di un qualche autore all'interno di tale categoria. In questo senso, risulta difficile delineare delle convergenze tra il progetto di una “scienza delle pratiche” di Pierre Bourdieu e il decostruzionismo di Foucault e Derrida. Tuttavia, per quanto riguarda gli obiettivi del nostro lavoro, alcune delle

questioni sollevate da Ferry e Renaut in rapporto al sessantotto pensiero assumono particolare rilievo.

Da una parte, uno degli effetti più significativi della crisi del '68, come conseguenza di una vigorosa critica della ragione, della scienza e della tecnica, fu quello di una *delegittimazione* dei principi dell'Illuminismo e quindi dei criteri di rappresentazione caratteristici degli approcci e prospettive che in un modo o nell'altro si rifacevano allo spirito del secolo dei lumi. Come osserva David Harvey (1990, p. 59):

In filosofia, la compenetrazione di un rinato pragmatismo americano con l'ondata postmarxista e poststrutturalista che colpì Parigi dopo il 1968 produsse ciò che Bernstein (1985, 25) chiama “furore contro l'umanesimo e l'eredità dell'illuminismo”, che si trasformò in una vigorosa critica della ragione astratta e in una profonda avversione per ogni progetto che perseguisse l'emancipazione umana universale attraverso la mobilitazione delle forze della tecnologia, della scienza e della ragione.

Da questo punto di vista, il '68 rappresentò sicuramente l'apice di un movimento profondamente critico verso la *dialettica dell'Illuminismo* le cui radici risalivano non solo alla fenomenologia di Nietzsche e Heidegger, *mâitres penseurs* di Foucault e Derrida, ma anche in parte al marxismo dominante nella cosiddetta Scuola di Francoforte, in particolare alle tesi sviluppate da Adorno e Horkheimer e soprattutto da Herbert Marcuse. Per Harvey, come abbiamo anticipato, questa reazione alle concezioni basilari di ciò che egli definisce “modernismo illuminista”, inteso come un paradigma ideologico di tipo positivisticco, tecnocentrico, razionalistico, fiducioso nel progresso lineare, nelle verità assolute (soprattutto della scienza) e nella pianificazione degli ordini sociali ideali e basato sulla standardizzazione della produzione, del consumo e della conoscenza, costituisce il retroterra politico e culturale del postmodernismo. Per l'autore de *La crisi della modernità*, seguendo le impostazioni di Fredric Jameson e Andreas Huyssen, è dallo

“spirito antimodernista”⁵ della controcultura americana dei primi anni Sessanta e del movimento critico del '68 che si svilupperà negli anni successivi il paradigma postmoderno.

Riprendendo una nota espressione di Raymond Williams, Harvey considera questo passaggio dal modernismo illuminista al postmodernismo come un mutamento nelle “strutture del sentire”, vale a dire come l'imporsi in tutti i campi della produzione artistica e culturale di un diverso modo di concepire, guardare e analizzare i fenomeni. Nell'architettura come nella filosofia, nella letteratura come nelle varie forme dell'espressione artistica, sostiene Harvey, il postmoderno rende evidente questo momento di frattura concentrando il proprio sguardo sull'eterogeneità e la differenza, sulla frammentazione e indeterminatezza e soprattutto manifestando una profonda sfiducia per ogni linguaggio universalizzante. Scrive Harvey (p. 64):

[...] scrittori come Foucault e Lyotard attaccano esplicitamente la tesi che vi possa essere un metalinguaggio, una metanarrazione o una metateoria attraverso cui mettere in relazione o rapporto tutte le cose. Le verità universali ed eterne, se pure esistono, non possono essere specificate. Condannando le metanarrazioni (ampi schemi interpretativi come quelli utilizzati da Marx e Freud) in quanto “totalizzanti”, essi insistono sul potere e sulla pluralità delle formazioni discorsive (Foucault), o sui giochi linguistici (Lyotard). Lyotard in effetti definisce il postmoderno semplicemente come incredulità nei confronti delle metanarrazioni.

Ciò che ne deriva è uno spiccato interesse per l'altro, per il diverso, per il marginale. Per non pochi autori, infatti, è precisamente in questa costante e palese sensibilità per la diversità che risiede sia la novità, sia il lato più affascinante del postmodernismo. Per Andreas Huyssen (1988, pp. 179-221),

⁵ Per controcultura “antimodernista”, Harvey intende qui quei movimenti intellettuali le cui pratiche, stili di vita e filosofie si scagliavano in modo diretto contro l'ideologia e l'estetica “modernista” diffusa dall'establishment (Stato-grandi aziende) americano dal dopoguerra in poi.

ad esempio, uno dei pregi fondamentali del pensiero postmoderno è stato proprio quello di aver sferrato un duro attacco “all'imperialismo della modernità illuminata che presumeva di parlare per gli altri (donne, neri, omosessuali, popoli colonizzati, classe operaia) con una sola voce”. La premessa che tutti i gruppi sociali hanno il diritto all'autorappresentazione, cioè a esprimere in modo legittimo la propria voce in capitolo, è congenita all'etica pluralistica del postmodernismo. E quest'apertura alla comprensione della differenza, sottolineata ancora Huyssen, contiene in sé un “enorme potenziale liberatorio per tutta una serie di nuovi movimenti”.

Va da sé che questo diverso rapporto del pensiero postmoderno con l'alterità presuppone inoltre importanti mutamenti nella figura classica dell'intellettuale e del suo ruolo nella società. Già in *Le parole e le cose*, Michel Foucault, allargando la sua critica della ragione agli intellettuali, metteva a fuoco tale problematica. In quanto espressione tipica del sapere, sosteneva Foucault, l'intellettuale è anch'esso strumento e veicolo di potere. Per questo motivo, egli considerava del tutto illegittima la pretesa tradizionale degli intellettuali moderni di rappresentare l'universale e cioè di *parlare* in nome degli *altri* per mezzo delle proprie idee. All'intellettuale “universale” proposto da Marx e da Sartre, voce e coscienza vigile della giustizia e dell'etica, Foucault contrappone la figura dell'intellettuale “specifico”, il cui compito fondamentale non sarà tanto quello di trasformarsi nel portavoce degli oppressi quanto di facilitare e aiutare i gruppi sociali subalterni a esprimersi, vale a dire a *sprigionare* la loro soggettività. L'intellettuale postmoderno, dunque, come l'intellettuale specifico abbozzato da Foucault, non cercherà più di *sostituirsi* agli altri bensì di fornire loro gli strumenti necessari all'autoespressione (cfr. Poster 1989, pp. 34-52).

A questo punto dovrebbe apparire del tutto evidente il modo in cui lo sviluppo del sessantotto pensiero e quindi il prefigurarsi del postmodernismo abbia favorito il districarsi del paradigma postcoloniale. Infatti, il ripensamento all'interno del filone poststrutturalista di molte delle nozioni

chiave del processo sociale quali potere, ideologia, soggettività, resistenza, discorso o rappresentazione è da considerare come una delle tappe sostanziali nella configurazione dei postcolonial studies. In proposito, è importante notare che proprio questo clima epistemologico costituisce, per così dire, il retroscena di *Orientalismo* di Said. La prospettiva inaugurata da Said nell'analisi del rapporto tra Occidente e altri era destinata a varcare i confini della critica letteraria e approdare rapidamente ad altre aree degli studi sociali. Spinto dalla forza propulsiva del decostruzionismo poststrutturalista, l'approccio di Said al colonialismo alimentò ancora quel processo di forte autocritica dell'Occidente innescato nelle università europee e americane dai movimenti politici e intellettuali nati dal sessantotto.

2.3. *Dalla teoria anticolonialista alla critica postcoloniale*

Nella genesi dei postcolonial studies un ruolo di particolare rilievo deve essere attribuito anche alla pubblicazione nel 1982 di *The Empire Strikes Back*, a cura del Centre for Contemporary Cultural Studies di Birmingham e soprattutto di *Europe and its Others* nel 1985. In questi testi, come si vedrà, le conclusioni di Fanon sulla struttura ideologica del razzismo, l'approccio discorsivo di Said al colonialismo e la critica postmoderna delle identità culturali sembrano fondersi in una prospettiva teorica decisamente innovativa.

Una certa affinità con l'approccio di Fanon, pur se attraverso una diversa tradizione intellettuale diretta allo studio di realtà come le culture e sottoculture della classe operaia britannica, si può desumere già dalle prime ricerche del Centre for Contemporary Cultural Studies di Birmingham (CCCS). In effetti, Stuart Hall, direttore del CCCS dal 1969 al 1979, definì la fase iniziale dello sviluppo della scuola come dominata dal "paradigma culturalista", vale a dire incentrata principalmente sul *farsi* della cultura in quanto forza attiva di significato piuttosto che sulle condizioni strutturali della sua produzione (Hall 1981). Emblematici da questo punto di

vista, per Hall, appaiono i lavori dei tre cosiddetti *founding fathers* del movimento dei cultural studies: Richard Hoggart, Raymond Williams ed Edward Thompson (cfr. Hoggart 1957; Williams 1957; Thompson 1963).

La pubblicazione di *The Empire Strikes Back* rappresentò tuttavia una frattura epistemologica nella storia intellettuale del CCCS. L'irruzione nell'agenda dei cultural studies di questioni legate al *genere* e alla *razza*, come sottolineato dallo stesso Hall, modificò in modo radicale la stessa concezione di cultura in voga presso il gruppo. Più che un insieme di pratiche comuni o condivise, veicoli di senso dell'esperienza individuale, la cultura è stata concepita da quel momento in poi come *differenza*, cioè come qualcosa di articolato a partire dalla pluralità di soggettività coesistenti nello stesso spazio sociale. Tale svolta, conclude Hall, è stata favorita dalla scoperta da parte di alcuni ricercatori del Centro del paradigma poststrutturalista (Hall 1992).

Infatti, *The Empire Strikes Back* è composto da una raccolta di saggi accomunati dalla stessa problematica: l'importanza delle rappresentazioni culturali delle appartenenze etniche e di genere nella costruzione delle soggettività individuali e collettive nella Gran Bretagna postimperiale. Alcuni dei saggi, ad esempio, pongono apertamente la questione del *black feminism*, un po' trascurata in Europa fino a quel momento, in quanto sfida al concetto di donna dominante nella teoria femminista europea, il cui etnocentrismo cancellava di fatto le differenze etniche tra le stesse donne (cfr. Carby 1982; Parmar 1982). Nell'ottica di questo testo il ritorno del razzismo nella società britannica, caratterizzato dal richiamo populista agli stereotipi e rappresentazioni della tradizionale *englishness* pura e bianca dell'antico impero coloniale, è visto soprattutto come il risultato, da una parte, del declino politico ed economico della Gran Bretagna sulla scena internazionale e, dall'altra, dalla presenza nell'isola di numerose comunità di immigrati neri. Va ricordato che proprio tali spunti costituiscono il punto di partenza delle analisi successive di Stuart Hall sull'ascesa sociopolitica del thatcherismo e

di Paul Gilroy sull'evolversi del razzismo da "forme volgari", basate su premesse biologiche, verso "forme culturali", fondate sull'assolutismo etnico (Gilroy 1987; Hall 1988; 1992b).

The Empire Strikes Back riproponeva dunque la centralità dell'etnicità e del razzismo al livello delle rappresentazioni o, utilizzando un linguaggio più consono alla prospettiva dei cultural studies, a livello *discorsivo*. Definire la *razza* una categoria discorsiva significava attribuire degli effetti materiali e cioè delle conseguenze pratiche nella vita di tutti i giorni agli stereotipi, alle immagini e ad altri schemi culturali, legati in questo caso alla percezione dell'appartenenza etnica, ricorrenti nell'immaginario o senso comune individuale e collettivo⁶. La convergenza con le questioni aperte da Fanon e Said, pur se non del tutto esplicita, risulta da questo punto di vista abbastanza evidente. In questo senso, il testo del CCCS aprì la strada a un ripensamento concettuale delle dinamiche dell'etnicità nel processo sociale che avrebbe portato il loro approccio a coincidere sempre di più con gli interessi e le tematiche principali dei postcolonial studies (cfr., ad esempio Chambers, Curti, a cura, 1996).

Di non minore importanza per lo sviluppo dei postcolonial studies, come abbiamo anticipato, è stata la comparsa di *Europe and its Others*. Prodotto di due conferenze tenute nell'Università dell'Essex nel 1982 e 1984, questo testo è da considerare come un passaggio chiave nella configurazione dei postcolonial studies. In effetti, oltre a

⁶ Stuart Hall rilegge a partire da tale presupposto gli "intrecci" tra capitalismo e razzismo nel suo *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity* (1986). Per Hall, etnicità e razzismo non possono essere considerati meri "sottofenomeni" o semplici "effetti" del sistema capitalistico. Come ben compreso da Gramsci nel caso specifico della Sardegna, sottolinea Hall, il capitalismo opera attraverso i caratteri culturali delle classi. Di conseguenza, una stessa classe sociale può presentare ulteriori sottodivisioni prodotte dalle differenze culturali e/o razziali tra i gruppi di cui è composta. In questo senso, i pregiudizi "etnici" e "razzisti" appaiono interrelati all'organizzazione capitalista della società; essa si articola a partire dalla loro esistenza e non solo viceversa. Per questi motivi, conclude Hall, le nozioni di egemonia e di senso comune elaborate da Gramsci possono tornare di grande utilità per lo studio delle dinamiche del razzismo e dell'etnicità nella società contemporanea.

divulgare le opere di Bhabha e Spivak, due degli autori più attivi nella promozione di questo campo di studi, esso rappresentava uno dei primi tentativi di formulazione di una “teoria del discorso coloniale” (colonial discourse theory) in quanto specifico campo di studi⁷.

Il punto di partenza di *Europe and its Others* è la critica e l’approfondimento di *Orientalismo* di Said. Una delle novità maggiormente significative di questo testo consisteva, come è stato osservato, nel tentativo di estendere la concezione foucaultiana di discorso all’area dei rapporti socioculturali tra l’Occidente e gli altri.

Senza entrare qui nei particolari, appare utile ricordare come tale nozione per Foucault e i suoi seguaci rappresentasse un superamento della concezione marxista di ideologia⁸. Seguendo quanto sostengono Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1998), si può semplificare e affermare che Foucault intendeva per discorso più o meno un sistema di enunciati, tramutati in significati, attraverso cui gli individui percepiscono, apprendono e classificano la realtà sociale. Per mezzo dei discorsi, secondo lo schema di Foucault, i gruppi dominanti producono nei ceti sociali subalterni un sistema arbitrario di valori e conoscenze, esperito dai soggetti come un vero e proprio regime di verità. Tuttavia, questi discorsi producono la *realtà* non solo degli oggetti che rappresentano, ma anche quella dei soggetti o gruppi sociali dai quali dipendono (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1998, p. 42).

È a partire da questa nozione di discorso che Foucault analizza la nascita dell’età moderna in Europa. Nell’ottica di Foucault, l’ordine culturale della modernità europea si è costituito precisamente per mezzo di definizioni discorsive, quali ragione/sragione, savio/pazzo, onesto/delinquente, normale/deviante, le cui finalità essenziali erano quelle di stabilire le diverse forme dell’identità e dell’alterità sociocul-

⁷ In particolare da parte dei saggi di Homi Bhabha, *Signs Taken for Wonder. Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817* e di Gayatri Spivak, *The Rani of Sirmur*.

⁸ Per un’ampia discussione sull’argomento cfr. Eagleton 1993.

turale. Pazzi, malati di mente, criminali, marginali, rappresentavano quelle categorie di altri o diversi in base alle quali si autofondava il sé della ragione moderna. Una delle critiche più frequenti all'approccio di Foucault è quella di non aver considerato l'espansione colonialista come uno degli aspetti centrali nella costruzione della società civile europea e quindi di non aver dato rilievo all'importanza del colonialismo nella configurazione del sistema sapere/potere negli Stati dell'Europa moderna. Per questo motivo, alcuni autori postcoloniali hanno bollato le sue teorie come eurocentriche e quindi di scarsa fruibilità per l'analisi delle realtà coloniali (cfr. Vaughan 1991; Sharpe 1993). Come spiega James Clifford (1988, p. 304), il superamento di questo residuo etnocentrico della decostruzione foucaultiana della modernità è uno degli obiettivi fondamentali di Said in *Orientalismo*:

Said estende l'analisi di Foucault fino a includervi i modi in cui un ordine culturale viene definito esternamente, vale a dire rispetto ad "altri" esotici. In un contesto imperialista, le definizioni, rappresentazioni e testualizzazioni di popoli e luoghi 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, sia ideologica. Pertanto, l'Oriente, secondo l'analisi di Said, esiste solo per l'Occidente.

Ora, è proprio da questo ampliamento della prospettiva foucaultiana al colonialismo che prende corpo la nozione di discorso coloniale in *Europe and Its Others*. Nel saggio di Homi Bhabha, "discorso coloniale" sta a indicare quel complesso di segni, simboli e pratiche che hanno in qualche modo organizzato l'esistenza, l'esperienza e la riproduzione sociale all'interno del mondo caratterizzato dalla dominazione colonialista. Per Bhabha, è attraverso la proliferazione dei "discorsi coloniali" che si è consolidato nella storia il dispositivo del potere colonialista, quel sistema di enunciati e rappresentazioni possibili sui colonizzatori e sui colonizzati nonché sui loro specifici rapporti. Enfatizzando il primitivismo, la barbarie e

il tradizionalismo quali stati naturali delle società extraeuropee, i discorsi coloniali hanno avuto un ruolo fondamentale nella formazione del paradigma della modernità occidentale e quindi delle idee sulla superiorità dell'Europa nei confronti del resto del pianeta. In poche parole, 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 conoscenze presenti in tutte le sfere della cultura occidentale – scienza, letteratura, arte, senso comune – finalizzato sia alla produzione di determinate concezioni sul sé e sull'altro non europeo, sia al rafforzamento delle strutture sociali, politiche ed economiche del potere colonialista. Come scrive lo stesso Bhabha nel suo successivo *The Other Question* (1994, p. 103):

[...] cercherò di elencare quelle che credo siano le condizioni e particolarità essenziali di questo discorso. Si tratta di un apparato che si fonda sul riconoscimento e ripudio delle differenze razziali/culturali/storiche; la sua funzione strategica principale è la creazione di uno spazio adatto alle “popolazioni soggette”, ottenuta mostrando le conoscenze in base alle quali viene esercitata la sorveglianza ed è stimolata una complessa forma di piacere/di-spiacere. L'apparato perciò cerca un avallo alle sue strategie portando alla luce conoscenze del colonizzatore e del colonizzato che, pur essendo di natura stereotipa, sono valutate in modo antitetico. L'obiettivo del discorso coloniale è creare un'immagine dei colonizzati come popolazione composta da tipi degenerati in base alle loro origini razziali, per poter in tal modo giustificare la conquista e fondare dei sistemi di amministrazione e istruzione.

Nel modello di Bhabha, dunque, il pensiero coloniale procede per “contrapposizioni stereotipiche”. Per mezzo degli stereotipi, l'apparato discorsivo del potere colonialista offre l'immagine di un'alterità socioculturale chiusa e atemporale⁹, ma nello stesso tempo rende visibile e conoscibile

⁹ L'analisi di Bhabha sulla detemporalizzazione dell'alterità presenta notevoli convergenze con quanto asserito da Johannes Fabian riguardo il rapporto tra la teoria antropologica e il proprio oggetto di studio (cfr. Fabian 1983).

l'altro, il diverso, l'ignoto, recuperandoli come qualcosa di già visto. In questo modo, osserva Bhabha, lo stereotipo permette di controllare ciò che potrebbe destabilizzare la propria identità o visione del mondo.

Occorre aggiungere che, secondo questa prospettiva, lo stereotipo, più che mera ignoranza o falsa conoscenza, esprime un sistema particolare di veicolare informazione. Seguendo quanto ebbe a sottolineare Fredric Jameson in un altro contesto, possiamo dire che lo stereotipo si costituisce qui come il luogo di "un eccesso illecito di senso", come una sorta di quello che Barthes chiamava la "nausea" delle mitologie: un'astrazione in virtù della quale ogni individualità diviene allegorica e si trasforma nel disegno grottesco di qualcos'altro, in qualcosa di non concreto o individuale (Jameson 1993). Lo stereotipo implica quindi la riduzione di immagini e idee sul reale, in questo caso sull'identità e sull'alterità socioculturale, a una forma di intelligibilità semplice e manipolabile la cui funzione primaria è quella di perpetuare un senso artificiale e mistificante di riflettere sull'opposizione noi/loro (cfr. Gilman 1985). Per questo motivo, conclude Bhabha, i criteri di rappresentazione dell'apparato discorsivo del potere colonialista risultano interamente pervasi da quello che Fanon chiamava un "delirio manicheo", da una logica binaria e dicotomica che raffigura il sé e l'altro da sé come delle *essenze* contrapposte, come forme socioculturali chiaramente delimitate, distinte e distanti (Bhabha 1994, p. 66).

L'enfatizzazione di questa struttura binaria o dualistica del discorso coloniale messa in luce da Bhabha costituisce uno degli argomenti più ricorrenti nella critica postcoloniale. Sempre in *Europe and Its Others*, Gayatri Spivak utilizza la nozione di "alterizzazione" (*othering*) per descrivere quel meccanismo attraverso cui l'Occidente ha costruito culturalmente i suoi "altri" e quindi, per implicito, la propria identità. Per Spivak, il processo di "othering" va visto come un processo di tipo dialettico perché stabilisce la superiorità del colonizzatore nello stesso momento in cui fissa i connotati socioculturali dei colonizzati (Spivak 1985a). In modo simile, per Sara Suleri, del Diparti-

mento d'Inglese dell'Università di Yale, l'apparato discorsivo del pensiero coloniale, nella sua predisposizione congenita a produrre diversi tipi di alterità ed esotismi, rappresenta una vera e propria "otherness machine" (Suleri 1989). Infine, per Abdul Janmohamed, professore d'Inglese dell'Università di Berkeley, negli USA, il processo mediante il quale una vasta parte dell'umanità veniva considerata barbara, selvaggia e primitiva dipendeva da ciò che egli definisce come "allegoria manichea" dell'ideologia colonialista, un particolare tipo di conoscenza che ha generato in tutte le sfere della cultura occidentale un'opposizione discorsiva tra le razze satura di significati e giudizi di valore contrapposti (Janmohamed 1985; 1983). Lo sviluppo di questa specifica procedura discorsiva, precisa inoltre Janmohamed (1985, p. 19), è carico di effetti sul piano epistemologico e gnoseologico del pensiero occidentale moderno:

Gran parte della letteratura sull'incontro culturale, invece di esplorare i particolari dell'alterità finisce per riaffermare i propri assunti etnocentrici; invece di raffigurare lo spazio esterno alla "civiltà", semplicemente codifica e preserva le strutture della propria mentalità. Mentre la superficie di ogni testo coloniale persegue la rappresentazione oggettiva degli incontri con tipi specifici di alterità, il "sottotesto" valorizza la superiorità delle culture europee, del processo collettivo che ha mediato tale rappresentazione. Questa letteratura è essenzialmente speculativa: invece di considerare il nativo come un ponte verso il sincretismo, lo utilizza soltanto come specchio per riflettere la propria immagine colonialista.

Riassumendo, ciò che la nozione di discorso coloniale cerca di mettere in evidenza è l'aspetto *testuale* del colonialismo. Come suggeriva Said in *Orientalismo*, analizzare il colonialismo come un testo significa innanzitutto ribadire che l'esperienza coloniale, oltre che possedere una dimensione pratico-materiale (in questo caso caratterizzata dallo sfruttamento, dalla violenza e dall'oppressione militare ed economica) si è espressa anche in termini simbolici. Secondo questo approccio, la dominazione colonialista può essere colta anche a partire dalle pratiche simboliche e cioè mettendo a fuoco le dinamiche del suo specifico

sistema di rappresentazioni i cui criteri, peraltro, implicano necessariamente la messa in atto di strategie retoriche e ideologiche, tanto nel campo estetico quanto in quello scientifico. Come avvertono Tiffin e Lawson (1994, p. 3):

In un primo momento, le relazioni colonialiste sono state imposte dalle armi, dalla furbizia e dal dilagare delle malattie. Ma in seguito, nella loro fase interpellante, sono state mantenute in gran parte dalla testualità, sia a livello istituzionale che “informale”. Il colonialismo dunque (come il razzismo) deve essere concepito come una formazione discorsiva e quindi, in quanto operazione di discorso, esso ineluttabilmente interpella i soggetti che vi fanno parte incorporandoli in un determinato sistema di rappresentazioni.

Tuttavia, la politica e la strategia egemonica del discorso coloniale non deve indurre a considerare l'esperienza del colonialismo 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 o visione del mondo: quella dei colonizzatori. Homi Bhabha vede precisamente nel rischio di incoraggiare una visione di questo genere il limite fondamentale di *Orientalismo*. Per Bhabha, Said si è concentrato nella sua analisi quasi esclusivamente sull'imposizione dell'apparato del potere coloniale piuttosto che sulle resistenze a esso, ignorando quasi del tutto il sistema di autorappresentazioni dei colonizzati. *Orientalismo*, prosegue Bhabha, ha contribuito così a generare la visione di un modello statico dei rapporti coloniali in cui il potere e il discorso coloniale appartengono interamente al colonizzatore e ogni spazio possibile sulla negoziazione o sul mutamento, e quindi sulla resistenza del soggetto, viene completamente eluso¹⁰.

¹⁰ Nel successivo *Cultura e imperialismo* Said riconosce in qualche modo questo limite di *Orientalismo* e dedica un intero capitolo allo studio dei fenomeni di resistenza all'imperialismo occidentale che, come egli stesso afferma, “vi è sempre stata [...] e, nella stragrande maggioranza dei casi, alla fine [...] ha avuto la meglio” (Said 1993, p. 8).

Secondo Bhabha, l'errore di Said consiste, da un lato, nel considerare il discorso coloniale come un sistema di rappresentazione chiuso, stabile e coerente e, dall'altro, nel non problematizzare affatto la nozione di soggetto che si cela dietro ogni "intenzionalità discorsiva". Traendo spunto dalle teorie psicoanalitiche di Lacan sull'identità e di Fanon sulle dinamiche del razzismo, Bhabha, in uno dei saggi più incisivi e influenti de *I luoghi della cultura* (1994, pp. 97-132), vede nel discorso coloniale un modo di rappresentazione piuttosto paradossale. Nella costruzione ideologica (stereotipa) dell'altro, egli afferma, il discorso coloniale oscilla tra ciò che si sa e ciò che deve essere costantemente ripetuto:

Un tratto importante del discorso coloniale è la sua dipendenza dal concetto di "fissità" nella costruzione ideologica dell'alterità. La fissità, come segno della differenza culturale/storica/razziale nel discorso del colonialismo, appare una modalità di rappresentazione paradossale: connota rigidità e ordine immutato tanto quanto disordine, degenerazione e ripetizione demoniaca. In modo simile lo stereotipo, strategia discorsiva di primo piano, è una forma di conoscenza e identificazione che oscilla fra ciò che è "al suo posto", già noto, e qualcos'altro, che dev'essere impazientemente ripetuto [...] come se l'essenziale doppiezza dell'asiatico o la bestiale licenziosità sessuale dell'africano, che non ha certo bisogno di prove, non possano davvero mai essere provate all'interno di un discorso. (pp. 97-98)

Questo incessante ritorno nell'immaginario collettivo occidentale di certi discorsi retorici sui colonizzati finisce per diventare una vera e propria ossessione, quasi una sorta di tabù il cui effetto principale, come voleva Freud, è quello di suscitare nei suoi confronti un senso di ambivalenza nevrotica. Per questo motivo, sostiene Bhabha, lo stereotipo colonialista, più che una fonte di sicurezza o un approdo certo per il soggetto, deve essere concepito come un sistema di rappresentazione del tutto ambivalente e contraddittorio: tanto assertivo e rassicurante quanto affliggente e angosciante (pp. 97-98).

Bhabha interpreta la funzione dello stereotipo colonialista sul modello del feticcio freudiano. Infatti, l'onnipresen-

za dello stereotipo colonialista nella coscienza occidentale, come il feticcio per Freud, rende evidente la traccia di una perdita, cioè di un'assenza. In altre parole, lo stereotipo colonialista tenta di colmare in modo ossessivo un vuoto incolmabile. In termini più strettamente lacaniani, si può dire che nello schema di Bhabha lo scopo dello stereotipo colonialista sia quello di *suturare* la ferita provocata dal trauma di un'identità *infondata*, in questo caso quella occidentale. Da questo punto di vista, lo stereotipo rappresenta l'effetto di un'identità la cui pienezza e completezza viene continuamente minacciata dalla *differenza*, cioè dalla diversità di razze, colori e culture, dalla mancanza e dal vuoto. È così che lo stereotipo colonialista rende conto della differenza, ma nello stesso tempo la maschera. Situa l'oggetto osservato, in questo caso l'identità del colonizzato, all'interno di una relazione *Immaginaria* che garantisce e preserva i confini di senso del proprio Sé. L'identità occidentale, conclude Bhabha sulla base dei presupposti delle teorie di Lacan sull'immaginario e sul rispecchiamento, può dunque dispiegarsi, come d'altronde tutte le fantasie o auto-rappresentazioni sull'origine, soltanto nello spazio dell'irruzione e della sfida dell'eterogeneità delle altre posizioni.

Occorre precisare, prima di proseguire, che per Bhabha l'aspetto feticistico del discorso coloniale non è dato da un significante occulto o nascosto come per l'appunto il sesso nello schema di Freud, bensì, come suggeriva già Fanon, da quello ben più "visibile" della pelle. In effetti, il colore della pelle, significante chiave della differenza razziale e culturale contenuta nello stereotipo colonialista, è, secondo Bhabha, il più visibile dei feticci. È il colore della pelle dei colonizzati a fungere da detonatore delle fantasie colonialiste occidentali condensate nei discorsi coloniali e quindi a prefigurarsi quale significante primario nella percezione della diversità:

[...] dobbiamo identificare alcune importanti differenze fra la teoria generale del feticismo e gli usi specifici che se ne fanno per comprendere il discorso razzista. In primo luogo, il feticcio

del discorso coloniale – quello che Fanon chiama lo schema epidermico – non è, a differenza del feticcio sessuale un segreto; la pelle infatti, come significante chiave di differenza razziale e culturale nello stereotipo, è il più visibile dei feticci: è un dato di “senso comune” presente in una serie di discorsi culturali, politici e storici, e riveste un ruolo pubblico nel dramma razziale recitato quotidianamente nelle società coloniali. In secondo luogo, si può dire che il feticcio sessuale è strettamente connesso all’“oggetto buono”: è ciò che rende l’oggetto nella sua totalità desiderabile e piacevole, facilita le relazioni sessuali e può finanche dar vita a una forma di felicità. Anche lo stereotipo può essere visto come quella forma del soggetto coloniale che è oggetto di fissazione e facilita i rapporti coloniali, mettendo a punto una modalità discorsiva di opposizione razziale e culturale basata sul tipo di potere coloniale esercitato. (pp. 114-115)

Nell’approccio di Bhabha, dunque, alla base del discorso razzista del colonialismo c’è il problema dell’origine e dell’identità. È proprio questo elemento, con le sue specifiche logiche e dinamiche, come abbiamo visto, a rendere sostanzialmente instabile e ambivalente il discorso coloniale. Tale ambivalenza intrinseca, aggiunge poi Bhabha, viene alimentata dall’impossibilità del discorso coloniale di replicare se stesso, di riprodursi automaticamente nella coscienza dei colonizzati. Nel saggio *Segni premonitori*, egli analizza la trasmissione della *Bibbia* nell’India coloniale e il processo di ibridazione subito dal testo sacro della fede cristiana durante la ricezione da parte dei nativi. Per Bhabha, in un’analisi che ricorda da vicino il Roland Barthes de *Il piacere del testo*, questo divario tra trasmissione e ricezione nell’interpretazione segna la fallibilità del discorso coloniale e quindi il sito in cui emergono con chiarezza le dinamiche di resistenza da parte dei nativi nei confronti dell’autorità e del potere coloniale:

La resistenza non è necessariamente un atto oppositivo che evidenzia intenti politici, né la semplice negazione o esclusione del “contenuto” di un’altra cultura, intesa come differenza un tempo percepita; è invece l’effetto di un’ambivalenza creatasi entro le regole di riconoscimento di discorsi dominanti che sviluppano

i segni della differenza culturale, implicandoli nuovamente nelle relazioni di rispetto del potere coloniale – gerarchia, normalizzazione, marginalizzazione e così via. (pp. 156-157)

Questo processo è stato denominato da Bhabha “mimicry”. Questo termine 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 che rappresentano in qualche modo una *parodia* o, nelle sue parole, una “brutta copia” dell’originale:

La linea genealogica dell’uomo d’imitazione attraversa le opere di Kipling, Forster, Orwell, Naipaul sino alla sua più recente ricomparsa nella magnifica opera di Benedict Anderson sul nazionalismo (Anderson 1991, pp. 101-102), come pure nell’atipico Bipin Chandra Pal¹¹ ed è il prodotto di una mimesi coloniale imperfetta, nella quale essere anglicizzato equivaleva, *essenzialmente*, a non essere inglese. (p. 126)

Tali fenomeni, i cui esempi nella storia dell’antropologia abbondano, si pensi ad esempio agli oramai classici “cargo cults”, rivelano per Bhabha il limite dei discorsi coloniali la cui ambivalenza contiene in sé, peraltro, i germi della propria distruzione. Alla base del concetto di “mimicry” c’è, dunque, quel presupposto foucaultiano secondo cui nessun sistema di potere, per quanto totalizzante e pervasivo, funziona in modo perfetto, vale a dire riesce ad annientare del tutto la soggettività e cioè la resistenza dei subordinati. Ma, sulla base di quanto argomentato da Robert Young, si può anche parlare della *mimicry* nello schema di Bhabha come una sorta di “inconscio coloniale”:

Se paragonata all’ambivalenza, che descrive un processo d’identificazione e di disconoscimento, l’imitazione (*mimicry*) implica una perdita ancora maggiore di controllo da parte del colonizzatore, vale a dire inevitabili processi di contro-domi-

¹¹ Si tratta di uno dei padri del nazionalismo indiano, nato nel 1858 e morto nel 1932.

nio prodotti proprio dal mimare l'operazione di dominio, con il risultato che i confini tra le identità dei colonizzatori e dei colonizzati vengono paradossalmente cancellati. L'imitazione non è, contrariamente a quanto emerge dalle prospettive di Derrida o Irigaray, una forma di resistenza "vera a propria", ma descrive invece un processo nella costruzione di potere che opera in modo simile all'inconscio di Lacan e che può essere forse definita, dopo Jameson, come "l'inconscio coloniale". (Young 1990, p. 148)

Va notato che qui Bhabha opera un rovesciamento della prospettiva di Fanon. Se nei testi di Fanon l'egemonia del potere coloniale funzionava persuadendo i neri a imitare la cultura dei bianchi per divenire veri e propri soggetti, nella prospettiva di Bhabha questo stesso meccanismo diviene uno dei *sintomi* più evidenti della debolezza intrinseca dell'apparato ideologico del colonialismo. In altre parole, se in Fanon la deculturazione spingeva i neri verso l'annichilimento, in Bhabha il processo di *mimicry* ha un effetto destabilizzante sulle stesse dinamiche dei discorsi coloniali. Proprio per questo motivo, il recupero della soggettività dei colonizzati, cioè della traccia del subalterno coloniale nella storia, elusa dalla teoria sociale-coloniale moderna, si configura per Bhabha come uno degli obiettivi fondamentali della critica postcoloniale. Tuttavia, questo recupero non può avvenire tramite l'adozione di un approccio romantico, risalendo a un momento "puro" e "autentico" precedente all'esperienza coloniale. Tale atteggiamento rischia di ricadere nell'essentialismo della mentalità colonialista e cioè di legittimare quel sistema di conoscenze – moderno, umanistico, liberal-borghese – che si vuole smontare. Gayatri Spivak ribadisce lo stesso ragionamento quando sostiene che il discorso postcoloniale esiste solo come un "poi", cioè come una conseguenza del colonialismo (Spivak 1993). Secondo Nicholas Thomas, antropologo australiano del Goldsmith College di Londra, il colonialismo si configura all'interno della critica postcoloniale come una sorta di "eterno ritorno", oppure, in termini lacaniani, come un "sintomo" dell'Occidente:

La critica postcoloniale si distingue, non dal balzo radicale verso nuove e più “pulite” forme di discorso, bensì dalla sua enfasi e continuo ritorno sui linguaggi coloniali e anticoloniali. A molti, tale affermazione può sembrare un banale compromesso, ma essa esprime in realtà l'impossibilità di trascendere o semplicemente lasciare nell'oblio la violenza angosciante del potere coloniale. (Thomas 1994, p. 9)

È a partire da queste premesse che bisogna inquadrare l'estrema sensibilità dei postcolonial studies per i processi di ibridazione, di meticcio e di sincretismo culturale. Per la critica postcoloniale, infatti, l'esaltazione di tali fenomeni si profila come una strategia discorsiva finalizzata, da una parte, alla disarticolazione della logica binaria ed essenzialista dell'apparato ideologico del potere colonialista e, dall'altra, alla restituzione di un ruolo più attivo nei processi sociali ai gruppi subalterni. È proprio all'interno di questa ottica che Gayatri Spivak definisce lo spazio dei postcolonial studies “spazio catacretico”, vale a dire focalizzato su quella dimensione dell'arena sociale in cui l'indigeno si appropria dei significati altrui (r)iscrivendo in essi i segni della propria traccia (Spivak 1991). In modo simile, Mary Louise Pratt, professore di Letterature comparate alla New York University, rilegge il concetto di “transculturazione” coniato in passato dal teorico cubano Fernando Ortiz per descrivere i sincretismi di cui si nutriva la cultura afrocubana. Secondo Pratt, il concetto di transculturazione di Ortiz, mettendo in evidenza gli elementi dinamici e creativi dei sistemi culturali, rappresenta un'alternativa rispetto a quelli classici di acculturazione o deculturazione, del tutto improntati a una visione passiva e quindi *repressiva* della nozione di cultura. È così che per la studiosa americana la critica culturale deve focalizzare i propri interessi sulle “zone di contatto”, su quegli spazi sociali asimmetrici in cui si materializzano lo scontro e la fusione tra culture diverse e a partire dai quali le classi indigene subalterne costruiscono il proprio universo di significato (Pratt 1992). Negli stessi termini si esprime Stuart Hall quando vede nel concetto di “diaspora” di Paul

Gilroy, impiegato dal sociologo inglese per mettere in risalto la dimensione *transnazionale* dell'identità e della cultura *black*, un contributo euristico di primo piano nella de-essenzializzazione del concetto tradizionale di etnicità il cui uso all'interno della logica binaria del pensiero colonialista presentava spesso connotazioni di tipo biologico-naturali e quindi razziste (Hall 1996b).

A questo punto, però, si rende necessaria una piccola parentesi. Occorre chiarire che tanto per Spivak quanto per Bhabha localizzare nella storia i momenti di (ri)appropriazione del senso, o comunque di insurrezione o di resistenza, da parte dei subalterni coloniali, non può significare affatto per i critici postcoloniali la restituzione di un soggetto (politico) coeso, coerente, presente, consapevole e autoreferenziale del tipo di quello umanistico-liberale. Nei loro modelli, la scrittura di una controstoria, di un controsapere alternativo all'orientalismo e quindi immune da ogni "violenza epistemologica" nei confronti dell'Altro non occidentale, non ha come obiettivo il mero ripristino dei subalterni in quanto soggetti delle proprie storie (cfr. Parry 1987). Le cose sono più complicate. Abbiamo visto, ad esempio, che Bhabha presenta la *mimicry* come un processo del tutto inconscio. Ora, come ha ben messo in luce Robert Young, in Bhabha non è però del tutto chiaro se i soggetti siano consapevoli delle proprie pratiche sovversive oppure se l'atto della loro resistenza sia da addebitare esclusivamente all'interpretazione (alla scrittura) dello storico o del critico (Young 1990, pp. 152-153). Il quesito sembra uno dei classici tranne irrisolvibili del poststrutturalismo: se i subalterni erano consapevoli della loro resistenza si soccombe a una qualche nozione (purché minima) di soggetto, se invece non lo erano affatto si ricade in un etnocentrismo o intellettualismo avanguardista poco consoni con gli umori (più populistici) del *mainstream* postcoloniale.

Spivak ha dedicato diversi saggi – vedi *Can the Subaltern Speak* (1988) o *Deconstructing Historiography* (1988) – al tema del recupero della coscienza subalterna (coloniale)

nella storia. Non possiamo qui entrare in profondità nelle sue posizioni. Diremo soltanto che nel suo schema il vero subalterno della storia coloniale è rappresentato dalla donna del terzo mondo. Prendendo spunto dalle vicissitudini coloniali tra le autorità britanniche e i nativi indiani sul fenomeno del rito della *sati*, Spivak suggerisce di pensare “the third world woman” alla stregua di un significante, nel senso che tutti (patriarcato locale, imperialismo [femminismo] occidentale), tranne se stessa, hanno potuto parlare per lei. La donna del terzo mondo, in questo caso la donna indiana vittima del *sati*, è rimasta quindi un (s)oggetto silenzioso (Spivak 1988a, p. 128). Non tanto perché non sia stata in grado di “parlare” o non abbia “parlato” nella storia, ma, come sostiene Spivak stessa, perché “non c’era spazio da cui questo soggetto (sessuato) subalterno potesse esprimersi” (p. 129). In termini generali, dunque, ciò che Spivak tenta di dirci è che la donna non occidentale, subalterno tra i subalterni, è stata scritta e ri-scritta tanto dalle società patriarcali locali quanto dall’imperialismo (orientalismo, ma anche femminismo) occidentale senza aver mai raggiunto lo status di una piena soggettività autonoma. Questa considerazione può tornare di grande attualità se si pensa a vicende oggi all’ordine del giorno come le dispute sulle pratiche legate all’uso del burqa o del chador o al cosiddetto “martirio” di donne (definite dall’orientalismo contemporaneo kamikaze) palestinesi o cecene. La donna non occidentale si è costituita, dunque, come un effetto discorsivo vuoto e fluttuante, privo di ogni contenuto stabile. Starebbe qui, per Spivak, la specificità di ogni “coscienza” subalterna, che proprio per queste sue caratteristiche si rivela “irrecuperabile” oppure “intraducibile” all’interno (delle categorie interpretative) dell’apparato discorsivo dominante. Si pensi a queste sue parole:

[...] la coscienza subalterna [...] è del tutto irrecuperabile, è sempre dislocata rispetto ai significati ricevuti, viene effettivamente cancellata perfino quando è rivelata e appare

come irriducibilmente discorsiva. Essa è, per esempio, una coscienza negativa. (p. 114)

È questo il senso di quella controversa affermazione di Spivak secondo cui “*the subaltern cannot speak*” (Spivak 1988a). Nel suo schema, infatti, un subalterno che parla non è più tale. Inutile quindi cercare tracce nella storia di qualcosa che non c’è. Questa conclusione è stata molto criticata anche all’interno degli stessi studi postcoloniali. Per Benita Parry (1987) e Sara Suleri (1992), ad esempio, non si fa qui che “mistificare” il potere dell’imperialismo occidentale. L’apparato imperiale viene concepito alla stregua di una macchina perfetta capace di neutralizzare o tacitare qualsiasi tentativo di resistenza attiva da parte dei nativi. Paradossalmente, sostiene Parry in particolare, negando al subalterno coloniale qualsiasi forma di agire soggettivo, quindi sminuendo il ruolo e l’importanza storica dei movimenti di liberazione antimperialisti in tutti i paesi del terzo mondo, Spivak rischia di riproporre una versione della storia molto simile a quella “colonialista” (cfr. Parry 1987, p. 39).

Va detto che Spivak ha risposto a queste accuse, ma con argomenti che, a mio giudizio, contraddicono non poco alcune delle premesse più importanti della sua prospettiva. Per prima cosa, ha rimproverato a Parry di dimenticare che le sue critiche sono rivolte a una donna comunque “nativa” (Spivak 1999, p. 205). In secondo luogo, ricorda che il nazionalismo terzomondista (come la democrazia, la cittadinanza o il socialismo) è anch’esso un prodotto o un’eredità dell’imperialismo occidentale (Spivak 1990, p. 60). Certo, può risultare paradossale scoprire che una delle figure più biasimate dai teorici postcoloniali, il “nativo”, qualcosa di simile al diavolo per la teologia cristiana, si incarna proprio nella persona di una delle autrici postcoloniali più autorevoli. Ricordo poi di aver letto un’intervista a Spivak realizzata da Angela McRobbie (McRobbie 1994, p. 128), una delle esponenti più note dei cultural studies britannici, in cui lei stessa metteva (giustamente) in risalto la sua diversità, il suo essere *straniera* (la sua non

natività) agli occhi delle donne di Calcutta, la sua città natale. Il risultato è che alla fine si capisce poco quali siano il significato e le valenze da attribuire alla parola “nativo”. Tuttavia, per eliminare ogni contraddizione, si potrebbe sostenere, con la classica *jouissance* poststrutturalista, che “nativo” diviene qui un altro significante, un altro termine vuoto e fluttuante, a cui ricorrere “strategicamente” a seconda delle circostanze!

Riguardo alla sua seconda replica, non so come la prenderebbero le migliaia di morti caduti in ribellioni, sommosse, guerriglie o guerre di liberazione anticolonialiste o antimperialiste se venissero a sapere che non facevano con le loro azioni che promuovere l'imperialismo occidentale, sebbene “con altri mezzi”. Non voglio in assoluto difendere o “mitizzare” i vecchi movimenti nazionalisti di liberazione, minimizzare cioè l'orrore e l'oppressione che hanno prodotto in molti dei paesi del terzo mondo, ma condannarli in questo modo, senza un'analisi approfondita della dialettica storica o delle contraddizioni del capitalismo in ogni singola area o regione, sembra un po' grottesco. Come nota Ahmad (1995a, p. 4) a proposito dell'India:

Forse Spivak si riferisce qui semplicemente all'origine europea di queste parole, di questi concetti o di queste pratiche. Se così fosse, desterebbe lo stesso delle perplessità. Queste parole possono avere certamente un'origine europea, ma l'adeguatezza storica del loro referente può essere stabilita soltanto attraverso il riferimento alle pratiche messe in atto in India dai soggetti politici indiani. Anche per quanto riguarda i concetti, non so se la questione delle origini (del mito delle origini?) abbia pesato così tanto come all'interno dei discorsi postmoderni, né se sia giusto considerare unilateralmente tutto quanto ha prodotto l'Europa come un'eredità dell'imperialismo, a meno che non si abbia una concezione essenzialista dell'Europa, omogenea e indifferenziata e dove tutto e tutti sono imperialisti. Ponendo l'enfasi sulla questione delle origini, e dichiarando che non esiste un referente storico adeguato per la democrazia (per il nazionalismo) o per il socialismo in India, Spivak si muove in un terreno molto pericoloso, ripetendo inconsapevolmente ciò che la destra indiana sostiene da sempre.

Per concludere, possiamo aggiungere che nel discorso di Spivak, come nel caso di Bhabha, tornano alla ribalta i soliti paradossi (tranelli) postmoderni sul soggetto, sulla storia, sul capitalismo, sul ruolo degli intellettuali. Riaffiora inesorabilmente un culturalismo eccessivo, a tratti ingenuo, che, nelle sue interpretazioni più spoliticizzate, può portare a considerare la *mimicry* un processo rivoluzionario e la nazionalizzazione delle banche un altro prodotto di una visione eurocentrica della storia, la lettura dei romanzi di Rushdie o l'ascolto dell'Hip hop vere pratiche di resistenza antimperialista, Lenin e Guevara mere protesi dell'imperialismo occidentale.

Ma torniamo al nostro discorso. Cosa dovrebbe fare, dunque, il critico o lo storico postcoloniale per Spivak? Più che cercare le tracce di un soggetto che non può in nessun modo essere ristabilito, a patto di non commettere nei suoi confronti una seconda "violenza epistemologica", dovrebbe mettere l'accento sulla scomparsa o sul silenzio del subalterno in quanto *aporia* della storia (occidentale) e quindi delle strutture conoscitive del sapere o del soggetto moderno (cfr. Chow 1994, pp. 125-151; Young 1990, pp. 157-175). Semplificando, l'unica via d'uscita sembra la decostruzione delle categorie di un sistema di conoscenze ingiusto e violento, lo smascheramento (l'heideggeriano sfondamento) delle connivenze tra sapere e potere in quanto condizione *sine qua non* di una nuova conoscenza storica incentrata sulla *differenza*:

[...] la visione del subalterno, la sua volontà e presenza, non possono costituire altro che una finzione teorica finalizzata a rendere legittimo il progetto di interpretazione. La coscienza del subalterno non può essere recuperata, "probabilmente non sarà mai recuperata". Se mi spostassi sul registro leggermente esoterico del linguaggio poststrutturalista francese potrei esprimermi così: "per noi pensiero (in questo caso quello della coscienza subalterna) è qui un nome perfettamente neutro, un *bianco testuale, l'indice necessariamente indeterminato di un'epoca a venire della differenza*". (Spivak 1988a, p. 115, corsivo mio)

Queste considerazioni sono riprese dalle critiche che Spivak ha rivolto agli storici indiani raggruppati intorno al progetto noto come “Subaltern Studies in History”. Diretto da Ranajit Guha, la pubblicazione del primo volume dei *Subaltern Studies* nel 1983 è sicuramente da considerare come un altro momento decisivo nella configurazione dei postcolonial studies (Guha 1988). In uno dei saggi più incisivi del volume, Guha prende di mira quelle situazioni in cui il potere colonialista in India ha messo in evidenza se stesso riducendo al silenzio i dati storici più autentici delle classi subalterne indiane, rappresentando le forme più spettacolari di resistenza come patologie, come sintomi di un fanatismo religioso esasperato oppure come varianti dell’anomia culturale. Lo storico indiano rilegge alcune insurrezioni contadine indiane dell’Ottocento, in particolare quella dei *Santal* del 1855, secondo parametri diversi da quelli con cui sono state “lette” dal discorso coloniale. Nei resoconti della storiografia coloniale ufficiale, afferma Guha, le ribellioni contadine vengono spesso assimilate a fenomeni naturali: “esse scoppiano come temporali, si sollevano come la terra squassata dal terremoto, si propagano come incendi, si diffondono come epidemie” (p. 45). Quando invece si passa a una spiegazione più consona a fenomeni umani, prosegue Guha, tali resoconti mettono l’accento o sulla furia cieca e criminale delle masse oppure sull’istinto primordiale e incivile tipico di tutti i soggetti appartenenti a tribù selvagge. In alternativa,

le ragioni dell’insurrezione vengono cercate nei fattori di deprivazione economica e politica, fattori che, in realtà, non hanno nulla a che vedere con la coscienza contadina o che vi sono collegati solo in senso negativo. Secondo questa interpretazione sarebbero tali fattori ad aver innescato la ribellione, come se essa fosse una sorta di riflesso automatico, ossia una risposta istintiva e sconsiderata a sofferenze fisiche di vario tipo (per esempio la fame, la tortura, il lavoro forzato ecc.) o una reazione passiva dei contadini a una qualche iniziativa assunta dai loro padroni e avversari. In entrambi i casi l’insurrezione

contadina è vista come *esterna* alla coscienza stessa contadina e la Causa è posta come un fantomatico surrogato della Ragione, come logica stessa di quella coscienza. (*Ibid.*)

Per Guha, invece, le motivazioni e le modalità della ribellione dei *Santal* vanno ricercate nell'universo di senso specificamente contadino. Egli afferma che i contadini indiani hanno attinto alla propria religiosità culturale, al proprio mondo di senso, per resistere alla dominazione britannica. Prendendo spunto dalle prospettive di Gramsci e di Foucault, Guha sostiene che i documenti storici hanno interpretato questo fenomeno dal punto di vista della cultura dominante o, nel caso specifico dell'India moderna, da quello dell'ideologia del potere e dell'autorità coloniale. In altre parole, le azioni dei contadini indiani sono state "tradotte" all'interno della prosa coloniale, la quale contiene, controlla e quindi respinge le loro più autentiche soggettività piegandole ai propri schemi interpretativi. Guha "riscatta" questa coscienza subalterna indiana sia leggendo tra gli spazi in bianco e le omissioni testuali, sia spiegando il carattere necessariamente religioso (ma non per questo meno politico) della protesta dei *Santal* in un contesto coloniale come quello indiano. Ed è a partire da tale strategia analitica che egli tenta di restituire ai contadini indiani quello status di soggetti storici negato dal discorso coloniale di questa *prosa della controinsurrezione*.

Da quest'analisi di Guha si può desumere con chiarezza l'obiettivo centrale delle ricerche svolte dalla scuola degli Indian Subaltern Studies. Nei suoi testi, questo gruppo di intellettuali indiani cerca di mettere a fuoco episodi di resistenza al colonialismo allo scopo di riconsegnare la propria voce in capitolo alle classi indigene subalterne e contribuire così alla decostruzione del discorso coloniale strutturato a partire dalla visione eurocentrica della storia. Dipesh Chakrabarty, professore di *South Asian Studies and History* nell'Università di Chicago e uno dei membri più noti del gruppo, illustra con grande efficacia le motivazioni del loro progetto:

Non è difficile evidenziare il modo in cui l'Europa opera come referente silenzioso all'interno della conoscenza storica. Sono almeno due i sintomi consueti della subalternità delle storie non occidentali e del Terzo mondo. Gli storici del Terzo mondo sentono il bisogno di fare riferimento a opere sulla storia europea; gli storici europei non sentono alcun bisogno di contraccambiare. Da Edward Thompson a Le Roy Ladurie, da George Duby a Carlo Ginzburg, da Lawrence Stone a Robert Darnton fino a Natalie Davis – per citare solo alcuni dei nomi del panorama attuale – i “grandi” e i modelli professionali dello storico sono sempre, almeno culturalmente, “europei”. “Loro” creano le proprie opere in una relativa ignoranza delle storie non occidentali e ciò non sembra pregiudicare la qualità del loro lavoro. È un gesto che “noi” non possiamo ricambiare – non possiamo nemmeno permetterci una certa parità o simmetria dell'ignoranza senza correre il rischio di apparire “fuori moda” o “anacronistici”. (Chakrabarty 2000, p. 46)

In sintesi, il compito epistemologico fondamentale per la scuola di Guha appare quello di portare alla luce le molteplici voci della storia a danno di quella concezione egemone che, imperniata sui parametri di giudizio etnocentrici della teoria sociale moderna, l'ha considerata come un'unica grande narrazione. Ancora con Chakrabarty, si può concludere che nella prospettiva dei subaltern studies uno degli obiettivi primari degli storici postcoloniali dovrà essere “provincializzare l'Europa” (Chakrabarty 2000).

3. *L'etica postcoloniale e lo spirito del tardo-capitalismo*

3.1. *Postmoderno, postcoloniale e capitalismo globale: un vincolo di parentela stretto?*

L'ultimo fattore su cui occorre concentrare l'attenzione per capire i motivi che hanno permesso la formazione dei postcolonial studies è rappresentato dallo sviluppo negli ultimi anni di una nuova fase nella storia dell'espansione del sistema capitalistico mondiale. Traendo spunto dai lavori di

David Harvey (1990) e di Fredric Jameson (1985), che hanno cercato di ricondurre l'egemonia del pensiero postmoderno alla conformazione di ciò che è stato da loro denominato "tardo-capitalismo", un tipo di capitalismo postindustriale e di dimensioni sempre più globali e transnazionali, l'obiettivo dell'ultima parte di questo capitolo sarà quello di suggerire che il districarsi del paradigma postcoloniale nella teoria sociale non può essere compreso a fondo senza fare riferimento all'emergenza di tale formazione socioeconomica.

C'è accordo tra diversi autori nel considerare il 1973, anno della prima recessione postbellica, della fine del sistema di cambi fissi e quindi dell'esaurimento delle regole fissate dall'accordo di Bretton Woods, come la data simbolica di una cesura epocale nella storia del capitalismo. È intorno a questi anni che possiamo localizzare l'embrione di ciò che più tardi molti chiameranno postmodernità. In effetti, è in questo periodo che avviene ciò che Harvey ha denominato il passaggio dal capitalismo fordista-keynesiano, incentrato principalmente sulla crescita continua della produzione industriale sotto l'egemonia dello Stato-nazione, a un capitalismo di tipo globale e flessibile, più noto come *postfordismo*. Il progressivo consolidamento di questo modello produttivo ha gettato le basi di una nuova divisione internazionale del lavoro frutto di una vorticoso transnazionalizzazione dell'economia, favorita dalle innovazioni tecnologiche nel campo della comunicazione, del trasporto e dei mass media, il cui notevole sviluppo ha decisamente incrementato la velocità e la capacità di estensione attraverso il globo della circolazione di merci, notizie, immagini, forza lavoro e capitali. È proprio all'asestamento di questo scenario che si riferisce Anthony McGrew quando definisce la società contemporanea come una realtà globale. Per McGrew (1992, p. 67), la globalizzazione riflette:

[...] quella molteplicità di legami e interconnessioni che trascendono i singoli stati-nazione e, per implicito, le società che hanno dato forma al mondo moderno. La globalizzazione

esprime dunque un processo attraverso cui gli eventi, le decisioni e i diversi tipi di attività che accadono in un luogo specifico possono avere conseguenze molto significative in altre zone del globo. Nei nostri giorni, beni, capitali, persone, conoscenze, immagini, comunicazioni, delitti, culture, droghe, sostanze inquinanti, mode e credenze fluttuano liberamente attraverso i confini territoriali dei singoli paesi.

McGrew descrive efficacemente alcune delle dinamiche dell'emergente realtà transnazionale, ma la sua definizione risulta insoddisfacente. Qui società globale sembra sottintendere fine o declino della sovranità e quindi delle capacità di gestione e di controllo dei singoli Stati nazionali. È l'espressione "fluttuano liberamente" che desta sospetti, soprattutto se si pensa ai vincoli e alle restrizioni imposti alla libertà di movimento (transnazionale) dei migranti contemporanei. Le rigidità, i divieti e i controlli polizieschi a cui vengono sottoposti oggi i migranti nelle porte d'accesso di tutto il mondo sviluppato rappresentano sicuramente alcuni dei segnali più evidenti della persistenza, quando non del rafforzamento, delle barriere o dei confini statal-nazionali o regionali. Ma non sono, ovviamente, gli unici.

Non è questa la sede per affrontare un dibattito sul rapporto tra globalizzazione e Stati nazionali, ma prima di proseguire occorre fare qualche precisazione. Appare ormai assodato che lo sviluppo del capitalismo globale non ha comportato la fine o il tramonto degli Stati nazionali. Più che di crisi o di declino dello Stato-nazione, sembra ormai più adeguato o realistico sostenere l'ipotesi di una sua ri-funzionalizzazione come effetto delle trasformazioni indotte dall'intensificarsi del processo di globalizzazione. Pur se ridimensionati nella loro capacità di gestione, gli Stati nazionali restano meccanismi regolatori essenziali dell'attuale sistema capitalistico mondiale. Per questo motivo, ritengo più fecondo un approccio al capitalismo contemporaneo che esca dalla dicotomia globale-locale, dominante nel dibattito sulla globalizzazione, e che tenda a considerare Stato e mercato globale come entità del tutto complementari.

David Harvey, ad esempio, non esita ad affermare l'aspetto intrinsecamente anarchico e instabile del mercato capitalistico, ma insiste, contro qualsiasi speculazione sulla presunta disorganizzazione del capitalismo, sulla "coerenza" che, almeno per un determinato lasso di tempo, ogni particolare configurazione socioeconomica deve possedere per poter funzionare. Scrive Harvey (1990, p. 151):

Un regime di accumulazione descrive la stabilità per un lungo periodo della suddivisione del prodotto netto fra consumo e accumulazione; esso implica una certa corrispondenza fra la trasformazione delle condizioni di produzione e la trasformazione delle condizioni di riproduzione dei salariati. Un particolare sistema di accumulazione può esistere perché il suo schema di riproduzione è coerente.

Harvey costruisce il suo approccio a partire dalle premesse della cosiddetta "scuola regolazionista", i cui principali esponenti sono Michel Aglietta, Robert Boyer e Alain Lipietz. Per i regolazionisti, va ricordato, la storia del capitalismo può essere suddivisa secondo diversi "modi di sviluppo". Questi diversi "modi di sviluppo" si organizzano a partire dall'emergenza di determinati "regimi di accumulazione" che per costituirsi necessitano a loro volta di precisi "modelli di regolazione". Semplificando, si può sostenere che per i regolazionisti, il successo di ogni "regime di accumulazione", vale a dire della capacità dei capitalisti di estrarre profitto dalle loro attività, dipende dal particolare raggruppamento delle forze di classe e dagli ordinamenti istituzionali che regolano i rapporti tra aziende e tra capitale e lavoro (Aglietta 1976; Lipietz 1977; Boyer 1986; Kumar 1995, pp. 76-77). Così, per Harvey (1990, p. 152), la configurazione di un "regime di accumulazione flessibile", che nel suo linguaggio sta per capitalismo globale postfordista, non può prescindere per il proprio funzionamento dall'azione regolatrice dei singoli Stati nazionali e dei loro organismi e istituzioni.

Nella materializzazione del regime di accumulazione flessibile, lo Stato nazionale e le sue capacità giuridiche e nor-

mative giocano ancora un ruolo centrale. Ma, senza entrare nel merito delle premesse della scuola regolazionista su questo argomento, bisogna sottolineare che nella prospettiva di Harvey l'articolazione tra Stato nazionale e mercato globale non è pensata come un rapporto privo di conflitti e di tensioni, come l'intelaiatura di un dispositivo perfetto, organizzato, immune da elementi di instabilità e di dispersione:

Si sono tuttavia aperte aree di conflitto fra gli stati e il capitale transnazionale, minando i facili compromessi fra governo e grande capitale tipici dell'era del fordismo. Lo stato si trova ora in una posizione molto più problematica. È chiamato a regolamentare le attività del capitale aziendale secondo interessi nazionali, mentre è obbligato, sempre nel rispetto degli interessi nazionali, a creare un buon clima economico, ad agire da stimolo per il capitale finanziario transnazionale e mondiale, a scoraggiare, con mezzi che non siano il controllo degli scambi, la fuga di capitali verso pascoli più verdi e più ricchi. (p. 214)

Benché i rapporti tra capitalismo globale e Stati nazionali siano problematici e conflittuali, dunque, per Harvey la loro forma è più il prodotto della loro interdipendenza che non l'esito della loro contrapposizione. Negli ultimi anni, egli constata, la transnazionalizzazione dei processi nei paesi più avanzati non ha posto fine all'interventismo statale, che nel mondo contemporaneo si rivela "più cruciale che mai" (Harvey 1990, p. 214). Quasi a dare ragione, conclude Harvey, a quella affermazione di Simmel secondo cui è precisamente "in tempi di frammentazione e di incertezza economica che il desiderio di valori stabili porta a un'enfaticizzazione dell'autorità delle istituzioni di base: la famiglia, la religione, lo stato" (p. 215).

Nella stessa direzione di Harvey, anche se a partire da un impianto teorico molto diverso, sembra muoversi Saskia Sassen. Per questa autrice, se è vero che l'economia globale è caratterizzata dalla transnazionalizzazione dei processi, risulta altrettanto vero che sono gli Stati nazionali a garantire i diritti nazionali e globali del capitale: è indubbio che lo Stato

nazionale si è progressivamente trasformato con il districarsi dei processi di transnazionalizzazione, ma resta comunque un'istituzione strategica che determina e promuove le modifiche giuridiche e normative necessarie per lo sviluppo della globalizzazione economica. Per questo motivo, uno dei presupposti fondamentali che attraversa tutti i saggi di *Globalisation and Its Discontents* (1998) è che i dibattiti sulla globalizzazione eccessivamente incentrati sulla dicotomia globale/nazionale si rivelano limitanti nella comprensione dell'attuale sistema economico mondiale:

Un asserto fondamentale delle discussioni sull'economia globale riguarda il declino della sovranità degli stati sulle proprie economie. In effetti, la globalizzazione estende l'economia al di là delle frontiere dello Stato-nazione. Questa circostanza è particolarmente evidente nei settori economici di punta, che sfuggono in gran parte agli attuali sistemi di governo e di definizione delle responsabilità di attività e attori transnazionali. I mercati globali della finanza e dei servizi avanzati operano sotto un ombrello "regolamentativo" che non è centrato sullo stato, ma sul mercato. Più in generale, la nuova geografia della centralità è transnazionale e opera prevalentemente in spazi elettronici che si sottraggono a qualsiasi giurisdizione. Sennonché questo asserto non dà il dovuto risalto a una componente cruciale della trasformazione intervenuta negli ultimi 15 anni: la pretesa che gli stati garantiscano i diritti nazionali e globali del capitale. Ciò che conta per la nostra analisi è che il capitale globale abbia avanzato delle pretese e che gli stati nazionali abbiano risposto ponendo in essere nuove forme di legalità. (p. 26)

In altre parole, se appare oramai certo che la globalizzazione dei processi ha ridotto il margine d'intervento e la capacità di gestione degli Stati e dei governi nazionali contemporanei, questo dato di fatto non può essere interpretato come la fine della loro sovranità. Piuttosto, aggiunge sempre Sassen, sarebbe più utile prendere atto di un mutamento radicale nella natura e nell'ambito della competenza degli Stati nazionali e soprattutto del fatto che il ridimensionamento rispetto al passato della loro autonomia sta a significare che

il campo in cui la loro autorità e legittimità risulta ancora efficace si restringe sempre di più (pp. 58-59).

All'interno di questa prospettiva, le limitazioni crescenti nel funzionamento dell'apparato dei singoli Stati nazionali non vengono lette come segni di una crisi delle loro capacità di controllo verso il basso. Tale osservazione resta poi particolarmente valida nel caso degli attuali movimenti migratori. Da una parte, afferma l'autrice, malgrado negli ultimi decenni vi sia stata l'affermazione progressiva di un regime transnazionale dei diritti umani, molte delle cui disposizioni riguardano proprio la tutela delle minoranze etniche, degli immigrati e dei rifugiati, la legittimità ed efficacia di quelle norme giuridiche dipendono ancora in ultima istanza dalla loro applicabilità o meno nelle distinte arene nazionali. In questo senso, come succede per il capitale globale, anche se accordi e convenzioni internazionali sembrano limitare il ruolo dello Stato nel controllo dell'immigrazione, in realtà l'ultima parola, almeno per il momento, spetta sempre alle istituzioni nazionali, le uniche in grado di attuare ogni particolare normativa.

Inoltre, ci ricorda Sassen (1996), se uno degli effetti principali dei processi di globalizzazione economica è stato quello di "de-nazionalizzare" o "de-territorializzare" l'economia, l'immigrazione, al contrario, sta rinazionalizzando la politica. Di fatto, gli Stati nazionali si mostrano sempre più propensi alla rimozione delle barriere nei confronti dei flussi di capitali, informazioni e servizi, ma nell'affrontare questioni come l'immigrazione o la richiesta di asilo da parte dei rifugiati – tanto in America del Nord, Europa o Giappone – le élites nazionali al potere non esitano a rivendicare il proprio diritto sovrano al controllo dei confini territoriali (p. 83). Va precisato però che nonostante le restrizioni alla libera circolazione internazionale delle persone restino molto rilevanti, è ovvio che tali forme di controllo non possono mai risultare del tutto efficaci. E l'enorme crescita dei flussi di migranti o lavoratori "irregolari" o "fuori controllo" negli ultimi anni non fa che dimostrarlo.

In breve: per quanto ogni singolo Stato nazionale abbia il potere di mettere in pratica una propria politica per il controllo dell'immigrazione, si troverà sempre più coinvolto in processi transnazionali di ampia portata e caratterizzati da dinamiche talmente complesse che riuscirà a gestire e regolare il problema solo in modo parziale (p. 101).

In ogni caso, lo sviluppo di questa nuova fase del capitalismo globale è stato accompagnato, da una parte, dalla dissoluzione di quel mondo diviso in blocchi maturato con la fine della seconda guerra mondiale e, dall'altra, da importanti mutamenti sia nella percezione spazio-temporale dei soggetti e gruppi sociali sia nella composizione delle classi. Uno sconvolgimento di questo tipo non poteva non comportare contemporaneamente una crisi nei sistemi di rappresentazione della teoria sociologica tradizionale, troppo legata sin dalla nascita al paradigma dello Stato-nazione e dell'integrazione sociale nelle società industriali, e quindi il bisogno di nuove categorie e concetti con cui affrontare l'analisi della nuova complessità sociale (cfr. Featherstone 1990).

In uno dei suoi lavori più dibattuti, Arif Dirlik, professore di Storia e Antropologia culturale e direttore del *Center for Critical Theory and Transnational Studies* della University of Oregon, inserisce proprio in questa cornice storico-sociale la legittimazione del paradigma postcoloniale all'interno del mondo accademico anglosassone. Secondo Dirlik, l'emergenza della problematica postcoloniale e quindi l'istituzionalizzazione dei postcolonial studies non può non essere associata alle trasformazioni indotte da questo nuovo ordine mondiale. In particolare, sostiene Dirlik, il paradigma postcoloniale, nella sua prospettiva decisamente critica nei confronti della modernità e nel suo costante richiamo a nozioni quali frammentazione, ibridazione, caos, cosmopolitismo e delocalizzazione, è espressione della crisi di quei modi di comprensione strettamente legati ai concetti di terzo mondo e di Stato-nazione resi obsoleti e anacronistici dalle dinamiche di deterritorializzazione, flessibilizzazione e decentramento del tardo-capitalismo. Scrive Dirlik (1994, p. 329):

I temi più ricorrenti nella teoria postcoloniale, sia per quanto riguarda la critica e lo scetticismo nei confronti del passato sia per i modi in cui viene concettualizzato il presente, io suggerisco, hanno origine in una nuova situazione geopolitica mondiale i cui connotati più essenziali sono venuti alla luce nel pensiero sociale già verso la fine degli anni Ottanta. Mi riferisco qui a quella situazione particolare causata dalle trasformazioni all'interno del sistema capitalistico mondiale dall'emergenza di ciò che è stato descritto, a seconda degli autori, come "capitalismo globale", "regime di accumulazione flessibile", "tardo-capitalismo", ecc. Tale nuova realtà socio-economica ha reso desuete e inattuali le precedenti schematizzazioni delle relazioni globali, in modo specifico i rapporti prima definiti da binari quali colonizzatori/colonizzati, primo mondo/terzo mondo e infine occidente/resto del mondo, in cui lo Stato-nazione era dato per scontato in quanto unità globale dell'organizzazione politica.

Non posso nascondere le mie simpatie per il ragionamento di Dirlik, ma il suo riferimento all'obsolescenza dello Stato-nazione in questa nuova fase del sistema capitalistico mondiale rappresenta sicuramente uno dei punti deboli della sua argomentazione. Tuttavia, la sua critica del postcoloniale non ne esce diminuita. In effetti, è a partire da questo ragionamento che Dirlik bolla il paradigma postcoloniale come una pura e semplice "forma ideologica" del tardo-capitalismo, come una sorta di "culturalismo" (nel senso marxista del termine) incapace di offrire un resoconto del mondo al di fuori dalla visione del soggetto. In altre parole, ciò che Dirlik rimprovera agli esponenti del pensiero postcoloniale quali Bhabha, Said e Spivak è di non aver mai riflettuto sulle proprie condizioni storiche d'emergenza e cioè di non aver mai compiuto quella "rottura epistemologica", per usare un termine althusseriano, in grado di svelare i meccanismi e le dinamiche socioeconomiche che si intrecciano a ogni forma di conoscenza o di sistematizzazione del reale.

È importante sottolineare che, per Dirlik, l'egemonia ideologico-culturale del paradigma postcoloniale corrisponde all'arrivo di molti intellettuali certo di origine ex-

traeuropea, ma nati, educati o cresciuti principalmente in Gran Bretagna o negli Stati Uniti, alle cattedre universitarie del mondo anglosassone. Questi intellettuali, rileva Dirlik, non si definiscono più come intellettuali terzomondisti associati a un luogo di origine concreto bensì come intellettuali postcoloniali, vale a dire senza una nazionalità precisa, culturalmente ibridi, profondamente cosmopoliti e quindi particolarmente diffidenti nei confronti di qualsiasi discorso inerente all'esaltazione di etnicismi, nazionalismi e altre strategie politiche di tipo essenzialista. In questo senso, prosegue Dirlik, il termine postcoloniale, più che descrivere qualcosa di concreto, "rappresenta un discorso che cerca di costruire il mondo a immagine e somiglianza di persone che vedono loro stessi come degli intellettuali postcoloniali". In proposito, il modo in cui Edward Said commenta le motivazioni del suo *Culture and Imperialism* può risultare da questo punto di vista emblematico:

[...] mi preme sottolineare che questo è il libro di un esule. Per ragioni obiettive, indipendenti dalla mia volontà, sono cresciuto da arabo ma con una educazione di tipo occidentale. Da che ho memoria, sento di essere sempre appartenuto a entrambi i mondi, senza mai essere completamente *dell'uno* o dell'altro. Tuttavia, nel corso della mia vita, quelle parti del mondo arabo cui ero più attaccato hanno subito profonde trasformazioni, a opera di sollevazioni civili e guerre, o perché hanno semplicemente smesso di esistere; per lunghi periodi di tempo mi sono sentito come uno straniero negli Stati Uniti, soprattutto quando il paese era in guerra o si contrapponeva duramente alle culture e alle società (tutt'altro che perfette) del mondo arabo. Eppure, quando parlo di "esilio" non mi riferisco a qualcosa di triste o a una mancanza. Al contrario, appartenere, come io di fatto appartengo, ai due campi della divisione imperiale, consente di capire più facilmente ambedue. (Said 1993, pp. 23-24)

Sempre in questi termini si esprime Salman Rushdie, un altro degli intellettuali più strettamente associato alla problematica postcoloniale, quando descrive la propria condizione di vita e di pensiero:

John Fowles apre il suo *Daniel Martin* con le parole: “Una prospettiva completa, o tutto il resto è desolazione”. Ma gli esseri umani non percepiscono le cose per intero; non siamo dèi, bensì creature ferite, lenti frantumate, capaci solo di percezioni frantumate. Esseri parziali, in tutti i sensi della parola. Il significato è un edificio instabile che costruiamo con frammenti, dogmi, ferite infantili, articoli di giornale, osservazioni casuali, vecchi film, piccole vittorie, gente odiata, gente amata; questo forse avviene perché la nostra idea di realtà è costruita su materiali talmente inadeguati che li difendiamo a spada tratta fino alla morte. La posizione di Fowles mi pare un modo di soccombere all’illusione dei guru. Ma gli scrittori non sono più saggi che regalano la sapienza dei secoli. E quelli fra noi che sono stati obbligati da uno sradicamento culturale ad accettare la natura provvisoria di ogni verità, di ogni certezza, si sono visti forse imporre il modernismo. Non possiamo fare rivendicazioni nei confronti dell’Occidente e siamo quindi liberi di descrivere i nostri mondi nel modo in cui ciascuno di noi, scrittore o no, li percepisce di giorno in giorno. (Rushdie 1991, p. 17)

Appare opportuno specificare che nella visione di Dirlik, il vincolo tra critica postcoloniale e tardo-capitalismo, deve essere concepito più come un legame di *corrispondenza* che non di *sovradeterminazione*. Non tutti però la pensano in questo modo. Per Stuart Hall, ad esempio, la liquidazione del paradigma postcoloniale come ideologia del tardo-capitalismo effettuata da Dirlik è troppo riduzionista, banale e, per certi versi, rappresenta un residuo del vecchio “materialismo volgare”. Tuttavia, Hall concorda con Dirlik sulla mancanza di un’adeguata riflessione all’interno della teoria postcoloniale dei legami tra pensiero e mondo storico-sociale. La causa di tale “lacuna”, puntualizza Hall, va vista soprattutto in rapporto alla natura di tutti i discorsi post i quali sono emersi in reazione agli effetti politici, teorici e storici di un certo tipo di marxismo economicista e teleologico. Ciò nonostante, conclude Hall, bisogna ammettere che la teoria postcoloniale, così come quella postmoderna, non ha prodotto nessuna visione alternativa dei rapporti tra il sociale e l’economico bensì un colossale disconoscimento del ruolo dell’economia nella storia (Hall 1996a, p. 316).

3.2. *Globalizzazione e postnazionalismo: il paradigma postcoloniale e la crisi della "teoria dei tre mondi"*

Al di là di questa polemica tra Hall e Dirlik, bisogna comunque rilevare che l'euforia intorno al postcoloniale verso la fine degli anni Ottanta coincide con il declino del paradigma del terzo mondo nella teoria sociale e politica. Per certi versi, come si vedrà, è lecito sostenere che il paradigma postcoloniale sia nato dalle ceneri, per così dire, dell'illusione terzomondista.

Coniata negli anni Cinquanta dal teorico francese Alfred Sauvy, l'espressione "terzo mondo" penetrò subito nel dibattito accademico, politico ed economico internazionale, favorita soprattutto dalla lotta in corso in numerose zone del mondo dei movimenti nazionalisti anticolonialisti contro il vecchio imperialismo europeo. In un primo momento, e in piena guerra Fredda, questo concetto designava tutti quei paesi rimasti ai margini delle gerarchie di potere determinate dalla lotta per la supremazia geopolitica mondiale tra gli Stati Uniti e i suoi alleati da una parte e l'Unione Sovietica e i suoi satelliti dall'altra. Ben presto, però, la nozione di terzo mondo, pur senza mai configurarsi come una categoria dai contorni economici, politici e ideologici ben delineati, assunse i connotati di un vero e proprio paradigma di sviluppo il cui fascino principale, non solo per le classi dirigenti dei paesi più arretrati ma anche per molti settori della nuova sinistra europea¹², risiedeva nel suo costituirsi come alternativa ai due modelli allora dominanti, capitalismo e socialismo reale.

Per Ella Shohat, la crisi di questa *weltanschauung* imperniata attorno alla teoria dei tre mondi rappresenta un dato di vitale importanza nella comprensione dell'emergenza e dello sviluppo del paradigma postcoloniale. Da un punto di vista generale, sostiene la Shohat, il consolidamento del concetto di postcoloniale nella teoria sociale riflette, per così dire, un mutamento radicale nello stato d'animo di molti dei circoli acca-

¹² In proposito, vale la pena ricordare, ad esempio, il ruolo del proletariato del terzo mondo nelle teorie di Herbert Marcuse.

demici euroamericani più progressisti, ora in netto contrasto con l'entusiasmo e l'attivismo suscitato dal paradigma del terzo mondo negli anni successivi al processo di decolonizzazione:

[...] l'ultima decade fu testimone di una crisi terminologica sempre più marcata intorno al concetto di terzo mondo. La "teoria dei tre mondi" era divenuta via via sempre più problematica. Gli sviluppi storici degli ultimi trent'anni hanno offerto scenari politico-economici profondamente complessi e ambigui. Al periodo della cosiddetta "euforia terzomondista" – un momento storicamente breve ma molto intenso in cui la sinistra europea e nordamericana e i movimenti rivoluzionari del terzo mondo sembravano convergere verso una rivoluzione globale – è seguito il collasso del modello socialista sovietico; il fallimento del progetto politico nato dalla cosiddetta rivolta "tricontinentale" (Cuba, Vietnam e Algeria) contro l'imperialismo; la consapevolezza che i "dannati della terra" non sono all'unanimità rivoluzionari né necessariamente alleati l'uno con l'altro e infine il riconoscimento che le dinamiche della geopolitica internazionale e il capitalismo globale hanno trionfato su ogni alternativa politico-culturale. Per di più, lo scenario politico interno al terzo mondo non è più così chiaro. [...] E proprio la crisi di questa idea spiega l'entusiasmo con cui è stato accolto dalla teoria critica il termine postcoloniale: una nuova designazione per quei discorsi che cercavano di riconcettualizzare le questioni relative al mondo della post-decolonizzazione da un'altra ottica. (Shohat 1992, pp. 100-101).

L'interpretazione di Shohat sembra in linea con quanto sostenuto da Arif Dirlik: la configurazione del paradigma postcoloniale è strettamente connessa alla comparsa di un nuovo ordine mondiale il cui tratto più distintivo è rappresentato dal crollo del muro di Berlino e quindi dall'egemonia politica, economica, ideologica e culturale del capitalismo a livello globale.

La fine di quell'ordine mondiale scaturito dal secondo dopoguerra a cui allude la Shohat ha comportato per implicito la crisi dell'ideologia dello sviluppo, cioè di quella filosofia del progresso perno fondamentale della teoria sociale moderna, sia nella sua versione liberale che in quella marxista. Così, se il Novecento si era aperto all'insegna delle possibilità

di una crescita economica illimitata e di uno sviluppo infinito dei mercati, degli spazi e delle risorse a disposizione, esso si chiude invece nel segno della “cultura del limite” ovvero della consapevolezza che lo stile di vita della società fordista, incentrato sulla crescita continua della produzione industriale e sul consumo di massa di generi durevoli, è arrivato a un punto di non ritorno (Revelli 1995; Beck 2000). In effetti, l'esaurimento del modello economico fordista, insieme al fallimento dei processi di modernizzazione in molti dei paesi del terzo mondo, hanno generato negli studi sociali un profondo ripensamento dei presupposti epistemologici fondamentali del paradigma illuminista, vale a dire di quella visione moderna della modernità che esaltava l'idea di progresso in nome di una concezione teleologica della storia umana il cui percorso evolutivo portava necessariamente dal semplice al complesso, dal sacro al secolare, dal tradizionale al moderno. Tale concezione del mondo trovò sicuramente nella teoria di Max Weber della “gabbia d'acciaio” come destino inevitabile dell'umanità la sua espressione più estremizzata. Per molti autori, il decorso del processo di decolonizzazione ha in qualche modo smentito questo paradigma della modernità incarnato dalla cultura europea e dalla sua storia elevata a modello universale. In molte società extraeuropee, essi rilevano, la spinta modernizzatrice non si è incanalata sugli stessi binari del suo percorso occidentale, soccombendo invece alla logica dei diversi condizionamenti socioculturali locali e contraddicendo quindi il discorso e la prospettiva universalista della teoria sociale moderna (cfr. Comaroff, Comaroff 1992; Guha, Spivak 1988; Latouche 1992).

Come ho già detto, uno dei punti centrali del programma della critica postcoloniale è precisamente quello di *celebrare* la differenza, l'eterogeneità intrinseca e di conseguenza l'implosione della nozione di storia attraverso il recupero delle soggettività locali subalterne e la messa a fuoco delle resistenze regionali alla modernizzazione per decostruire in questo modo le principali categorie conoscitive occidentali. Per Gyan Prakash, ad esempio, il compito essenziale dell'in-

tellettuale postcoloniale consiste nel confutare criticamente la metanarrazione della modernizzazione in tutte le sue varianti, nel minare alle fondamenta l'eurocentrismo derivato dall'istituzione del grande *racconto* occidentale come modello paradigmatico la cui logica, peraltro, ha condotto inesorabilmente all'appropriazione dell'alterità (Prakash 1990). Anche per Stuart Hall ciò che contraddistingue la critica postcoloniale è la decostruzione della modernità capitalista in quanto prodotto culturale *esclusivo* della storia dei paesi europei e cioè il ripensamento della modernità occidentale alla luce dell'intero processo colonialista:

Questa ri-narrativizzazione disloca la “storia” della modernità capitalista spostandola, ricordiamo brevemente, dal suo incentrarsi sull'Europa alle sue disperse “periferie” globali; dall'evoluzione pacifica alla violenza imposta; dalla transizione dal feudalesimo al capitalismo (che ha svolto un ruolo davvero talismanico nel Marxismo occidentale, per citare un solo esempio) alla formazione del mercato mondiale. O piuttosto la sposta verso nuovi modi di concettualizzare la relazione tra questi diversi “eventi” – confini permeabili tra il dentro e il fuori dell'emergente modernità capitalista “globale”. È la riformulazione retrospettiva della modernità, vista ora nel contesto della “globalizzazione”, nelle sue varie forme e momenti di rottura [...], a essere l'elemento veramente distintivo di una periodizzazione “postcoloniale”. In questo modo, il “postcoloniale” segna una interruzione critica in quell'intera grande narrativa storiografica che nella storiografia liberale e nella sociologia storica weberiana, come pure nelle tradizioni dominanti del Marxismo occidentale, ha dato a questa dimensione globale una presenza subordinata in una storia che poteva essere raccontata essenzialmente dall'interno dei suoi parametri europei. (Hall 1996a, p. 306)

Nella visione di Hall, bisogna aggiungere, l'enfasi posta dalla critica postcoloniale sull'aspetto globale e transculturale della colonizzazione conduce automaticamente ad altre due importanti considerazioni epistemologiche: da una parte, sconfessando il ritorno a storie etnicamente chiuse e centrate sui singoli paesi si rende obsoleta la strategia culturale

dell'assolutismo etnico promossa dal neorazzismo differenzialista e, dall'altra, mettendo in discussione lo Stato-nazione in quanto principale oggetto di studio, si finisce per delegittimare le premesse concettuali della teoria sociale classica.

Questa critica di Hall alle ideologie di tipo *essenzialista* è, come abbiamo visto, uno dei temi più ricorrenti nella teoria postcoloniale. È importante sottolineare che questa avversione per ogni discorso fondato su una presunta *autenticità* culturale non viene sfoderata soltanto nei confronti dell'etnocentrismo occidentale, ma investe anche la critica del progetto del nazionalismo anticolonialista. Agli occhi degli autori postcoloniali, il nazionalismo anticolonialista è reduce da un duplice fallimento: da un lato non è riuscito a portare a compimento il punto centrale del suo programma e cioè la modernizzazione delle società decolonizzate e, dall'altro, appellandosi nella lotta contro le potenze straniere a un'identità che possiamo definire di tipo *primordiale*, imperniata su una rigida contrapposizione noi/loro sé/altro, non ha fatto che riprodurre le strutture binarie di quel pensiero colonialista che metteva sotto accusa, diventando per questo motivo esso stesso fonte di ulteriori violenze, separatismi, sessismi e intolleranze. A questo riguardo, può risultare emblematica la riflessione di Arjun Appadurai sul suo rapporto con il nazionalismo anticolonialista:

Per quanti tra noi sono cresciuti come membri dell'élite maschile del mondo postcoloniale, il nazionalismo è stato un comune sentire e la giustificazione principale delle nostre ambizioni, delle nostre strategie del nostro senso di benessere morale. Oggi, quasi mezzo secolo dopo che molte nazioni hanno ottenuto l'indipendenza, la forma nazionale è sotto assedio da molti punti di vista. Come alibi ideologico dello stato territoriale, è diventata l'ultimo rifugio del totalitarismo etnico. Analisi puntuali del mondo postcoloniale hanno dimostrato che il discorso nazionalista è profondamente intrecciato a quello del colonialismo stesso (Mbembe 1992), ed è stato spesso un veicolo per la messa in scena delle insicurezze degli eroi delle nuove nazioni (Sukarno, Jomo Kenyatta, Jawaharlal Nehru, Gamal Abdel Nasser), che si gingillavano con il nazionalismo mentre interi settori delle loro società iniziavano ad

andare in fiamme. Quindi, per gli intellettuali postcoloniali come me, la domanda è semplice: il patriottismo ha ancora un futuro? E a quali razze e a quali generi apparterrà quel futuro? (Appadurai 1996, pp. 205-206)

Infatti, come si sa, a incarnare il progetto di modernizzazione nella maggior parte dei paesi decolonizzati o in via di sviluppo sono stati, per lo più, i cosiddetti movimenti nazionalistici, sia nella loro variante liberal-borghese che in quella di ispirazione marxista. Tuttavia, lo sviluppo del nazionalismo nei paesi africani, asiatici o anche sudamericani, non ha replicato la storia del nazionalismo europeo. Senza scendere sul terreno degli esempi specifici, è possibile constatare che, una volta al potere, tali movimenti non sono riusciti a creare delle vere e proprie “comunità immaginate”, per usare una nota espressione di Benedict Anderson, a determinare nei loro subordinati un qualche senso di appartenenza comune o collettiva. In alcuni casi hanno soltanto sostituito un’élite dominante con un’altra; in altri la lotta tra gruppi etnici diversi per l’egemonia e il controllo degli emergenti Stati postcoloniali ha dato luogo a ulteriori divisioni, frammentazioni e segregazioni, quando non a vere e proprie guerre o massacri. Clifford Geertz vede proprio in queste disgregazioni etniche, originate dal “naufragio del progetto coloniale” in Africa e in Asia, la negazione del paradigma europeo della modernità in quanto modello di sviluppo universale:

L’ardente solidarietà della rivolta contro i dominatori coloniali e la vitalità dei paesi che ne sono nati si alimentano di identità collettive irriducibilmente molteplici, composite, instabili e controverse. Pertanto l’apporto che la rivoluzione nel terzo mondo ha dato all’autocomprensione del novecento non risiede tanto nell’imitazione del nazionalismo europeo (imitazione che, del resto, in Marocco, Uganda, Giordania e Malaysia è stata meno intensa che in Algeria, Zaire, India e Indonesia) quanto nel fatto che quella rivoluzione ha evidenziato la natura composita della cultura, negata per l’appunto dal nazionalismo europeo. Può darsi che ben presto individueremo nella riorganizzazione politica dell’Asia e dell’Africa un processo di gran lunga più significa-

tivo ai fini del mutamento delle concezioni europee e americane di identità sociale che non viceversa. (Geertz 1999, p. 64)

Bisogna comunque rilevare che quando si parla di appartenenze collettive, identità etniche o nazionalismi in situazioni tanto complesse come quelle africane o asiatiche le generalizzazioni, la sottovalutazione di ogni prospettiva etnografica, rischiano la superficialità o la banalità. Alcuni studi recenti, ad esempio, hanno messo in luce le pesanti responsabilità della geopolitica degli imperi coloniali nonché degli intellettuali occidentali nella conformazione e nell'uso distorto del concetto di *etnia* presso i nativi (Amselle, M'Bokolo, a cura, 1985; Appadurai 1989; Amselle 1990). Altre analisi, come quelle di Partha Chatterjee (direttore del *Centre for Studies in Social Sciences* di Calcutta e uno dei fondatori del gruppo dei *Subaltern Studies*), hanno invece puntato l'indice contro quei discorsi riduttivi, peraltro assai frequenti nella teoria sociale occidentale, che hanno da sempre considerato i movimenti nazionalistici anticolonialisti come una mera replica o un semplice derivato di quelli europei dell'età moderna (Chatterjee 1986; 1993). Tuttavia, ciò che qui preme mettere in evidenza è soprattutto il vincolo esistente tra la crisi delle ideologie *nativiste*, o basate su un tipo retorica *tradizionalista* o *etnicista* e le premesse epistemologiche della critica postcoloniale. Nella delucidazione di questo legame, può risultare un buon punto di riferimento l'analisi di Kwame Anthony Appiah, filosofo dell'Università di Princeton, negli USA, sul significato dei concetti di postmoderno e di postcoloniale all'interno della letteratura africana (Appiah 1991).

Per Appiah, la delusione e l'insuccesso del progetto nazionalista è uno dei fattori che contraddistingue la letteratura africana del periodo postcoloniale da quella dell'epoca coloniale¹³. Ricorrendo a una nozione utilizzata in passato dai portoghesi nei confronti di quelle borghesie locali che svolgevano un ruolo di intermediazione tra

¹³ Per un dibattito sul rapporto tra nazionalismo, colonialismo e letteratura nei paesi del terzo mondo cfr. Jameson 1986 e la replica di Ahmad 1987.

l'impero e la colonia, Appiah definisce l'élite intellettuale postcoloniale africana come una "intelligentsia compradora", vale a dire come una classe distinta dal resto della società in quanto *mediatrice* del commercio culturale tra Europa e Africa. La vita di questa élite, prosegue Appiah, dipende quasi esclusivamente, da una parte, dal supporto delle università africane, il cui ambiente intellettuale risente profondamente delle mode e degli stili dominanti nelle accademie europee e, dall'altra, dai lettori ed editori euroamericani. Questa situazione produce effetti del tutto paradossali: in Occidente questa élite è riconosciuta per la sua *africanità*, mentre in Africa invece viene identificata per l'occidentalismo che diffonde e per l'immagine del continente che ha *inventato* per il resto del mondo.

Ora, è precisamente questa doppia dipendenza degli intellettuali e artisti africani a spiegare per Appiah il motivo per cui la prima generazione di romanzieri moderni africani, come Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiong'o e Camara Laye, era così fortemente influenzata dalle nozioni di politica e di cultura dominanti nei circoli accademici britannici e francesi tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Tuttavia, tiene a sottolineare Appiah, ciò non significa affatto che questi scrittori fossero del tutto occidentalizzati o che i loro romanzi formassero semplicemente parte della produzione letteraria europea del periodo, bensì che nella loro concezione la nuova letteratura africana, per essere tale, doveva per forza richiamarsi al nazionalismo e all'anticolonialismo. In questo senso, prosegue sempre Appiah, l'obiettivo primario di questi romanzieri, in forte sintonia con il modernismo letterario europeo a cavallo tra il XIX e il XX secolo, era quello di contribuire a ricreare un passato comune, e cioè a inventare una tradizione che unisse il popolo nella sua lotta contro il colonialismo e gettare così le basi per la costruzione di uno Stato-nazione moderno sul modello di quelli occidentali. In linee generali, conclude Appiah (p. 344), i romanzi africani del periodo in questione possono essere definiti come "legittimazioni realiste del progetto nazionalista".

Il romanzo africano postcoloniale, invece, sembra andare in tutt'altra direzione. Rispetto alla produzione letteraria precedente, rileva Appiah, gli scrittori del periodo posteriore al processo di decolonizzazione non celebrano più né la nazione, né la ricerca di un'identità africana pura, essenziale o autentica come quella rappresentata in passato da alcuni discorsi derivati dalla nozione di *négritude*. Secondo Appiah, l'emblema del romanzo africano postcoloniale è rappresentato da *Le devoir de violence*, pubblicato nel 1968 da Yambo Ouologuem. Questo romanzo costituisce uno dei primi esempi di denuncia del progetto nazionalista attraverso la delegittimazione del nativismo e del tradizionalismo ora al servizio delle nuove élite al potere. La critica al nazionalismo si traduce inoltre nell'adozione di uno stile di scrittura *post-realista*, cioè nel rifiuto dei canoni e dei criteri del realismo letterario che caratterizzava i romanzi degli anni passati. In *Le devoir de violence* c'è, dunque, una nuova consapevolezza rispetto ai romanzi del periodo precedente: la glorificazione del passato mediante l'esaltazione di un'identità nazionale *pura* o *autentica* è vista come una nuova forma di mistificazione o di alienazione che non fa che rafforzare la posizione dei nuovi gruppi dominanti nell'era della post-indipendenza. Come osserva Appiah (p. 345):

Il romanzo di Yambo Ouologuem va visto come una sfida a quelli del periodo precedente: esso identifica il romanzo realista come parte della tattica di legittimazione nazionalista e, in questo senso, può essere definito come un romanzo post-realista. Ora, come è noto, anche il postmodernismo è post-realista. Tuttavia, il postmodernismo di Ouologuem è radicalmente diverso da quello di scrittori quali, ad esempio, Thomas Pynchon. Il realismo è una tecnica letteraria che tende alla naturalizzazione: e romanzi come *Things Fall Apart* di Achebe e *L'enfant noir* di Laye sono a tutti gli effetti romanzi realisti. Ouologuem si schiera contro questo genere: egli rifiuta ogni convenzione di tipo realista e cerca dunque di delegittimare il romanzo africano realista proprio perché ciò che esso cercava di naturalizzare era soprattutto un nazionalismo che dopo il 1968 aveva del tutto tradito la sua missione e il suo progetto

emancipatorio originario. La borghesia nazionalista che sposò l'ideologia della razionalizzazione, dell'industrializzazione e della burocratizzazione e quindi della modernizzazione si rivelò un ceto sociale opprimente e corrotto. Il suo entusiasmo per l'ideologia nativista rappresentava soltanto la razionalizzazione dell'urgenza di allontanare le élite dominanti del capitalismo mondiale dalla loro gestione del potere.

Nel romanzo di *Ouologuem*, dunque, secondo l'interpretazione fornita da Appiah, si può leggere l'avvio, nel panorama letterario africano, di una tendenza decisamente critica nei confronti di quei discorsi politici incentrati sulla retorica dell'identità quale forma di resistenza all'oppressione occidentale. Nello scenario postcoloniale, sembra dire Appiah, dopo la crisi della "teoria dei tre mondi" decretata dall'insuccesso dei processi di modernizzazione promossi dalla "meta-narrazione nazionalista" e dall'accelerazione nel processo di globalizzazione del sistema capitalistico mondiale, diventa sempre più problematico per gli intellettuali e per gli artisti africani il richiamo a una presunta purezza etnica o culturale, nazionale o continentale, che attende soltanto il momento di essere riscoperta. Per questo motivo, precisa infine Appiah, la scrittura postcoloniale africana non racconta più la nazione, l'appartenenza esclusiva a un luogo geoculturale etnicamente circoscritto, bensì quei contorni infinitamente più sconnessi e disorganici del "niggertrash" apolide (p. 347).

Quanto conclude Appiah sulla letteratura africana della post-decolonizzazione può essere considerato come uno degli aspetti maggiormente significativi della *condizione postcoloniale* in generale. Come abbiamo accennato in precedenza, l'antiessenzialismo, e cioè il rifiuto del presupposto epistemologico secondo cui le diverse forme dell'identità socioculturale non sarebbero altro che l'espressione di un qualche attributo etnico innato e quindi fondate su principi a-storici, costituisce uno degli *imperativi etici* più importanti nelle strategie discorsive della critica postcoloniale. Soprattutto nel momento in cui, in un mondo come quello contemporaneo sempre più interconnesso, intercomunicante e caratterizzato dall'esistenza

di massicci flussi migratori che incrementano il contatto tra gruppi e realtà dissimili, il diritto alla differenza culturale invocato in passato dalle diverse minoranze etniche del pianeta si è trasformato in una specie di *ritorsione* nei loro confronti, vale a dire in un'arma politica utilizzata dalle nuove destre euroamericane non più contro l'occidentalizzazione, bensì contro ogni ipotesi di società multiculturale o multirazziale (Gilroy 1987; Wieviorka 1991; a cura, 1997; Taguieff 1988; 1997; Terkessidis 1996; Werbner, Modood 2000). Si pensi anche ai sempre più violenti e pervasivi discorsi "civilizzazionisti" o "assimilazionisti" che fanno da sfondo allo stato di guerra globale permanente in cui vive il mondo dall'11 settembre del 2001 (Gilroy 2004). È proprio in questo contesto che quei discorsi finalizzati all'esaltazione di ogni forma di sincretismo, meticciano e ibridazione dell'identità sociale e cioè della dimensione transnazionale di ogni processo culturale assumono i connotati di dogmi, per così dire, teoricamente e politicamente antagonisti.

Senza sottovalutare l'aspetto evidentemente progressista di questo atteggiamento, mi pare che l'insistenza quasi paranoica sulla *differenza* e sulle *identità deboli*, vale a dire sull'aspetto storico, relativo, contingente, ibrido, decentrato e infondato delle culture e delle tradizioni, finisca per apparire come una nuova filosofia dell'identità del tutto slegata dalle forze e dalle dinamiche oggettive che agiscono sulla realtà e sui gruppi sociali. A un universalismo "astratto" e "metafisico" come quello moderno, si contrappone un altro non meno etnocentrico ed elitario. Ed è così che postcoloniale rischia di trasformarsi da nozione "critica" in nozione "apologetica". Quanto obiettato da Slavoj Žižek (1997, p. 44) al multiculturalismo può tornare anche qui abbastanza utile:

Le radici o l'origine culturale particolare che di solito puntellano la posizione multiculturalista universale non costituiscono affatto la sua "verità", una verità nascosta dietro la maschera dell'universalità ("l'universalismo multiculturalista è in realtà eurocentrico"). Accade invece il contrario: quella macchia rappresentata dalle radici particolari è una sorta di schermo fantomatico che non fa che velare il fatto

che il soggetto manca assolutamente di radici, che la sua vera posizione è il vuoto dell'universalità.

Il vero orrore non risiede nel contenuto particolare nascosto nell'universalità del Capitale globale, bensì nel fatto che il Capitale è in verità una macchina globale anonima lanciata in una corsa cieca, senza nessun agente segreto al suo comando. L'orrore non è lo spirito (vivente particolare) nella macchina (universale morta), ma la macchina (universale morta) nel cuore stesso di ogni spirito (vivente particolare). (pp. 45-46)

Negando la storicità delle proprie premesse e cioè non concependo i propri presupposti come una visione teorico-politica derivata e fondata su una particolare contingenza storico-economica, gli intellettuali postcoloniali non fanno che riprodurre quegli stessi meccanismi di pensiero che cercano di superare. Come osserva ancora Arif Dirlik (1994, p. 341) nella sua polemica con il progetto della scuola degli Indian Subaltern Studies:

Non considerando il capitalismo come l'aspetto fondante dell'ideologia occidentale e come il motore della sua globalizzazione, l'eurocentrismo viene trattato come un altro normale etnocentrismo (paragonabile a qualsiasi altro etnocentrismo, da quello cinese o indiano al più triviale solipsismo tribale). Un'enfasi esclusiva sull'eurocentrismo in quanto problema culturale o ideologico che ignori i rapporti di potere che gli conferiscono il suo dinamismo e la sua persuasività egemonica non riesce a spiegare perché, in contrasto con altri etnocentrismi regionali o locali, questo particolare etnocentrismo è stato capace di definire la storia globale moderna come aspirazione universale e finalità di tale storia.

È proprio questo limite individuato da Dirlik, d'altronde, a non consentire a una buona parte della critica postcoloniale di avere una posizione meno dogmatica o apologetica sulle valenze da attribuire a categorie come "meticcio" o "ibridazione", in altre parole di considerarle (benché è chiaro che non sempre sia così) anche come dispositivi attraverso cui opera il biopotere del mercato tardo-capitalistico globale.

Per di più, e questo è forse il suo limite più serio, un approccio incentrato quasi esclusivamente sulla decostruzione di ogni forma di identità sociale non riesce a rendere conto di molti dei conflitti più stringenti del mondo postcoloniale quali, ad esempio: il moltiplicarsi di particolarismi, integralismi e fondamentalismi etnici o religiosi (e non solo all'interno delle società decolonizzate) i cui sostenitori, inconsapevoli della propria ibridità e dell'aspetto contingente delle tradizioni a cui si rifanno, in molte occasioni finiscono per massacrare i loro vicini; o l'intenso processo di sviluppo capitalistico che ha colpito negli ultimi anni molti paesi dell'Asia, i cui dirigenti e abitanti appaiono tutt'altro che scettici o critici nei confronti della modernità occidentale. In questo senso, a mio giudizio, il fascino che fenomeni come il nazionalismo, il fondamentalismo religioso o la modernizzazione esercitano ancora su molti dei popoli extraeuropei non trova spiegazione all'interno di un orizzonte riflessivo che tace quasi completamente su questioni di vitale importanza per la strutturazione dei rapporti internazionali e quindi dell'identità sociale e individuale quali: il decentramento, la deterritorializzazione e la transnazionalizzazione dei processi produttivi; la formazione di un mercato globale dei capitali e di un esercito mondiale di riserva della forza lavoro; la deindustrializzazione crescente di intere regioni di quello che una volta veniva definito come "primo mondo" e infine il progressivo depauperamento di masse enormi di popolazioni vittime delle politiche monetariste imposte ai governi dai centri della finanza mondiale come la WTO, il FMI e la Banca mondiale. E questo silenzio, non può non destare un certo sospetto, per dirla ancora una volta con Dirlik, "ideologico". Da questo punto di vista, si può concludere, quanto espresso da Terry Eagleton nei confronti del pensiero postmoderno può valere anche per buona parte della teoria postcoloniale, uno dei suoi prodotti più autentici: si tratta di un paradigma che, nonostante le intenzioni di molti dei suoi esponenti, è "politicamente all'opposizione, ma rischia di divenire economicamente complice" di quelle stesse strut-

ture di potere che costituiscono il bersaglio preferito delle sue analisi critiche (Eagleton 1998, p. 148). Una situazione a dire poco paradossale. In effetti, la linea che separa la critica dall'apologia è qui molto labile. Del resto, come ho cercato di far emergere, tale consapevolezza inizia a essere diffusa anche all'interno degli stessi studi postcoloniali. Segnale che i tempi stanno cambiando...

Capitolo secondo

La teoria postcoloniale come critica culturale

[...] il vino è obiettivamente buono e nello stesso tempo la bontà del vino è un mito: ecco l'aporia. Il mitologo ne esce come può; si occuperà della bontà del vino, non del vino in se stesso, proprio come lo storico si occuperà dell'ideologia di Pascal, non delle *Pensées* in se stesse.

R. Barthes, *Miti d'oggi*

Storicizzare sempre!

Fredric Jameson, *L'inconscio politico*

1. *Uso epistemologico e uso ontologico della nozione di postcoloniale*

Nel capitolo precedente ho cercato di delineare una “introduzione critica” degli studi postcoloniali. Da questo capitolo in poi, invece, intendo concentrare maggiormente l'attenzione sui particolari della metodologia decostruzionista che la teoria postcoloniale promuove nelle proprie analisi sociali, politiche e culturali. Dopo uno sguardo dall'alto, per così dire, si rende necessaria una disamina delle *articolazioni postcoloniali* in qualche modo meno astratta. Lo scopo, dunque, sarà quello di sottoporre alcune delle categorie analitiche e procedure epistemologiche più

diffuse all'interno della critica postcoloniale al vaglio di una prospettiva decisamente più socio(antropo)logica. Le domande a cui cercherò di dare delle risposte sono: che tipo di apporto possono fornire gli studi e gli autori postcoloniali a un'antropologia o sociologia impegnata nell'etnografia o nell'analisi della società globale contemporanea? Quale fruibilità – epistemologica e politica – può avere la proposta teorica dei postcoloniali nello studio di fenomeni come il razzismo, l'immigrazione, la (ri)produzione delle soggettività, i processi di deterritorializzazione e riterritorializzazione dei flussi culturali, la globalizzazione economica? Non intendo, ovviamente, giungere a qualcosa di definitivo ma semplicemente avviare un dialogo o una riflessione finora del tutto assente sulla scena italiana. Nell'antropologia e nella sociologia italiane, come si sa, è praticamente impossibile trovare una qualche traccia dei cultural studies o dei postcolonial studies. Per questo, ciò che propongo nei paragrafi che seguono è non tanto ragionare *sulla* critica e sugli autori postcoloniali quanto *con* la critica e con gli autori suddetti. Conviene, forse, partire con una piccola sintesi di quanto abbiamo detto nella prima sezione.

Abbiamo constatato che presso una parte notevole della teoria sociale anglosassone – critica letteraria, cultural studies, gender studies, antropologia – il termine postcoloniale si è in gran parte sostituito a quello di postmoderno da cui tuttavia deriva. Espressioni come società postcoloniale, soggetto postcoloniale, teoria postcoloniale sono sempre più frequenti in testi che hanno a che fare con l'analisi dei processi culturali.

Se, negli anni immediatamente successivi al processo di decolonizzazione del secondo dopoguerra, la parola postcoloniale serviva a designare l'inizio di un nuovo corso storico nei paesi ex colonie, quello dell'indipendenza formale dalla madrepatria, oggi l'uso di questo termine, strettamente associato alle prospettive di autori come Edward Said, Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy, Arjun Appadurai o James Clifford, rimanda ad altri significati. Nei testi più recenti, infatti, l'uso dell'espressio-

ne postcoloniale sta a indicare sia la condizione storico-sociale contemporanea dei soggetti e delle culture – transnazionalismo, (post)colonialismo, dislocazione, decentramento, frammentazione, ibridazione – sia un approccio critico alla questione delle identità culturali decisamente fondato sulle premesse del poststrutturalismo.

Traendo in qualche modo spunto dalla distinzione tra epistemologia ed ermeneutica proposta da Richard Rorty in *Philosophy and The Mirror of Nature* (1979), intendo qui sostenere che il ricorso alla parola postcoloniale nella teoria sociale corrente sembra avere due diverse valenze: una di tipo *epistemologico*, l'altra di tipo *ontologico*. In espressioni come società postcoloniale o postcolonialismo questo termine appare segnato da obiettivi che potremmo denominare, in senso lato, “epistemologici”, e quindi viene proposto come un modo particolare di definire i tratti distintivi di un preciso stadio storico, quello della contemporaneità. In questa accezione, postcoloniale può essere considerato alla stessa stregua di molte delle espressioni più note con cui la teoria sociale ha cercato di “portare al concetto” quella percezione così diffusa già alla fine degli anni Settanta sull'emergenza di una nuova fase nello sviluppo sociale, economico e culturale dell'umanità, vale a dire di nozioni quali “postmodernità” (Lyotard 1979), “modernità riflessiva” (Beck 1986), “capitalismo disorganizzato” (Lash, Urry 1987), “modernità radicale” (Giddens 1990; Hall 1992b), “tardo-capitalismo” (Jameson 1985; Harvey 1990), “società globale” (Featherstone 1990; Robertson 1990), “capitalismo transnazionale” (Wallerstein 1991) o “civiltà globale” (Perlmutter 1991).

In espressioni come “critica postcoloniale” o “teoria postcoloniale”, invece, l'uso di questo termine sembra designare, come abbiamo visto, ciò che potremmo definire una particolare filosofia dell'identità, il cui primo obiettivo è rappresentato dalla decostruzione di quei principi e nozioni alla base dell'identità moderna occidentale. Come osserva Iain Chambers (2001, pp. 34-35), il ricorso al termine postcoloniale nell'analisi culturale sta qui a significare principalmente un

sintomo di modificazione storica. Chiaramente non si tratta di alterazione omogenea, né nella sua presenza, né nei suoi effetti. Come termine che deliberatamente tenta di ricontestualizzare il corpus della conoscenza e delle comprensioni anteriori (“post”, infatti, non è un segnale cronologico puro e semplice, bensì è anche di natura epistemologica), il “postcoloniale” fa appello a un incontro storico e teorico in cui a tutti è posto l’invito a ri-vedere e ri-considerare le proprie posizioni terrene e differenziate nell’articolazione e nella gestione del giudizio storico e delle definizioni culturali. Ecco che il postcoloniale si presenta come spazio teorico e politico che cerca di scavare a fondo nella conoscenza occidentale, intesa sia come disposizione di discipline che come specifica disposizione storica della verità. Se il postcoloniale si pone in stretta relazione con una rivisitazione critica delle precise storie e della scomparsa del colonialismo, in particolare la sua narrazione subalterna, repressa e sovversiva, esso propone, altresì, implicitamente una critica fondamentale delle istituzioni, dei linguaggi e delle discipline che storicamente hanno organizzato, definito e spiegato il “coloniale”, ovvero sia la conoscenza scientifica quanto umanistica, avviluppata nella “storia” che la modernità occidentale ha raccontato a se stessa.

Come lascia intuire il passo di Chambers, va notato che per autori come Gayatri Spivak o Homi K. Bhabha, la peculiarità della critica postcoloniale risiede proprio nel tentativo di restituire (termine che, ripetiamo, va inteso qui con le dovute cautele) all’Altro quella soggettività sottrattagli dal colonialismo in tutte le sue manifestazioni: politiche, economiche e discorsive (Spivak 1987; 1988a; 1988b; 1999; Bhabha 1994). Se ci atteniamo a tale definizione, la radice della critica postcoloniale può essere ricercata nei precursori dei black studies come W.E.B. Du Bois o Marcus Garvey e nell’anticolonialismo di autori come Frantz Fanon, Aimé Césaire e C.L.R. James.

Occorre subito rilevare che questa seconda accezione del termine sembra prevalere sulla prima. Molto spesso si ha l’impressione che l’uso in senso storico-epistemologico del termine postcoloniale serva non tanto a stimolare una comprensione delle dinamiche sociali in atto quanto a ribadire

e affermare in modo ossessivo una particolare filosofia del soggetto e cioè a proporre un certo tipo di riflessione sulle identità singole e collettive. Brian McHale indicava nella sostituzione della “dominante epistemologica”, caratteristica del pensiero moderno, con quella “ontologica” il tratto distintivo del movimento postmoderno nelle arti e nella teoria sociale (McHale 1987). Secondo McHale, infatti, mentre il pensiero moderno si mostrava dominato da un’istanza epistemologica, quello postmoderno abbandona quasi del tutto questo tentativo per concentrare l’attenzione sui modi in cui il soggetto apprende il proprio mondo, vale a dire sulle condizioni esistenziali della coscienza e della conoscenza umana. A partire da questo ragionamento, si può affermare che, in molti autori postcoloniali, l’uso in senso epistemologico di tale nozione serve soltanto a rafforzare discorsi e problematiche di tipo ontologico e soprattutto a mettere in luce una certa concezione etico-politica riguardo le dinamiche delle identità culturali. Questo stato di cose, come cercherò di mostrare, non è frutto del caso o di imprecisioni teoriche. Nei discorsi sulle identità culturali, l’uso in senso ontologico della nozione di postcoloniale ha una finalità, possiamo dire, ideologico-politica: la formulazione e promozione di un “multiculturalismo fondato sull’idea delle identità deboli” come strategia di lotta nei confronti di ogni forma di “razzismo differenzialista” (Taguieff 1988; 1997; Wieviorka 1991), di “assolutismo etnico” (Gilroy 1993a) o di “identità tribale” (Clifford 1997) e cioè di ogni richiamo nativista (o neofascista) a una presunta purezza etnica naturale e originaria.

2. *Travelling cultures o la condizione postcoloniale della cultura*

Un buon esempio di ciò che potremmo definire “discorsi postcoloniali sulla cultura” proviene da *Travelling Cultures*, uno dei saggi che compongono *Roots* di James Clifford. Clifford invita gli studiosi impegnati nelle diverse aree della ricerca sociale, in particolare gli antropologi, a considerare

le culture non più entro una prospettiva stanziale o locale bensì nella dimensione del viaggio. In base a questo assunto, che possiamo dire epistemologico, egli propone l'espressione "travelling cultures" (culture in viaggio) proprio per sottolineare un nuovo modo di intendere, rispetto all'etnografia tradizionale, i rapporti intercorrenti tra luogo, spazio e produzione culturale. L'appello di Clifford in favore di ciò che egli chiama "etnografia della cultura come rapporti di viaggio" (Clifford 1997, p. 39) rappresenta essenzialmente un richiamo agli specialisti a delocalizzare i processi culturali oggetto delle loro analisi. Questa premessa, inoltre, come Clifford stesso suggerisce, costituisce uno dei nodi fondamentali di ciò che intende per etnografia postcoloniale (p. 31).

Il termine viaggio tuttavia deve essere qui inteso in senso più metaforico che non letterale: quale "termine di traduzione", vale a dire "parola che sembra prestarsi a un'applicazione generale a fini di una comparazione in una maniera sia strategica sia circostanziale" (p. 55). Per Clifford, pensare le culture in quanto *travelling cultures* non significa soltanto, come vorrebbe un certo luogo comune della teoria antropologica contemporanea, presupporre che molti degli informatori etnografici siano stati in passato o siano diventati ora viaggiatori o anche, come suggerisce la corrente etnografica postmoderna, che il sapere antropologico si costituisca quasi esclusivamente nella pratica del viaggio e cioè nel dialogo tra soggetti e universi culturali diversi. Significa piuttosto concepire le culture come fenomeni in perenne movimento, come il prodotto, mai finito, di contatti, di incontri e fusioni, ma anche di conflitti e di resistenze originati dall'interazione tra ciò che "risiede" o è "dentro" (locale) e ciò che viene da "fuori" e "passa attraverso" (globale): media, merci, immagini, immigrati, turisti, funzionari, eserciti, capitali (pp. 41-42).

Se l'etnografia tradizionale, a parte importanti e significative eccezioni, costruiva la propria metodologia e la specificità del proprio sapere su ciò che Bachtin ha denominato "cronotopi idillici", su "piccoli mondi spaziali, limitati, circoscritti e autosufficienti", del tutto slegati da altri luoghi

e quindi dal resto del mondo (Bachtin 1997, pp. 372-375), l'etnografia postcoloniale deve necessariamente prendere le mosse da questa idea delle culture come *travelling cultures*; in altre parole, dai processi storici di *dislocazione* e quindi dalla cultura intesa come *effetto* della dialettica tra locale e globale, tra ciò che “risiede” e ciò che è in “viaggio”. Scrive Clifford (1997, p. 37):

Se ripensiamo la cultura e la sua scienza, l'antropologia, in termini di viaggio, allora l'angolazione organica, naturalizzante del termine “cultura” – dalla quale il suo oggetto ha l'aspetto di un organismo radicato che cresce, vive, muore e così via – si trova messa in questione. E affiorano più nettamente delineate storicità costruite e contestate, siti di dislocazione, interferenza e interazione.

In questa direzione va tutta una serie di lavori e di ricerche piuttosto recenti. Ad esempio, sempre secondo Clifford (p. 40), Michael Taussig, in *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, include nel suo campo d'indagine le regioni Putumayo della Colombia e dell'Arizona e gli effetti in queste zone degli squilibri del commercio internazionale e delle politiche di sviluppo della Banca mondiale.

George Marcus e Michael Fischer invocano in *Anthropology as cultural critique* un'etnografia *plurilocalizzata* per rendere conto “delle forze culturali, economiche e politiche che attraversano o costituiscono i mondi locali o regionali” (p. 41); una proposta ulteriormente messa a punto da George Marcus in alcuni dei saggi che compongono *Ethnography through thick and thin* (1998). Smadar Lavie, in *The Poetics of Military Occupation*, descrive beduini del Sinai meridionale che raccontano storie nelle loro tende, “che prendono in giro i turisti, si lagnano del governo militare, pregano e fanno ogni sorta di cose ‘tradizionali’ [...] ma con la radio accesa, che trasmette il World Service della BBC nella versione araba” (p. 42). Infine, Clifford cita il suggestivo *The emerging West Atlantic system*, in cui Orlando Patterson tenta la configurazione di una macroregione *latina* transnazionale che ha il suo centro a Miami (p. 54).

A questi esempi di ricerche etnografiche postcoloniali riportati da Clifford, possiamo aggiungere, per rafforzare la sua argomentazione, altri studi di carattere più teorico, ma che partono tutto sommato dalle stesse premesse epistemologiche. Basti pensare a lavori come *Modernità in polvere* (1996) di Arjun Appadurai, *Nonluoghi* (1993) di Marc Augé, *Cultural Complexity* (1992) di Ulf Hannerz, anche se questi ultimi due autori gradirebbero assai poco l'etichetta di antropologi postcoloniali. Più congeniali all'approccio di Clifford appaiono invece ricerche etnografiche del tipo di *Television, Ethnicity and Cultural Change* di Mary Gillespie (1995), *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London* di Gerd Baumann (1996), *Capitalism: an ethnographic approach* di Daniel Miller (1998) e *Hybrids of modernity* di Penelope Harvey (1996), per citarne solo alcune. Tutti questi lavori, in un modo o in un altro, cercano di fare i conti con la deterritorializzazione o dislocazione dei processi culturali, assunte come elemento caratteristico o dominante della società globale contemporanea. Un'altra notevole spinta allo sviluppo di un'etnografia postcoloniale proviene poi dagli studi sempre più numerosi sulla cultura delle diverse diaspore, storiche e contemporanee, e delle crescenti comunità transnazionali: ebrei, afroamericani, afrocaribici, islamici, black-british, curdi, sikh, indù, armeni. Queste culture della *dislocazione, travelling cultures* per eccellenza, hanno stimolato non poco l'emergere di nuovi modi di inquadrare la questione dell'etnicità e della produzione dell'identità culturale. Opere come *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987) e *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993) di Paul Gilroy, su cui ci soffermeremo in seguito, hanno avuto sicuramente un ruolo di primaria importanza nella configurazione del concetto di diaspora come parola chiave nei discorsi etnico-culturali nella società contemporanea.

Tuttavia, va chiarito, nella storia del pensiero antropologico l'idea di Clifford sulle *travelling cultures* non è del tutto nuova. Lo sforzo epistemologico di rompere con il "villaggio" inteso come totalità chiaramente delimitata e cir-

coscritta nel tempo e nello spazio e cioè “come una potente strategia localizzante che imperniava la cultura di un gruppo a un luogo determinato” (Clifford 1997, p. 31) è tutt’altro che recente. Da una parte, come Clifford stesso chiarisce, gli antropologi sono da tempo usciti dai villaggi: ghetti urbani, sottoculture giovanili, stereotipi massmediatici, culture del consumo, mode e stili di vita, sono alcuni dei loro nuovi oggetti di studio. Dall’altra, l’intreccio tra globale e locale nella produzione culturale dei gruppi, inteso un tempo come interazione tra dimensioni macro e micro, non costituisce affatto una problematica esclusiva dell’antropologia degli ultimi anni. Digressioni e discussioni su questo argomento sono già presenti nelle ricerche della scuola di Manchester di Max Gluckman e di suoi allievi (Sobrero 1992), ma anche negli studi di antropologi come Georges Balandier o di quelli della cosiddetta scuola della *World Economy* come Peter Worsley, Eric Wolf e Sidney Mintz. Infine, l’appello a guardare la cultura da una prospettiva più processuale e meno reificante, cioè storica, insito nel concetto stesso di “travelling cultures”, è già presente, anche se da punti di vista che potremmo dire opposti, in prospettive come quelle di Pierre Bourdieu e di Clifford Geertz (Ortner 1984).

Clifford non ignora affatto la “somiglianza di famiglia”, per così dire, tra il suo concetto di “travelling cultures” e alcune problematiche costitutive dell’antropologia. La differenza, la novità, la “rottura epistemologica” fondamentale rispetto ai paradigmi precedenti alla svolta postmoderna-postcoloniale, sta soprattutto nell’estensione della categoria di “travelling cultures” anche alle culture delle società occidentali:

In antropologia, per esempio, i nuovi paradigmi teorici articolano esplicitamente i processi locali e globali in maniere relazionali e non teleologiche. Ne risulta una complicazione di termini più antichi come “acculturazione” [...] o “sincretismo” [...]. I nuovi paradigmi prendono le mosse dal contatto storico, dall’intrecciarsi e intersecarsi di livelli regionali, nazionali e transnazionali. *Gli approcci basati sul contatto presuppongono non totalità socioculturali tra le quali a un certo punto si stabi-*

lisce un rapporto, ma piuttosto sistemi costitutivamente relazionali, tra i quali si sviluppano nuovi rapporti in forza dei processi storici di dislocazione. (Clifford 1997, p. 16, corsivo mio)

Nell'ottica di Clifford, dunque, se la cultura dei nativi non occidentali, di "ciò che risiede", non poteva essere compresa indipendentemente dai suoi innumerevoli rapporti e articolazioni con ciò che è altro, con "ciò che viaggia", viceversa il configurarsi delle culture moderne occidentali e dei loro principali prodotti – politici, scientifici, estetici – non può essere compreso senza prendere in considerazione i loro rapporti storici con l'esotico, il primitivo, il premoderno, il tradizionale.

Questa premessa, cavallo di battaglia dell'antropologia postmoderna, costituisce, come abbiamo visto, uno degli assunti chiave della critica culturale postcoloniale. Per Gayatri Spivak, Paul Gilroy e Homi K. Bhabha, ad esempio, seguendo quanto sostenuto da Said sui rapporti tra Occidente e Oriente in *Orientalismo*, qualsiasi analisi dell'identità nazionale inglese non può prescindere dalla presa in considerazione del colonialismo. Per questi autori, infatti, ciò che si è configurato nei discorsi correnti e nelle rappresentazioni del senso comune come *englishness* non può essere compreso senza il riferimento ai rapporti storici tra l'ex impero e le sue colonie, al progetto imperialista della Gran Bretagna volto a civilizzare le zone "barbare" e "selvagge" del pianeta (Gilroy 1987; Spivak 1985b; 1987; Bhabha, a cura, 1992; Said 1994; Gikandi 1996). È in questo senso che ciò che viene definito nei discorsi dominanti cultura "nazionale" inglese va considerata anch'essa una *travelling culture*, un prodotto storico dell'incontro tra ciò che risiede e ciò che viaggia.

Secondo Clifford poi, questo aspetto *relazionale o dislocato* delle culture è stato reso *trasparente* dall'intensificarsi nel corso di questo secolo del processo di globalizzazione. Mai come nel Novecento, osserva Clifford, c'è stata una tensione così forte tra culture o identità locali e dinamiche globali.

Nel XX secolo le culture e le identità si sono trovate a fare i conti, in una misura senza precedenti, con poteri sia locali sia

transnazionali. La realtà delle culture e dell'identità in quanto atti performativi va in effetti ricondotta al fatto che articolano una patria, ossia uno spazio sicuro in cui l'attraversamento dei confini può essere controllato. Questi atti di controllo, che salvaguardano una distinzione stabile tra ciò che è interno e ciò che è esterno, hanno sempre una natura tattica. L'azione culturale, il farsi e disfarsi delle identità, ha luogo nelle zone di contatto, lungo le vigilate (e violate) frontiere interculturali delle nazioni, dei popoli, delle piccole comunità locali. L'immobilità e la purezza sono asserite in maniera creativa e violenta, contro le forze storiche del movimento e della contaminazione. (Clifford 1997, p. 16)

Ora, può apparire più chiaro cosa ha in mente Clifford quando propone di pensare le identità culturali, sia quelle passate sia quelle contemporanee, come *travelling cultures*. Questa nozione potrebbe essere tradotta, come Clifford stesso sembra suggerire nell'introduzione al suo testo, anche come "cultura translocale". Entrambe le espressioni cercano di porre rimedio a quella pratica discorsiva dell'antropologia tradizionale che Arjun Appadurai ha chiamato "congelamento metonimico dei nativi" e che consisteva nell'ipostatizzazione, reificazione o essenzializzazione dei gruppi studiati mediante il loro confinamento nei luoghi cui appartengono, in riserve protette dagli influssi del mondo più vasto (Appadurai 1989, cit. in Clifford 1997, p. 35).

A partire dalle nozioni di "*travelling cultures*" e di "cultura traslocale", dunque, dislocazione, delocalizzazione, ibridazione sembrano essere le caratteristiche fondamentali attraverso cui si può definire la condizione postcoloniale delle identità culturali. Tuttavia, ciò che qui preme segnalare è che nella proposta di Clifford il discorso epistemologico sulla società globale contemporanea sembra essere in funzione di una particolare filosofia del soggetto e delle culture concepita come eticamente e politicamente auspicabile. Infatti, commentando la nozione di diaspora affrontata da Paul Gilroy in *The Black Atlantic* e da Daniel e Jonathan Boyarin (1993) in *Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity*, Clifford scrive:

Il termine postcoloniale (come il postnazionale di Arjun Appadurai) ha senso solo in un contesto emergente o *utopistico*. Non ci sono culture o luoghi postcoloniali: solo mutamenti, tattiche, discorsi. “Post” è sempre oscurato da “neo”. Tuttavia, “postcoloniale” descrive rotture reali, anche se incomplete, con le passate strutture di dominio, descrive siti di lotta attuale e di futuri immaginati. Forse quello che è in gioco nella proiezione storica di un mondo della genizah o di un Atlantico Nero è la “preistoria del postcolonialismo”. Visti in questa prospettiva, il discorso della diaspora e la storia attualmente nell’aria riguarderebbero il recupero di modelli non occidentali, o non solo occidentali, per una vita cosmopolita, per *transnazionalità non allineate*, che lottano all’interno e contro Stati nazionali, tecnologie e mercati globali: risorse per una piena coesistenza. (pp. 341-342, corsivo mio)

Il postcolonialismo rappresenta, dunque, per Clifford un mondo in cui ogni identità culturale, sul modello della diaspora, è dislocata, decentrata, ibrida e soprattutto “infondata”. Una società non tanto reale, quanto desiderabile, immaginata; una società più in potenza che in atto, per ricorrere a due termini di Aristotele.

3. *Il discorso postcoloniale tra complicità e critica*

Non sono pochi gli autori che si sono soffermati sui legami esistenti tra il paradigma postmoderno e la critica postcoloniale (Appiah 1991; Shohat 1992; Dirlik 1994; Ahmad 1995a; 1995b; Loomba 1998). A mio parere, sarebbe più corretto sostenere che la critica postcoloniale rappresenti una delle tante lingue, o se si preferisce uno dei tanti linguaggi, attraverso cui si esprime il soggetto postmoderno.

Linda Hutcheon vede nel movimento postmoderno nelle arti e nella teoria sociale non soltanto la logica culturale del tardo-capitalismo, come sostengono alcuni neomarxisti (Jameson, Harvey o Eagleton), ma anche un pensiero critico nei confronti delle strutture ideologiche, politiche ed economiche dominanti della società contemporanea (Hutcheon

1989a). Nella visione di Hutcheon, il pensiero postmoderno, attraverso le sue particolari concezioni sul soggetto, sulla società, sulla cultura e sulla storia, se da una parte sembra esaltare o celebrare la condizione storico-sociale contemporanea, dall'altra è depositario di un tenace spirito critico-riflessivo. Secondo la studiosa canadese, la "storicità", intesa qui come l'assunzione delle condizioni culturali del proprio tempo, e la "riflessività", vale a dire la loro messa in discussione, rappresentano due componenti essenziali di ogni espressione postmoderna (p. 11-18). È da questo punto di vista, sottolinea Hutcheon, che il pensiero postmoderno esprime sia "complicità", sia "critica" nei confronti delle strutture di potere: se da una parte iscrive e celebra le convenzioni e l'ideologia delle forze sociali e culturali dominanti, dall'altra le sovverte e le sfida. E questo perché la specificità del pensiero postmoderno sta nel problematizzare la società "attraverso gli stessi valori che essa esprime" (p. 12), e cioè facendosi carico di quel paradosso secondo cui "l'unico modo di comprendere una cultura e quindi di mettere in discussione i suoi valori e i suoi sistemi di rappresentazione è quello di parlare dal suo interno" (p. 13). Questo modo di procedere della critica postmoderna è stato definito da Peter Sloterdijk come "falsa coscienza illuminata": una forma di pensiero che diviene consapevole e distaccata soltanto nell'esaltazione ironica dei valori dominanti (Sloterdijk 1992).

Per Hutcheon, dunque, il pensiero postmoderno è tutt'altro che passivo o remissivo: esso contiene in sé un alto grado di riflessività politica, intesa quest'ultima quale critica delle strutture ideologiche dominanti. Prendendo spunto da una nozione di Roland Barthes, Hutcheon vede nella *de-dossificazione* delle forme culturali della vita sociale, nello svelamento del loro "inevitabile contenuto politico", della loro arbitrarietà o soggettività politica, il cardine della critica postmoderna. Proprio in questa funzione risiede, secondo l'autrice, l'elemento politico del pensiero postmoderno: nella denaturalizzazione dei significati dominanti della vita sociale, cioè nel "ribadire che quelle entità che noi esperiamo nella vita

quotidiana in modo “a-problematico” e “naturale” sono in realtà culturali, vale a dire prodotte dalle finalità politiche, dall’agire umano e non dunque semplicemente “data” a noi (Hutcheon 1989a, p. 2). Per i critici alla Hutcheon, definiti da Hal Foster di “resistenza” nel tentativo di distinguerli dal postmoderno dell’“everything goes” (Foster 1985), la critica postmoderna sembra avere finalità più ideologico-politiche che non, per così dire, epistemologiche. L’obiettivo principale di questi autori appare non tanto comprendere le tendenze sociali in atto, quanto “attaccare” o “demistificare” quei significati culturali d’uso quotidiano ritenuti strumentali o funzionali al mantenimento delle strutture di potere vigenti.

Sotto questo stesso profilo, mi pare, la critica postcoloniale cerca di promuovere se stessa. Se da una parte autori come Clifford, Hall, Bhabha, Spivak o Gilroy, insistendo sulla dislocazione, sul transnazionalismo, sull’ibridazione, sul decentramento e sulla frammentazione dei soggetti e delle culture contemporanee sembrano celebrare alcune delle tendenze della “tarda modernità”, dall’altra essi concepiscono le loro analisi come interventi politico-ideologici finalizzati alla critica delle identità culturali, in particolare di quei fenomeni che si richiamano a diverse forme di “assolutismo etnico” (Gilroy 1987; 1993a) come il nazionalismo, il fondamentalismo, il razzismo o l’eurocentrismo (colonialismo) tipico di molte delle espressioni della cultura occidentale. Abbiamo osservato nella sezione precedente come per Stuart Hall, ad esempio, il paradigma postcoloniale, enfatizzando la dimensione globale o transnazionale dei processi culturali dal colonialismo in poi, e ribadendo continuamente l’interesse per questioni come il sincretismo, l’ibridazione e le identità diasporiche, renda l’assolutismo etnico una strategia culturale infondata e impraticabile (Hall 1996a). Negli stessi termini si esprime Paul Gilroy quando critica il concetto di cultura a cui si rifà il “nuovo razzismo” (Barker 1981) o “razzismo differenzialista”. Per l’autore di *The Black Atlantic*, il razzismo della nuova destra inglese, ma non solo, concepisce la cultura “entro confini etnici assoluti”, vale a dire non come qualcosa

di “intrinsecamente fluido, mutevole, instabile e dinamico”, prodotto storico del contatto e dei rapporti con altre forme di vita, bensì come una “proprietà innata di ogni gruppo sociale” (Gilroy 1993a, p. 24). Tuttavia, occorre osservare, resta difficile capire in quale misura una critica culturale incentrata unicamente sull’idea delle identità “deboli” – contingenti, transnazionali, ibride, flessibili – possa porsi in contrapposizione al discorso neoliberista sulla globalizzazione.

4. *La costruzione del (s)oggetto postcoloniale o decostruzione della decostruzione*

L’invito di Clifford, Hall e Gilroy a considerare le culture entro la dimensione del “viaggio” o come fenomeni “translocali” comporta il ricorso a tre dei presupposti teorici fondamentali attraverso cui la critica postcoloniale costruisce il proprio (s)oggetto discorsivo: decostruzione, antiessenzialismo, ibridazione.

Per decostruzione non intendiamo tanto i significati attribuiti da Heidegger e da Derrida a questo termine, comunque presenti negli autori postcoloniali, quanto ciò che Linda Hutcheon chiama *de-dossificazione*. Uno degli obiettivi principali della critica postcoloniale è quello di denaturalizzare ogni forma di identità culturale, di enfatizzare la storicità e quindi la relatività delle culture per minare alla base quel senso di naturalità e a-problematicità con cui vengono visute dai soggetti. Nella teoria sociale, come si sa, questa premessa costituisce oramai una sorta di luogo comune, un dato acquisito. Tuttavia, nell’uso che ne fanno gli autori postcoloniali, derivato dalle concezioni del poststrutturalismo, essa assume toni e connotati di tipo politico-militante. In effetti, per “storicità” delle identità culturali, Spivak, Hall o Bhabha, a partire dalle teorie di Michel Foucault, intendono soprattutto “infondatezza”, nel senso che il pensiero post-moderno attribuisce a questa parola. L’unico “fondamento” su cui riposano le identità culturali sono le rappresentazioni

e i simboli attraverso cui si propongono ai soggetti nella loro vita quotidiana. Come puntualizza Stuart Hall (1990, p. 110):

L'identità, a differenza di quanto noi pensiamo, non è così trasparente o ap problematica. Forse, invece di pensare l'identità come un fatto compiuto, rappresentato dalle pratiche culturali emergenti, dovremmo pensarla come un fenomeno sempre in "produzione", cioè come un processo eternamente in atto, mai esauribile, e sempre costituito all'interno, e non fuori, delle rappresentazioni. Questa visione problematizza l'autorità e l'autenticità che la nozione stessa di identità culturale porta con sé.

Conviene chiarire che per Hall le rappresentazioni (discorsi) che producono l'identità culturale sono segni o simboli del tutto arbitrari: come i significanti e i significati di Saussure, esse non corrispondono o non rispecchiano nessun referente oggettivo reale. La differenza rispetto all'impostazione saussuriana – e qui Hall segue più da vicino Derrida e Foucault – è che tali rappresentazioni vanno lette sempre in senso politico, e cioè nel loro rapporto con il potere. Da questo punto di vista, le rappresentazioni, le immagini o le "narrazioni", per utilizzare un'espressione di Homi K. Bhabha (1992), attraverso cui si esprimono le identità culturali possono essere considerate alla stessa stregua di ciò che Roland Barthes chiamava "miti" (Barthes 1957) o Pierre Bourdieu "doxa" (Bourdieu 1972), vale a dire come discorsi che tendono a naturalizzare sistemi di significato che sono in realtà arbitrari, frutto della storia e dell'agire dell'uomo. Per questo motivo le identità culturali vengono sentite dai soggetti come una sorta di "seconda natura umana", cioè come qualcosa di "essenziale".

Nel suo saggio *Postcoloniale e postmoderno. Il problema dell'azione* (1994), Homi K. Bhabha offre un esempio di ciò che la Hutcheon intende per de-dossificazione delle identità culturali. Secondo Bhabha, il paradigma postcoloniale è strettamente associato alla questione dello "spaesamento culturale" e alle storie specifiche di dispersione e di delocalizzazione, a fenomeni come il traffico di schiavi dall'Africa all'America, l'espansione della missione civilizzatrice del co-

lonialismo, l'emigrazione dal terzo mondo verso l'Occidente nel secondo dopoguerra e lo spostamento di profughi e rifugiati sia all'interno che all'esterno delle periferie del mondo (Bhabha, a cura, 1992). Per molti versi, sostiene Bhabha, queste esperienze di sincretismo, di caos, e di smarrimento tipiche delle realtà coloniali hanno anticipato molte delle problematiche attuali della teoria sociale:

I tentativi del pensiero postcoloniale di elaborare un progetto storico e letterario, allora, nascono proprio dal luogo ibrido in cui si trova il valore culturale: il transnazionale inteso come luogo di spostamento. Sono anzi sempre più convinto che gli incontri e le negoziazioni di significati e valori differenziali nell'ambito della testualità "coloniale", i discorsi governativi e le pratiche culturali di quest'ultima abbiano preannunciato, *avant la lettre*, gran parte delle più comuni problematiche della significazione del giudizio nella teoria contemporanea: l'aporia, l'ambivalenza, l'indeterminazione, il problema della chiusura discorsiva, la minaccia creata dall'agire, lo statuto dell'intenzionalità, la sfida posta dai concetti "totalizzanti", per citarne solo alcune. (Bhabha 1994, pp. 239-240)

Per Bhabha, la condizione particolare di quei gruppi ai margini della storia, dei popoli colonizzati, degli schiavi neri, degli immigrati, dei profughi, dei rifugiati ecc., diviene il precedente storico del soggetto contemporaneo, "decentrato" e "delocalizzato" dall'accelerazione di quelli che Giddens ha definito i meccanismi "disgregatori" e "dislocanti" della globalizzazione (Giddens 1990).

Come le *travelling cultures* di Clifford, lo "sradicamento culturale" di Bhabha intende aprire la strada a un concetto di cultura molto diverso da quello tradizionale, troppo legato alla fissità e stanzialità dello spazio sociale. E questo perché mette a nudo i meccanismi della cultura nel suo *farsi*, e cioè l'aspetto creativo e contingente dei processi di produzione di senso. In effetti, l'irruzione della modernità nelle società, nei gruppi e soggetti non occidentali durante il colonialismo ha dato luogo a un processo di destrutturazione delle identità culturali locali che ha comportato il bisogno di una

loro ricomposizione su dimensioni spaziotemporali diverse da quelle tradizionali. Quello che Deleuze e Guattari (1972) chiamano ri-territorializzazione. Secondo Bhabha, le identità culturali dei gruppi afflitti da questo processo di spaesamento vanno viste come il prodotto tanto della dimensione transnazionale in cui si sono configurate, quanto di un attivo processo di traduzione da parte dei soggetti interessati. È questa situazione particolare a rivelare tutta la loro artificialità, contingenza e quindi “storicità”:

La cultura intesa come strategia di sopravvivenza è transnazionale e in continua traduzione. È transnazionale perché i discorsi postcoloniali contemporanei traggono origine da specifiche storie di spostamenti e violente sostituzioni culturali – del “viaggio dall’Africa” della schiavitù, del “viaggio d’andata della missione civilizzatrice, del problematico inserimento degli immigrati provenienti dal Terzo mondo in Occidente dopo la Seconda guerra mondiale, o del traffico di rifugiati economici e politici dentro e fuori dal Terzo mondo. Ma è anche in movimento continuo perché queste storie di spostamenti territoriali – accompagnate oggi dalle ambizioni territoriali delle tecnologie mediatiche “planetarie” – pongono il problema di capire in che modo la cultura *significhi*, o cosa designi davvero il termine cultura, questione davvero complessa. (pp. 238-239)

Il discorso di Bhabha sulle identità culturali postcoloniali può essere ben rappresentato dalle “patrie immaginarie” di Salman Rusdhi. L’autore di *Midnight’s Children*, divenuto l’emblema del soggetto postcoloniale dopo le reazioni suscitate dalla pubblicazione del suo romanzo *I versi satanici*, descrive proprio in questi termini l’identità culturale di chi, come lui, ha vissuto simili processi di spaesamento:

Forse gli scrittori nella mia stessa situazione, esuli o emigrati o espatriati, sono perseguitati dallo stesso senso di perdita, da un forte desiderio di riappropriazione, di guardare indietro, anche a rischio di venir tramutati in colonne di sale. Ma se guardiamo indietro dobbiamo farlo sapendo – e ciò genera incertezze profonde – che la nostra alienazione fisica dall’India significa quasi inevitabilmente non essere in grado di recuperare esattamente

le cose che abbiamo perduto, e che, in breve, creeremo delle “fictions” al posto delle vere città o paesi, “fictions invisibili”, patrie immaginarie, “Indie della mente”. (Rushdie 1991, p. 14)

Le “patrie immaginarie” di Rushdie sembrano, dunque, il prototipo delle identità postcoloniali teorizzate da Bhabha. È importante segnalare come questa nozione presenti notevoli affinità epistemologiche con le fenomenologie dell’identità abbozzate da Lacan, Gadamer e Derrida, riferimenti costanti del pensiero di Bhabha.

Rushdie descrive qui lo sradicamento culturale inerente alla sua condizione di immigrato come un trauma e cioè come la perdita di un’identità originaria la cui ricomposizione o “sutura” risulta fondamentale per evitare la ricaduta del soggetto in uno stato di totale schizofrenia. Il bisogno di identità emerge qui non tanto dalla “pienezza di senso”, che è dentro di noi in quanto individui, ma, al contrario, proprio da questa “mancanza” o “vuoto” interno. Se il sé originario resta qualcosa di inafferrabile e di inconoscibile, l’esperienza di un’identità risolta, fondata e coerente sarà soltanto il prodotto della fantasia o della “finzione” dell’Io. In questa prospettiva, l’identità, personale e collettiva, più che riposare su principi innati o trascendenti viene vista come un sistema arbitrario di rappresentazioni e significati e cioè “infondato” (cfr. Bhabha, a cura, 1992, pp. 237-272).

È in tale contesto che occorre inquadrare la nozione di “traduzione” di Bhabha. Essa sta a significare la ricerca incessante da parte dei soggetti di un’identità culturale che dia senso e significato alla propria esistenza nel mondo. Tuttavia, come precisa Rushdie, ogni traduzione rappresenta un’interpretazione che implica necessariamente una distanza dal discorso originario:

La parola traduzione deriva, etimologicamente, dal latino “portare di là”. Poiché noi siamo persone portate di là dal mondo, siamo individui tradotti. Si ritiene solitamente che qualcosa dell’originale si perda in una traduzione; insisto sul fatto che si possa guadagnare qualcosa. (Rushdie 1991, p. 23)

Le patrie immaginarie di Rushdie rivelano, dunque, la contingenza, la storicità, l'infondatezza e l'artificialità caratteristiche delle identità culturali postcoloniali. La loro dimensione transnazionale rende più visibile il processo di "traduzione" che, secondo Bhabha, è alla base di ogni produzione culturale. In altre parole, seguendo lo schema di Bhabha, le patrie immaginarie ci danno l'idea dell'obsolescenza delle concezioni naturalistiche, puriste o essenzialiste di nozioni quali popolo o nazione, rendendoci allo stesso tempo consapevoli della malleabilità, per così dire, delle culture e quindi della pregnanza di fenomeni quali l'invenzione delle tradizioni (Bhabha 1994, p. 238).

La de-dossificazione delle identità culturali comporta, implicitamente, il ricorso a un altro dei presupposti teorici attraverso cui la critica postcoloniale costruisce il proprio spazio discorsivo: l'antiessenzialismo. Semplificando, per approccio essenzialista occorre intendere qui quelle prospettive d'analisi che tendono ad attribuire alle culture alcuni connotati specifici che automaticamente le definiscano in quanto tali. Una volta delineati quei connotati attraverso cui una cultura si costituisce come tale, l'appartenenza culturale dei soggetti verrà stabilita in base al possesso o meno delle caratteristiche ritenute essenziali al gruppo in questione.

Questa ricerca dei tratti distintivi delle culture, di solito attribuita al pensiero sociale moderno, si fonda su quel presupposto caratteristico della tradizione metafisica classica secondo cui l'intelligibilità di un ente risiede non nella sua dimensione fenomenica, cioè "immediata" o "apparente" (mutevole), bensì nella sua "essenza" (invariabile). Se prendiamo come spunto la metafisica occidentale, si può qui asserire che definire il tratto distintivo di una cultura equivalga a individuarne il "fondamento", vale a dire la sua "causa" o "sostanza". Attribuire un fondamento alle culture, una loro proprietà essenziale, significa imputare ogni loro espressione o manifestazione a un qualcosa di innato, che permane sempre uguale a se stesso, nonostante l'azione disgregante e corrottrice del tempo e della storia.

Nell'ottica postcoloniale, una prospettiva di questo genere pone non pochi problemi sia epistemologici che etico-ideologici. Innanzitutto, produce l'immagine di culture "statiche", cioè immobili nel tempo. In effetti, nell'analisi culturale essenzializzare equivale a "reificare" le culture in una natura o tipo immutabile (Eagleton 1996, p. 119), a trasformare in natura ciò che in realtà è prodotto dell'agire umano, della storia, dell'interazione sociale tra i gruppi. Così facendo, l'essenzialismo tende a "sostantivizzare" le culture, a concepirle come "dati di fatto", come qualcosa che si presenta, connota e determina i soggetti dall'esterno, ma soprattutto come entità pure (autentiche) chiaramente isolabili, delimitabili e circoscrivibili. Questo tipo di approccio può inoltre risultare del tutto funzionale all'assolutismo etnico, primordialismo o culturalismo invocato dai fondamentalismi etnici contemporanei. Come spiega Arjun Appadurai (1996, pp. 27-28):

Mi trovo spesso a disagio con il sostantivo cultura, mentre sono assolutamente affezionato alla forma aggettivale del sostantivo: culturale. Se penso alla ragione di ciò mi rendo conto che gran parte del disagio dovuto al sostantivo ha a che fare con il preconcetto che la cultura sia un qualche oggetto, una cosa o una sostanza, fisica o metafisica. Questa sostanziazione sembra riportare la cultura entro lo spazio discorsivo della razza, e cioè proprio entro quell'idea per contrastare la quale era stata in origine concepita. Se implica una sostanza mentale, il sostantivo cultura privilegia di fatto quell'idea di condivisione, accordo e compiutezza che contrasta fortemente con quel che sappiamo sui dislivelli di conoscenza e sul prestigio differenziale degli stili di vita, e distoglie l'attenzione dalle concezioni e dall'azione di coloro che sono emarginati o dominati. Se è invece vista come una sostanza fisica, la cultura comincia allora a puzzare di qualche varietà di biologismo, inclusa la razza, che abbiamo sicuramente superato come categorie scientifiche.

Per autori come Hall, Gilroy, Bhabha, fortemente influenzati dalle concezioni antiumaniste e antilluministe del pensiero poststrutturalista, le identità culturali non possono essere considerate come fenomeni precedenti all'esperienza sociale

dei gruppi: esse si “danno”, per così dire, nell’interazione o contatto con l’altro. In questo senso le identità culturali non presentano nulla di “necessario”, il che rinvia implicitamente alla loro contingenza o relatività e cioè alla loro infondatezza.

The *Black Atlantic* di Paul Gilroy, nonostante la dichiarata prospettiva anti-antiessenzialista del suo autore (cfr. Mellino 2003, pp. 9-15), può essere considerato uno dei testi paradigmatici dell’antiessenzialismo promosso dai postcolonial studies sui fenomeni culturali. In questo stimolante lavoro, Paul Gilroy propone l’idea di un Atlantico nero come fonte di una strategia antiessenzialista nei discorsi sull’etnicità e sulle identità culturali. Bersaglio di Gilroy è il concetto di cultura dominante sia nella tradizione degli *English Cultural Studies*, sia in quella degli *Afro-American Cultural Studies*.

Secondo Gilroy, gli *English Cultural Studies* hanno creato e trasmesso un’idea di “cultura nazionale inglese” profondamente etnocentrica ed essenzialista. Nella prospettiva di questa tradizione intellettuale, gli studi sulla costruzione dell’identità nazionale inglese non hanno mai preso in considerazione gli elementi esterni in rapporto a cui essa si è configurata. Anche le concezioni più radicali di questo filone, come quelle di Raymond Williams in *The Country and the City* o di Edward Thompson in *The Making of the English Working Class*, hanno favorito un’idea delle identità culturali di tipo essenzialista, vale a dire intese come il prodotto di un sentimento spontaneo, interno ai soggetti, derivato da logiche e dinamiche, possiamo dire, intrinseche ai mondi sociali presi in esame (Gilroy 1993a, p. 65).

Per Gilroy, invece, non è un caso se alcune delle concezioni più incisive e influenti dell’*englishness*, “se i più eroici e subalterni nazionalismi e patriottismi contro-culturali inglesi” (p. 61) sono stati promossi da outsider come Carlyle, Swift, Scott o Eliot. Molti dei discorsi e delle rappresentazioni attraverso cui viene tradizionalmente sentita ed esperita l’anglicità, suggerisce Gilroy, possono essere meglio compresi se visti come il risultato di rapporti complessi e conflittuali con il mondo sovranazionale dell’ex impero britannico, in cui le

idee e le questioni della razza, della nazionalità e della cultura nazionale hanno assunto un ruolo di centrale importanza nella conformazione delle relazioni coloniali (pp. 61-62).

Nella prospettiva di Gilroy, dunque, il “discorso razziale” viene considerato come un elemento determinante nella produzione e riproduzione dell’identità nazionale inglese. In questa prospettiva, i discorsi sull’altro, sul nero non europeo, vengono concepiti come una componente centrale e costitutiva della vita intellettuale, culturale e politica inglese. Per Gilroy, quella “fatale congiunzione” tra le idee di razza, cultura, nazionalità ed etnicità a partire da cui si dispiegano nel tessuto sociale britannico i discorsi sull’*englishness* si è configurata nella dimensione transnazionale dei rapporti coloniali dell’ex impero (pp. 47-52). Per questo motivo, qualunque approccio essenzialista alla questione dell’identità culturale inglese si rivelerà ben presto non solo infondato, ma funzionale all’assolutismo etnico del razzismo contemporaneo britannico. Lo stesso limite, tuttavia, pervade la maggior parte della tradizione degli *Afro-American Cultural Studies*, le cui ricerche sulla specificità di una cultura afroamericana hanno finito per promuovere un nazionalismo popolare assolutista sul modello di quelli occidentali, vale a dire imperniato su un’idea di tipo essenzialista o primordialista dell’identità culturale.

Questa prospettiva appare del tutto antitetica alla strategia politico-culturale delineata in *The Black Atlantic*. Gilroy propone l’idea di un Atlantico nero come singola unità d’analisi nei dibattiti sul mondo moderno, come un sistema politico e culturale comprendente non solo la tradizionale rotta del traffico degli schiavi tra l’Africa e le Americhe, ma anche l’esperienza delle comunità di immigrati neri nella Gran Bretagna postcoloniale. Nelle intenzioni di Gilroy, la configurazione storica di questo spazio socioculturale, cosmopolita e delocalizzato, può essere pensato dalle diverse comunità nere – afrocaribici, neri europei, africani e afroamericani – come quel background comune su cui ricreare identità culturali e politiche alternative a quelle assolutiste o essenzialiste. L’essenza di questo Atlantico nero, infatti, è

costituita da una cultura nera diasporica, intesa come una forma transnazionale di creatività culturale, irriducibile a qualsiasi tradizione nazionale o base etnica. L'Atlantico nero di Gilroy presenta quindi una dimensione diversa, per non dire opposta, a quella dello Stato-nazione moderno, nel senso che propone forme di lealtà e identità diverse da quelle nazionali. L'Atlantico nero è stato artefice di "controculture della modernità": lo spazio transnazionale in cui prende corpo e le espressioni culturali, politiche ed estetiche globali a cui ha dato luogo possono essere letti come una sfida alle concezioni moderne della nazionalità, dell'etnicità e dell'autenticità e integrità culturale.

L'intento di Gilroy, dunque, è quello di proporre le culture dell'Atlantico nero come *travelling cultures* (p. 69), e cioè come il prodotto di scontri, incontri, viaggi, fusioni e resistenze. Oltre allo sradicamento culturale insito nelle condizioni diasporiche degli schiavi del passato, dei loro discendenti e delle comunità contemporanee di immigrati, il viaggio, l'esilio, il soggiorno all'estero hanno caratterizzato la vita di molti degli intellettuali e attivisti neri. Personaggi come Du Bois, Wright, Fanon o Marcus Garvey hanno spesso articolato un desiderio di andare oltre i confini restrittivi dell'etnicità e dell'identificazione nazionale e razziale. Una delle specificità dell'Atlantico nero è rappresentata dal desiderio di questi "intellettuali organici" neri di trascendere le strutture dello Stato-nazione, le costrizioni dell'etnicità e della particolarità nazionale. Le loro prospettive non potevano non convivere in modo problematico e conflittuale con le scelte strategiche prese di volta in volta dai singoli soggetti e dai movimenti politici neri, incastonati nei confini di culture e politiche nazionali nelle Americhe e in Europa.

Nella configurazione delle culture dell'Atlantico nero come *travelling cultures* un ruolo simbolico di primaria importanza viene attribuito da Gilroy al mare, ai porti, ai marinai e soprattutto alle navi, che vengono concepite come i "microsistemi di attraversamento dei confini e di ibridazione politica e linguistica" attorno a cui si è configurata la trans-

nazionalità dell'Atlantico nero. Le navi sono state i più importanti veicoli di circolazione e comunicazione panafricana prima della comparsa dei dischi in vinile. Per questo, occorre pensarle come unità politiche e culturali piuttosto che come supporti astratti di un commercio triangolare. Le navi, i porti e i marinai dell'Atlantico nero ci riferiscono in tutta la loro eloquenza del traffico di schiavi, delle deportazioni nelle piantagioni, delle esperienze di sradicamento, di terrore, di perdita e di annientamento fisico e intellettuale, ma anche dell'emergenza di identità residuali di resistenza politica e culturale. Le navi sono il primo "cronotopo" mediante cui ripensare la modernità e l'industrializzazione decentrandole attraverso l'Atlantico nero e la diaspora africana nell'emisfero occidentale (pp. 68-69).

Le culture diasporiche dell'Atlantico nero proposte da Gilroy costituiscono un altro degli esempi di quelle "identità delocalizzate e tradotte" che Bhabha vede alla base della configurazione del paradigma postcoloniale. Va notato che ogni discorso sui processi di "traduzione" e "delocalizzazione" delle culture chiama in causa un altro dei presupposti teorici attraverso cui la critica postcoloniale costruisce il proprio (s)oggetto: l'ibridazione. Nel tentativo di minare alle fondamenta i discorsi sulla purezza, sull'autenticità e sull'originalità culturale e ogni tipo di assolutismo etnico, la critica postcoloniale tende ad assumere l'ibridazione come uno dei principi costitutivi, per così dire, delle culture. A partire da questa premessa i fenomeni di meticciato, di sincretismo, di creolizzazione, caratteristici delle "situazioni coloniali" (Balandier 1955), si caricano non solo di significati positivi, ma vengono proposti come modelli paradigmatici delle identità postcoloniali. Questa idea è ben espressa da Stuart Hall in *Cultural Identity and diaspora* (1990), un saggio sulla formazione dell'identità giamaicana.

Per Hall, l'identità giamaicana si costituisce nello spazio intermedio di tre tipi di presenze: africana, europea e americana. La presenza africana in Giamaica, secondo Hall, è rimasta a lungo repressa. Tuttavia, nonostante questo suo

silenzio, essa si è manifestata ovunque, in modo tacito ma incisivo. Ha rappresentato una sorta di precomprensione di ogni cosa, una specie di “struttura del sentimento”, per usare un termine di Raymond Williams, implicita in ogni discorso, in ogni azione della vita sociale quotidiana. In Giamaica, prosegue Hall, questa africanità si è resa esplicita solo negli anni Settanta, prodotto di una “scoperta culturale” mediata dalle rivoluzioni postcoloniali, dalla lotta per i diritti civili, dalla cultura del rastafarianesimo, dalla musica reggae; “tutti segni e metafore di una nuova versione della *Jamaican-ness*” (p. 116). Solo in questo momento storico, asserisce Hall, i giamaicani si sono scoperti *blacks* e cioè figlie e figli degli schiavi africani.

È così che l’Africa è divenuta la fonte di una nuova identità giamaicana. Ma questa Africa, ammonisce Hall, quasi come le patrie immaginarie di Rushdie, è un’Africa della mente, costruita attraverso la politica, la memoria e il desiderio. Ha poco a che vedere con l’Africa delle origini, quella da cui venivano strappati gli schiavi. Questa Africa “essenziale”, insiste Hall, da tempo non esiste più: è stata trasformata dall’azione irreversibile della storia. Così, egli suggerisce, non bisogna imitare le strategie discorsive occidentali che hanno cercato di “normalizzare” e di “appropriarsi” dell’Africa rigettandola nell’orizzonte senza tempo di un passato primitivo e sempre uguale a se stesso. Secondo Hall, invece, l’Africa dei giamaicani appartiene a ciò che Said ha chiamato altrove una “storia e una geografia immaginaria” (Said 1978), il cui compito principale è quello di “aiutare la mente a intensificare il proprio senso di sé dramatizzando la differenza tra ciò che per essa è inaccessibile e ciò che è lontano” (Hall 1990, p. 117). Quest’Africa assume così un valore figurativo, simbolico, ma che può essere tanto “pronunciato” quanto “esperito”. Per Hall, l’africanità dei giamaicani può essere definita come l’appartenenza a una “comunità simbolica”: non rappresenta la meta di un ritorno reale, preconizzata dai vari panafricanismi o “back to Africa Movements” precedenti, quanto una metafora politica, culturale e spirituale.

La presenza europea nella cultura giamaicana, prosegue Hall, contrariamente a quella africana, è da sempre una presenza palpabile, corrente, esplicita. Nei discorsi sull'identità giamaicana la presenza europea introduce la questione del potere, essendo strettamente associata alla cultura dominante del passato coloniale. Essa ha "situato" i neri all'interno del suo regime dominante di rappresentazioni, "costruendoli" come soggetti a partire dai "discorsi coloniali", dalla letteratura di viaggio o di avventura, dai romanzi esotici, dai resoconti etnografici, dai linguaggi "tropicali" del turismo e da quello "pornografico" della violenza urbana. Di queste categorizzazioni europee dei neri e dei nativi dell'isola, i giamaicani non possono fare a meno: occorre secondo Hall riconoscere gli "effetti determinanti che hanno avuto e che tuttora hanno nella produzione dell'identità giamaicana, senza dare necessariamente consenso alla loro logica imperialista" (p. 118). In poche parole, per Hall, i discorsi europei sui giamaicani (il potere) hanno un ruolo costitutivo nei processi di produzione della loro identità. L'identità afrocaribica dei giamaicani si è configurata anche attraverso il dialogo con la presenza europea, caratterizzato sia da scontri e resistenze quanto da consensi o reinterpretazioni.

Infine, la presenza americana nell'identità giamaicana, sostiene Hall, deve essere intesa piuttosto come "luogo", come territorio "sociofisico". Rappresenta il "sito" di contatti tra gente straniera o aliena alle isole. Nessuno degli attuali occupanti – neri, bianchi, mulatti, africani, europei, nordamericani, spagnoli, francesi, east-indians, cinesi, portoghesi, ebrei, olandesi ecc. – sono originari del luogo. La presenza americana è lo spazio in cui hanno avuto luogo creolizzazioni, assimilazioni e sincretismi culturali vari. È stata la sede – il palcoscenico – dello scontro tra l'Africa e l'Occidente. Resta tuttora, come nel passato, luogo di innumerevoli dislocazioni e dispersioni: degli abitanti precolombiani delle isole (come gli arawaks) cacciati dalla loro terra e successivamente decimati, di quelle etnie dislocate dall'Africa, dall'Asia e dall'Europa durante lo schiavismo,

la colonizzazione e la conquista e infine dei continui flussi migratori postbellici, di andata e di ritorno, tra gli abitanti delle isole e alcuni dei paesi centrali come gli USA, la Gran Bretagna, la Francia e l'Olanda. Per Hall, tuttavia, l'elemento determinante della presenza americana nella configurazione dell'identità giamaicana risiede nel fatto che essa segna l'inizio della diaspora, della diversità, dell'ibridazione e della differenza, vale a dire di ciò che fa degli afrocaribici gente della diaspora. Conviene chiarire che Hall usa qui il termine diaspora in senso più metaforico che non letterale. In effetti, mediante il ricorso a questo termine Hall non vuole suggerire che l'identità dei gruppi "delocalizzati", costretti all'esilio o alle migrazioni forzate o volontarie e alla dispersione territoriale, debba essere salvaguardata soltanto in rapporto a una qualche terra sacra a cui essi devono a tutti i costi tornare, anche se questo dovesse significare "buttare i suoi attuali abitanti in mare" (pp. 119-120). Questa non è che la vecchia visione imperialista ed egemonica dell'etnicità: nella proposta di Hall, l'esperienza della diaspora non è definita da un'essenza originaria che deve essere riscoperta nella sua purezza, quanto dal riconoscimento dell'eterogeneità e della diversità, vale a dire da una concezione dell'etnicità che vive insieme e attraverso, non malgrado, la differenza. Le identità diasporiche sono quelle che continuamente producono e riproducono se stesse mediante la "trasformazione" e la "differenza". La peculiarità dell'identità giamaicana è vista da Hall proprio in questa logica, e cioè nell'aspetto decisamente ibrido di tutte le sue espressioni o manifestazioni: dal mix di colori che caratterizza la sua popolazione alla miscela di gusti e sapori diversi che dà origine alla sua cucina, all'estetica del *crossover* e del *cut and mix* che è alla base della sua musica.

Questa estetica della diaspora e dell'ibridazione è un tratto che accomuna gran parte delle espressioni e manifestazioni della cultura nera contemporanea (cfr. Mercer 1988; Gilroy 1987; 1993a). Come Clifford, Gilroy o Bhabha, Hall vede in queste identità emergenti non solo il tratto distintivo

del postcolonialismo, ma anche un'alternativa alle identità forti e "assolute" promosse dai vari fondamentalismi etnici, nativismi e integralismi culturali. Egli ritiene che l'esperienza di una condizione delocalizzata può fare delle varie comunità diasporiche sparse per il mondo l'emblema di un nuovo cosmopolitismo. E questo perché sono costrette a venire a patti con diversi mondi culturali, con diverse storie, lingue e tradizioni senza dover necessariamente assimilarsi a esse o perdere i legami con il luogo da cui provengono. Proprio in questa appartenenza simultanea a luoghi diversi, potremmo dire "multisituata" per riprendere un'espressione di Marcus (1998, pp. 79-104), risiede la specificità dei soggetti e delle comunità diasporiche: e chi vive in questa condizione "ibrida", conclude Hall, ha rinunciato ineluttabilmente al sogno o all'ambizione di riscoprire qualunque tipo di purezza culturale o di assolutismo etnico, diventando irrevocabilmente un soggetto "tradotto" (cfr. Hall 1992b).

5. Tra etnografia della società globale e apologia delle culture "deboli"

Nei *Miti d'oggi*, Roland Barthes parla di segni "sani" e di segni "non sani", potremmo dire "malati". Il segno sano è quello che rende esplicita la propria "arbitrarietà" o "contingenza", vale a dire la parzialità o natura immotivata del suo rapporto con ciò che rappresenta. Il segno malato, al contrario, è quello che elimina la propria gratuità presentandosi come un "dato di fatto" e cioè come qualcosa di ovvio o di naturale. Nello schema di Barthes, e di gran parte del post-strutturalismo, il segno sano si costituisce come un elemento politicamente progressista, mentre quello malato è l'artefice dell'ideologia, della falsa coscienza o, per usare la stessa espressione del semiologo francese, del mito. Paul De Man, ad esempio, in *The Resistance to Theory*, definisce come ideologia ogni linguaggio che "dimentichi i propri rapporti contingenti tra se stesso e il mondo" (De Man 1986, p. 11).

La critica postcoloniale sembra proiettare queste concezioni nell'analisi culturale. In un certo senso, le *travelling cultures* di Clifford, le *patrie immaginarie* di Rushdie, le identità tradotte di Homi K. Bhabha e le *culture diasporiche* di Stuart Hall o Paul Gilroy vengono proposte come il modello delle "identità culturali sane", mentre quelle culture che si richiamano a un qualche tipo di assolutismo etnico – nazionalismo, razzismo, fondamentalismo – appaiono a questi autori come malate, vale a dire come "inconsapevoli" o "ignare" della propria arbitrarietà o relatività. Ed è questa caratteristica a renderle pericolose e intolleranti. In altre parole, si può sostenere che per la critica postcoloniale le identità culturali possono diventare dannose o deleterie quando vengono esperite dai soggetti come habitus (Bourdieu 1972). Le "identità postcoloniali", invece, fungono da simboli o veicoli di un nuovo cosmopolitismo o multiculturalismo, concepito qui a partire dall'idea di ciò che vorrei denominare "culture deboli". In effetti, sembrano dire questi autori, chi ha subito nella propria carne il trauma della dispersione, della delocalizzazione o dello sradicamento può più facilmente esperire la storicità, relatività, contingenza e infondatezza della propria cultura. Come afferma ancora una volta Homi K. Bhabha (1994, p. 238):

[...] proprio osservando coloro che hanno subito la sentenza della storia – i subalterni, i dominati, chi ha sofferto la diaspora e l'esilio – possiamo trarre le lezioni di vita e pensiero più valide e durevoli. Non solo: oggi siamo sempre più convinti che l'esperienza affettiva di marginalità sociale – così come si manifesta in forme culturali non canoniche – trasformi le nostre stesse strategie critiche: ci obbliga ad affrontare il concetto di cultura al di là dei semplici *objets d'art* o di una "idea" di estetica ormai canonizzata, a lottare per una cultura che sia una istanza irregolare creatrice di significato e valore e composta spesso da pratiche fra loro incommensurabili, nate nell'atto stesso che assicura la sopravvivenza sociale.

Uno degli assunti impliciti della critica postcoloniale è che la società globale contemporanea, con le sue dinamiche di trans-

nazionalizzazione, decentramento, delocalizzazione e deterritorializzazione dei processi economici, politici e socioculturali, può favorire il configurarsi di queste identità deboli. Diventa quindi comprensibile perché alcuni autori definiscano la società contemporanea come “postcoloniale” e il periodo storico attuale come “postcolonialismo”. Ma è precisamente qui che compare la componente “ideologica” di questa espressione il cui abuso, dal nostro punto di vista, può ostacolare, quando non distorcere, la conoscenza dei fenomeni e delle tendenze sociali in atto. Molti degli studiosi della globalizzazione, quali Giddens, Harvey, Sassen, Robertson o Hannerz, suggeriscono di pensare questo fenomeno come un processo dialettico. Più che originare mutamenti in un’unica direzione, essi affermano, la globalizzazione tende a produrre effetti contrastanti. Secondo Anthony McGrew (1992), queste dinamiche contraddittorie innescate dal processo di globalizzazione possono essere raggruppate in cinque coppie concettuali oppositive:

a) *universalizzazione/particolarizzazione*; se da una parte la globalizzazione universalizza, per così dire, gli aspetti centrali e le istituzioni della vita moderna, dall’altra incoraggia la particolarizzazione etnico-culturale attraverso l’esaltazione della differenza e delle identità locali;

b) *omogeneizzazione/differenziazione*; l’estensione del processo di globalizzazione attraverso il globo tende verso l’omogeneizzazione culturale, ma implica inevitabilmente l’assimilazione del globale entro parametri locali e quindi l’incessante produzione di “differenze” o nuovi localismi;

c) *integrazione/frammentazione*; la globalizzazione crea, da una parte, nuove forme di organizzazione e di comunità transnazionali, regionali o globali, mentre, dall’altra, divide e frammenta quelle già esistenti, sia all’interno che all’esterno dei confini degli Stati-nazione;

d) *centralizzazione/decentramento*; la globalizzazione tende, da una parte, a concentrare potere, conoscenze, ricchezze, autorità e istituzioni, dall’altra, incentiva movimenti di resistenza e quindi il decentramento delle risorse;

e) *giustapposizione/sincretizzazione*; sovrapponendo o mettendo a contatto diversi stili di vita, diverse culture e pratiche sociali, la globalizzazione può, da una parte, rafforzare i confini e i pregiudizi culturali tra i gruppi, ma dall'altra può dare luogo a pratiche, idee e valori ibridi, sincretici o socialmente condivisi.

I principali “ideologi” del paradigma postcoloniale sono perfettamente consapevoli delle ambiguità e delle contraddizioni intrinseche nella società globale contemporanea, e cioè del fatto che lo sviluppo del capitalismo transnazionale odierno può sia rafforzare sia cancellare le differenze culturali, regionali o religiose tra i gruppi (Hall 1992b; Appadurai 1996; Clifford 1997). Tuttavia, il loro “manifesto” sulle identità culturali deboli sembra derivare più da principi teorici che non dall'esame delle situazioni sociali reali. È in questo senso che la valenza “ontologica” dell'espressione di postcoloniale si impone, per così dire, su quella “epistemologica”: mediante l'uso di questo termine si finisce per ribadire una serie di assunti e presupposti sulle dinamiche delle identità culturali – antiessenzialismo, ibridazione, infondatezza – più voluti, ambiti o desiderati, in quanto ritenuti eticamente o ideologicamente “auspicabili”, che non desunti dall'esperienza sociale dei soggetti. In breve: si finisce per opporre a una filosofia del soggetto, quella dell'umanesimo metafisico moderno, un'altra, quella dell'antiumanesimo postmoderno. Come lo stesso Clifford (1997, p. 20) premette:

[...] nulla autorizza a pensare che le pratiche di ibridazione siano sempre liberatorie o che l'adoperarsi ad articolare un'identità autonoma o una cultura nazionale sia sempre reazionario. La politica dell'ibridismo ha carattere congiunturale e non può venir dedotta da principi teoretici. Il più delle volte, ciò che conta politicamente è chi mette in scena la nazionalità o la transnazionalità, l'autenticità o l'ibridismo, e contro chi lo fa, con quale potere relativo e capacità di sostenere un'egemonia.

Come ho avuto occasione di precisare nel capitolo precedente, sfortunatamente per Clifford, il problema non è sol-

tanto questo. Enfatizzando flessibilità, sradicamenti, transnazionalismi, nomadismi, ibridismi, mobilità e flussi vari in modo acritico e astratto, il pensiero postcoloniale, come il postmoderno più compiacente, rischia di divenire un'altra apologia del tardo-capitalismo globale (Žižek 1997). In determinate circostanze, e soprattutto in alcune zone del mondo, quelle devastate dalla globalizzazione neoliberista e neomercantilista, i discorsi postcoloniali possono apparire del tutto *complici* o *intrecciati* con la logica del capitale globale. Fuori dalle accademie angloamericane, dunque, la critica postcoloniale corre il rischio di essere percepita, più che come una forma emergente di radicalismo teorico e antisistemico, come una delle tante facce dell'imperialismo culturale:

Se lasciamo da parte la questione della pertinenza del repertorio di categorie cui ricorrono gli autori postcoloniali e il *locus* dal quale ci viene proposto, troviamo in ogni caso delle difficoltà anche per quanto riguarda la capacità interpretativa di tale griglia teorica in riferimento alla nostra particolare realtà (latinoamericana). Il problema di fondo risiede nel fatto che, al di là delle ricorrenti allusioni alla globalizzazione in quanto fenomeno mondiale e alla postmodernità in quanto nuova condizione dell'animo, gli sviluppi del paradigma postcoloniale non riescono mai ad articolarsi in una riflessione sul capitalismo mondiale contemporaneo o sul rapporto di tutti questi elementi con l'affermarsi del neoliberismo in America Latina [...]. In definitiva, tutto questo radicalismo teorico finisce per sciogliersi in un culturalismo del tutto conciliante. (Fernández Nadal 2004, p. 5)

Sarebbe comunque ingeneroso non riconoscere le molte novità e i molti meriti della critica postcoloniale. Non si può negare che abbia aperto uno spazio importante di riflessione, e di contestazione, all'interno della teoria sociale. Non va sottovalutata nemmeno la carica politica di cui, al di là di tutti i limiti, è portatrice. Una delle sue principali qualità è sicuramente quella di aver recuperato il discorso cosmopolita o globale in quanto orizzonte necessario di ogni pratica teorica e/o politica radicale. Lavori come quelli di Gilroy (1987; 1993a) o di Linebaugh e Rediker (2000), ad esempio,

riportano brillantemente alla ribalta quel carattere transnazionale del proletariato o delle classi subalterne tradito dal “nazionalismo” o “patriottismo di sinistra” (Gilroy 1987) riconducibile a un certo tipo di marxismo. Questo cosmopolitismo militante, però, non può tradursi (e qui il discorso esula dai lavori di Gilroy e Linebaugh e Rediker) sempre e comunque nel disprezzo totale di qualunque strategia di emancipazione – politica, culturale o economica – incentrata sulla dimensione nazional-statale, regionale o locale (Ahmad 1992; 1995b). Lo Stato-nazione resta uno strumento essenziale del dominio del capitale, ma può essere utilizzato (benché in senso strategico e temporaneo) anche per contenere gli effetti perversi del capitalismo globale contemporaneo. Sembra un mezzo indispensabile per (ri)attualizzare quelle “politiche di sconessioni antisistemiche (macro)regionali” che Samir Amin (Amin 2001, p. 16) e altri studiosi marxisti ritengono necessarie per una lotta o resistenza efficace alla globalizzazione neoliberista e imperialista. Con queste affermazioni, non intendo in nessun modo riabilitare o rivalutare il vecchio nazionalismo, terzomondista e non. Il postcolonialismo, storico e teorico, ha messo in luce una volta per sempre tutti i limiti di questi movimenti. Non significa quindi suggerire l'appoggio incondizionato a qualunque “resistenza o contrapposizione nazionale” e tanto meno auspicare la “riduzione della complessità”, per usare un termine di Luhmann, o la sussunzione delle differenze, entro un'unica causa maggiore o prioritaria, presenti all'interno delle attuali lotte di resistenza in tutto il mondo. Voglio semplicemente sostenere che un nuovo cosmopolitismo o internazionalismo progressista non può oggi evitare di coniugarsi con discorsi e strategie di resistenza incentrati anche sull'arresto dei flussi economici e finanziari e sul controllo dei mercati. È chiaro che ormai nessuna lotta seria all'imperialismo, nessun progetto politico alternativo, può disporsi su un terreno o dimensione meramente locale (Mezzadra, Rahola 2003, p. 11), ma un nuovo (post)*universalismo* controegemonico non può prescindere dalla combinazione di questi due elementi: co-

smopolitismo e, nello stesso tempo, deglobalizzazione (Bello 2001; 2004). Come precisa Samir Amin (2001, p. 26):

La prima esigenza riguarda la costituzione di fronti popolari democratici anti-monopoli/anti-imperialisti/anti-compradores, senza i quali nessun cambiamento è possibile. Rovesciare i rapporti di forza in favore delle classi lavoratrici e popolari è la prima delle condizioni per riuscire a sconfiggere le strategie del capitale dominante. Questi movimenti non debbono soltanto definire obiettivi economici e sociali realistici e i mezzi per raggiungerli, ma debbono anche prendere in considerazione il bisogno di una problematizzazione delle attuali gerarchie del sistema mondiale. In altre parole, l'importanza delle loro dimensioni nazionali non deve essere sottovalutata. Si tratta di un concetto progressista di nazione e di nazionalismo, lontano da tutte le nozioni oscurantiste, etniciste, religioso-fondamentaliste o scioviniste oggi dominanti, incentivate, peraltro, proprio dalle strategie del capitale. Tale nazionalismo progressista non esclude la cooperazione regionale, al contrario dovrebbe stimolare la costituzione di grandi aree regionali [...]. In ogni caso, si tratta di modelli di regionalizzazione molto diversi da quelli promossi dai poteri dominanti, mere cinghie di trasmissione della globalizzazione imperialista. L'integrazione a scala di America Latina, dell'Africa, del mondo arabo, del Sudest asiatico (insieme a paesi continentali come l'India e la Cina), dell'Europa (dall'Atlantico a Vladivostok), fondata su alleanze popolari e democratiche che costringano il capitale a piegarsi alle proprie esigenze, rappresenta quello che io chiamo il progetto di un mondo "policentrico autentico", un'altra globalizzazione.

Il termine deglobalizzazione, come quello di nazionalismo progressista, può apparire a prima vista problematico. Rinviando a un'altra sede un dibattito più approfondito su questi argomenti, propongo un'altra citazione per non creare fraintendimenti sul significato corrente di questo termine all'interno di una parte dei dibattiti sulle alternative alla globalizzazione neoliberista. Deglobalizzazione non deve essere intesa qui come sinonimo di chiusura o di arroccamento, non sta a significare la rinuncia da parte dei movimenti di resistenza alla portata globale delle loro lotte, bensì la metafora o lo strumen-

to di un'altra globalizzazione. Secondo Walden Bello (2001, p. 165), principale fautore del termine, deglobalizzazione:

[...] non significa ritirarsi dall'economia internazionale. Significa riorientare le nostre economie dalla produzione per l'esportazione alla produzione per il mercato interno, riuscire a dirottare la maggior parte delle nostre risorse finanziarie verso uno sviluppo "dal di dentro" anziché incentivare la dipendenza dagli investimenti e dai mercati finanziari internazionali. Significa promuovere misure suggerite qualche tempo fa, redistribuire la ricchezza e le terre, per creare così un mercato interno forte che costituisca il centro dell'economia. Significa togliere ogni enfasi sulla "crescita" e massimizzare l'equità in modo da ridurre radicalmente lo squilibrio ambientale. Significa non lasciare le decisioni strategiche al mercato, ma renderle soggette a scelte veramente democratiche, sottoporre il privato al pubblico e lo stato a un costante monitoraggio da parte della società civile. Significa, infine, creare un nuovo complesso di produzione e di interscambio che coinvolga le cooperative comunitarie, le aziende private e le imprese statali e che escluda le corporazioni multinazionali. Incentivare il principio della sussidiarietà nella vita economica e promuovere la produzione di beni a livello locale e nazionale [...] in modo da salvaguardare la comunità. Stiamo qui parlando, ovviamente, di una strategia che intende subordinare la logica del mercato e l'ossessione della massimizzazione o della dialettica costi-benefici ai valori della sicurezza, l'uguaglianza e la solidarietà sociali. In sintesi, ciò che vogliamo è reintrodurre l'economia nella società anziché continuare ad avere società trascinate dall'economia.

Tornando invece al discorso postcoloniale sullo specifico delle identità culturali, credo che solo la ricerca etnografica possa dirci qualcosa di più sui modi in cui i gruppi e i soggetti vivono le proprie realtà, i propri conflitti, le proprie contraddizioni e i rapporti con gli altri. Solo un contatto ravvicinato con i soggetti può rivelarci qualcosa sull'utopia postcoloniale e sul suo quesito fondamentale: quando e come diventa possibile un'identità culturale che non si tramuti in habitus? Attingendo al lavoro di Pierre Bourdieu, potremmo concludere che solo riportando le rappresentazioni indivi-

duali e collettive allo spazio sociale oggettivo in cui vengono prodotte e riprodotte si potrà risalire a quel “demone che di volta in volta tiene in mano i fili della vita degli uomini” (Weber 1966). Siamo in ogni caso consapevoli che la nostra critica può non essere presa sul serio, considerando il poco credito di cui gode la parola “epistemologia” tra gli esponenti del pensiero postmoderno-postcoloniale. Potrebbe apparire come il prodotto di un ingenuo realismo, oggi alquanto fuori moda. Tuttavia, crediamo, l’obiezione torna rilevante laddove la critica postmoderna esula dal discorso meramente estetico (o filosofico) per proporsi come interprete di forme, entità e dinamiche saldamente radicate nella vita di tutti i giorni. In altre parole, l’incontro tra la critica postcoloniale e la sociologia (e l’antropologia) attende ancora una base credibile.

Diaspora e cosmopolitismo, quindi, si profilano come due concetti chiave della critica postcoloniale. Su entrambi dobbiamo dire qualcosa di più.



Capitolo terzo
L'ora delle diaspore.
Anatomia di un soggetto postcoloniale

Dove ci sono state dispersioni, ci sono oggi diaspore.

Khachig Tölölyan

L'occidente ha conquistato il mondo non a causa della superiorità delle proprie idee, valori o religione, ma per la superiorità dimostrata nell'applicare la violenza organizzata. Gli occidentali spesso dimenticano questo fatto, i non occidentali lo tengono invece molto presente.

Samuel Huntington, *Where is Raed?*

1. *InDiaspora: nuovi nazionalismi in fermento o denazionalizzazione?*

Negli ultimi anni la nozione di diaspora è stata oggetto di un significativo “revival” all'interno dei “migration studies”. Quasi all'improvviso, un termine strettamente associato alla storia e alle vicissitudini del popolo ebraico si è trasformato in uno dei concetti chiave per la descrizione e comprensione dell'esperienza di numerosi gruppi “etnici” contemporanei. Per illustrare le contraddizioni che avvolgono gli usi e il significato della nozione di diaspora nella teoria sociale e politica contemporanea, può essere di grande utilità mettere a

confronto le prospettive di due autori così diversi come Paul Gilroy e Samuel Huntington.

In *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987) Paul Gilroy ritiene che il concetto di diaspora sia quello più idoneo per lo studio delle culture espressive dei neri inglesi. Nella sua ottica, nessun'altra nozione può rendere meglio la dimensione ibrida, sincretica, contingente e transnazionale che sottostà a ogni espressione culturale dell'attuale "Black Britain". Il ricorso alla nozione di diaspora per lo studio dell'etnicità si configura qui come la mossa fondamentale nella costruzione di un approccio alternativo alle diverse forme di "assolutismo etnico" dominanti, che, nelle parole di Gilroy (1987), "confinano la cultura dei gruppi entro 'essenze' razziali, etniche o nazionali". Più in generale, il termine diaspora – come altri concetti chiave emergenti quali ibrido, creolo o meticcio – si è consolidato nella vita politica e intellettuale contemporanea come parte di un nuovo lessico delle scienze umane, improntato sulla potenza costitutiva dello spazio e della spazialità, della distanza, del viaggio e della mobilità anziché sulla stanzialità, fissità e radicamento di ogni forma di vita (Gilroy 2000, p. 123). In sintesi, il concetto di diaspora è utile a "de-essenzializzare" le identità culturali, nello specifico quelle delle comunità nere della Gran Bretagna. Nella prospettiva di Gilroy diaspora è quindi sinonimo di "sradicamento", di "meticcio", in definitiva di "cosmopolitismo".

Molto diversi sono l'uso e il significato della nozione di diaspora suggeriti da Huntington. Tesi centrale del suo discorso *Lo scontro delle civiltà*, come si sa, è che il periodo successivo al crollo del muro di Berlino è apparso dominato da conflitti etnici e da ciò che egli definisce "guerre di faglia" tra gruppi appartenenti a diverse civiltà. Per Huntington (1994, p. 374), i "conflitti di faglia" possono verificarsi tra Stati, tra gruppi o comunità non governative, ma anche tra Stati e gruppi non governativi. Da questo punto di vista, la guerra sovietico-afghana (1979-1989) e la prima guerra del Golfo (1991) costituiscono i primi conflitti tra civiltà del post-guerra fredda. Tuttavia, aggiunge l'autore, la guerra in Bosnia

(1992) e i conflitti etnici che vedevano da una parte la Russia e l'Armenia e dall'altra molte delle repubbliche islamiche del Caucaso (Azerbaijan, Cecenia, Daghestan, Inguscezia, Tagikistan, Uzbekistan) presentano le stesse caratteristiche.

Huntington sottolinea il ruolo decisivo svolto in tutti questi conflitti dalle diverse diaspore dei gruppi in lotta: sia nell'appoggio economico e militare alle parti in causa, sia nella pressione politica esercitata sugli Stati di residenza. E cita come esempio la pressione esercitata dalle comunità armene di USA e Francia sui loro rispettivi governi, dalla comunità bosniaca in Turchia e da quella croata in Germania e anche negli Stati Uniti. Decisivo è stato anche l'appoggio di numerose comunità e governi dei paesi islamici ai loro "fratelli" in lotta contro la Russia durante il conflitto in Cecenia, contro l'Armenia durante il conflitto in Azerbaijan, contro Israele nell'ininterrotto conflitto con i palestinesi, contro i serbi e croati nella guerra civile iugoslava e contro l'Occidente durante la prima guerra del Golfo. Afferma Huntington (1994, p. 377):

L'espansione dei mezzi di trasporto e di comunicazione nel mondo moderno ha facilitato la creazione di queste connessioni e, quindi, l'internazionalizzazione dei conflitti di faglia. L'emigrazione ha prodotto diaspore all'interno di altre civiltà. I moderni mezzi di comunicazione consentono più facilmente alle parti belligeranti di chiedere aiuto e ai rispettivi gruppi affini di venire immediatamente a conoscenza di quello che accade. Una contrazione generale del mondo consente così ai rispettivi gruppi affini delle parti belligeranti di fornire loro sostegno morale, diplomatico, finanziario e materiale, e rende molto più difficile impedire che ciò accada.

Facciamo però alcune precisazioni. È ovvio che Huntington, membro dell'*establishment*, ragiona con la logica del Dipartimento di Stato nordamericano, ponendosi il problema della gestione del nuovo ordine mondiale post-bipolare (Di Leo 2000). *Lo Scontro delle civiltà* nasce in questo clima. Il suo è un approccio estremamente conservatore, reazionario, etnocentrico, ostile soprattutto al mondo islamico (indi-

cato nel testo come il principale nemico dell'Occidente) e al multiculturalismo della società americana, colpevole ai suoi occhi di aver indebolito il senso dell'identità culturale del paese. Il suo concetto di civiltà (reificante, essenzialista, totalitario, determinista) non fa che offendere il buon senso di gran parte degli antropologi, sociologi ed etnologi. *Lo scontro delle civiltà*, peraltro, anticipa in qualche modo la dottrina unilateralista e neocolonialista messa in moto dall'amministrazione Clinton in Kosovo e accentuata ora dalla linea Bush, i cui piani sul destino dell'Iraq – protettorato, occupazione militare del territorio, imposizione forzata di un preciso modello culturale – rende piuttosto ironico qualsiasi significato “letterale” si voglia attribuire al termine “postcoloniale”.

Per Huntington, dunque, le diaspore non sono affatto l'emblema di un cosmopolitismo emergente. Le diaspore sono qui depositarie di un'identità culturale intransigente, esasperata, intollerante o essenzialista: espressione più significativa di quell'assolutismo culturale condannato da Gilroy. È interessante notare come il ragionamento di Huntington sulle diaspore presenti alcune convergenze con quanto sostenuto da uno dei più importanti studiosi del nazionalismo, proveniente da tutt'altra tradizione intellettuale e politica quale Benedict Anderson. Nei suoi scritti successivi a *Imagined Communities* (1983), e soprattutto in *The Spectre of Comparisons* (1998), uno studio sui movimenti nazionalisti nel Sud Est asiatico, Anderson è spesso ritornato su ciò che egli chiama “nazionalismo di lunga distanza” (o “in teleselezione”, secondo la traduzione di Marco D'Eramo). Si tratta di un tipo di nazionalismo non del tutto nuovo nella storia, ma che nell'epoca dell'ecumene globale, sfortunatamente, sta assumendo un ruolo per nulla secondario. Scrive Anderson:

È possibile oggi sostenere che lo sviluppo di un sistema di telecomunicazioni globali combinato ai grandi movimenti migratori cui ha dato origine l'attuale sistema economico mondiale stia creando una nuova e virulenta forma di nazionalismo, che io qui chiamo nazionalismo di lunga distanza: un nazionalismo che non dipende più, come in passato, dall'insediamento terri-

toriale entro i confini della propria comunità d'origine. Molti dei più veementi nazionalisti sikh sono australiani; molti dei più oltranzisti nazionalisti croati sono nati in Canada; molti dei più ferventi nazionalisti algerini sono francesi e molti dei nazionalisti cinesi del giorno d'oggi sono americani. Internet, la finanza elettronica e il continuo abbassamento dei costi dei viaggi e degli spostamenti consentono sempre di più a questi soggetti di esercitare grande influenza sullo scenario politico della loro madrepatria, benché essi non abbiano alcuna intenzione di tornarci a vivere. Questa è una delle conseguenze più ironiche dei processi che di solito definiamo come globali. ("New Left Review" 2001; Anderson 1998, pp. 55-77)

Anderson qui non parla di diaspora, ma la sua tesi sembra comunque vicina a quella di Huntington. Entrambi suggeriscono, in modi ovviamente del tutto diversi, che la distanza da un territorio "originario" sentito come "madrepatria" unita alla (auto)percezione di una certa estraneità o esclusione dalla società di residenza e al senso di interconnessione o di "*compressione spaziotemporale*", per riprendere un'espressione di David Harvey (1990), possono portare alcune comunità delocalizzate a diventare "più papisti del papa" (Huntington 1994, p. 406) o a farsi promotrici di una forma "virulenta di nazionalismo".

2. *Diaspora ovvero la crisi dell'identità americana*

Le scienze politiche americane della fine degli anni Settanta hanno svolto un ruolo decisivo nella riconfigurazione della nozione di diaspora. Seguendo ancora Benedict Anderson, si può sostenere che il revival della nozione di diaspora nell'analisi dei fenomeni migratori sia da collegare alla ricomparsa nella società americana di una forma di "etnicità bastarda" (Anderson 1998, p. 71), al risorgere cioè di forme di appartenenza etnica *transnazionali* o *multisituate* tra le comunità di immigrati (Marcus 1998).

In altre parole, lo sfondo di questo revival è senza dubbio legato alla percezione di una crisi del progetto di americaniz-

zazione degli stranieri presenti negli Stati Uniti e cioè dell'ideologia del *Melting Pot*. Concepita come uno dei pilastri fondamentali della stessa idea di America, la crisi del *Melting Pot* è stata vissuta dagli ambienti conservatori dell'establishment politico e accademico come allarmante segnale di declino dell'unità nazionale. È importante sottolineare come il dibattito sulla crisi di quel modello rappresentasse uno dei temi centrali di una riflessione più generale sui presunti rischi e pericoli di decadenza – economica, morale e culturale – del modello di civiltà incarnato dagli Stati Uniti (clima post-guerra del Vietnam, sviluppo del movimento per i diritti civili, anni della stagflazione economica, perdita dell'egemonia economica concomitante con la crescita di alcune potenze europee alleate, ecc.).

Un altro elemento da tenere qui in considerazione è il varo di importanti emendamenti all'*Immigration and Nationality Act* nel 1965. Mediante questo provvedimento vennero abolite le cosiddette “quote su basi nazionali” nella selezione dei flussi migratori e contemporaneamente si mise fine alla politica dell'assimilazione, o dell'americanizzazione, come strategia culturale dominante nei confronti delle minoranze etniche del paese. Benché l'obiettivo della riforma fosse favorire l'arrivo di immigrati appartenenti a gruppi etnici già presenti negli Stati Uniti, l'abolizione delle quote diede avvio in realtà a un mutamento radicale nella composizione dei flussi: al posto degli attesi europei arrivarono ondate sempre più consistenti di caraibici, sudamericani, messicani e asiatici.

La crisi del *Melting Pot* e il passaggio graduale al multiculturalismo dagli anni Settanta in poi riconoscevano definitivamente il carattere multietnico della società americana. Il nuovo orientamento multiculturalista non esigeva più che gli immigrati, per essere considerati americani, recidessero ogni legame con la propria origine etnica. Non è difficile intuire, come d'altronde affermano numerosi studi, che l'allentamento di questa pressione assimilatrice abbia in qualche modo influenzato la ricostituzione di legami di diverso tipo tra le comunità di immigrati e la loro area d'o-

rigine. Inoltre, come riferisce Yossi Shain nel suo *Marketing the American Creed Abroad. Diasporas in the U.S. and their Homelands* (2001), i leader di alcune comunità etniche scoprivano che l'interessamento per problemi e questioni riguardanti la terra d'origine facilitava la mobilitazione del gruppo su vicende inerenti lo scenario politico interno.

Lo sviluppo di un profilo sempre più multi-etnico della società americana fornisce senza dubbio lo sfondo storico al revival della nozione di diaspora nel settore delle scienze politiche americane. All'interno di questo campo di studi la categoria di diaspora si è configurata principalmente come l'esatto contrario del termine immigrato. Nella teoria sociale e politica moderna l'espressione "immigrato" alludeva infatti a una condizione transitoria e per lo più negativa, a una tappa intermedia tra il momento dell'arrivo e la fine del processo d'integrazione socioculturale. Ma diaspora è un concetto alternativo anche a quello di minoranza etnica, espressione cui si ricorreva quando il processo d'assimilazione culturale, per un motivo o per l'altro, falliva. Pur legittimando un diritto alla diversità culturale, il termine minoranza si iscrive ancora all'interno del paradigma dello Stato-nazione, vale a dire acquista senso solo in riferimento a un'entità politica maggiore che, in cambio del diritto alla differenza, esige la lealtà incondizionata di tutti i soggetti, gruppi e comunità che ospita all'interno dei suoi confini territoriali.

Questa percezione diffusa di una diasporizzazione, per così dire, di alcune delle minoranze etniche del paese, non fece che risvegliare una vecchia ossessione, ricorrente nella storia degli Stati Uniti: il timore di una frammentazione etnica della società, preambolo di una futura disintegrazione dello Stato americano finora imperniato attorno a una comune cultura nazionale. Così, diversi politologi iniziarono a chiedersi se le diaspore presenti negli USA fossero davvero una minaccia per la coesione sociale interna; se, in qualche modo, potessero "balcanizzare" la politica estera americana minando il conseguimento dell'interesse nazionale. In altre parole, se si trattava di un fenomeno positivo o negativo per il paese.

L'articolo di John Armstrong del 1976, *Mobilized and Proletarian Diasporas*, pubblicato dalla "American Political Science Review", rappresenta sicuramente uno dei primi tentativi di riformulare la nozione di diaspora per descrivere la condizione migrante contemporanea. Armstrong offre qui una definizione molto semplice di diaspora: si tratta di ogni collettività etnica che manchi di una base territoriale all'interno di una certa entità politica. Egli sostiene inoltre che all'interno di ogni Stato multietnico possiamo trovare due diversi tipi di diaspore: quelle *proletarie* (*proletarian*) e quelle *mobili* (*mobilized*). Le diaspore proletarie indicano quelle minoranze o comunità etniche che occupano gli strati o le nicchie socioeconomiche più basse della società in cui risiedono. Il loro raggio d'azione copre unicamente la fascia dei lavori precari, poco qualificati e mal retribuiti. Le diaspore mobili, al contrario, sono invece quelle meglio inserite nella società ospitante. Si tratta di comunità etniche i cui membri dispongono di occupazioni e di competenze più qualificate. Ma è ovvio che nello schema di Armstrong nessuna di queste categorie può mai risultare un'etichetta definitiva nell'approccio a ogni singola diaspora: nulla vieta che una diaspora proletaria si trasformi in mobile e viceversa.

Fu però la pubblicazione della raccolta di saggi *Modern Diasporas in International Politics* nel 1986, a cura di Gabriel Sheffer, a portare alla ribalta una discussione più sistematica e ragionata sulla fruibilità del concetto di diaspora nelle analisi dei nuovi processi migratori e post-migratori. La preoccupazione fondamentale di questa raccolta riguardava più da vicino la manifesta doppia appartenenza, in termini sia culturali e affettivi che legali e giuridici, degli immigrati stranieri presenti in alcuni dei paesi centrali del sistema capitalistico occidentale. In uno dei saggi, ad esempio, Myron Weiner (1993, p. 47) scrive che:

Malgrado le intenzioni dei diversi governi e le aspettative dei locali, una vasta proporzione dei lavoratori stranieri si è oramai insediata in modo permanente nelle loro società di residenza.

Tali lavoratori vivono nei paesi ospitanti in un perenne stato di ambiguità politico-legale e di insicurezza economica, a volte ai limiti della marginalità. I bambini arrivati con loro, o nati nei paesi di residenza, vivono una condizione ancora più ambivalente: benché siano più a casa nelle loro società di residenza che non in quelle dei loro genitori, in molti si attendono di tornare un giorno da dove sono venuti.

L'accertamento della condizione di "ambiguità" e di "marginalità" di queste nuove minoranze negli Stati-nazione in cui vivono e lavorano, spinge Weiner a considerarle delle "diaspore incipienti" (p. 47). Sostituendo espressioni come "minoranza etnica" o "gruppo migratorio" con quella di "diaspore incipienti", Weiner sembra voler evidenziare due processi: il fallimento del progetto di integrazione e assimilazione culturale intrinseco alla natura dello Stato moderno e la persistenza in questi gruppi e nei loro discendenti di un alto grado di affezione e di lealtà nei confronti della loro madrepatria, nonostante la lunga residenza all'estero. Lo stesso ragionamento guidava Gabriel Sheffer quando definiva alcune minoranze etniche allora emergenti "diaspore moderne", alludendo a comunità etniche di origine migratoria che mantengono intensi legami materiali e affettivi con la loro terra d'origine. Per Sheffer, tali diaspore moderne rappresentano un prodotto delle ondate migratorie del dopoguerra, verso i paesi dell'Europa Occidentale, gli Stati Uniti e il Golfo Persico. La costituzione di queste diaspore non può essere considerata un fenomeno transitorio destinato a esaurirsi col tempo, non culminerà più, cioè, nell'assimilazione culturale di quei soggetti.

3. *Lo spettro dei Balcani si aggira negli USA*

Che le diaspore presenti sul territorio degli Stati Uniti possano svolgere un ruolo positivo sia in riferimento al quadro politico interno che in rapporto al conseguimento degli interessi nazionali in politica estera è invece l'opinione di Yossi Shain nel già citato suo *Marketing the American Cre-*

ed Abroad. Diasporas in the U.S. and their Homelands. Qui Shain si oppone alla rappresentazione negativa, assai diffusa negli Stati Uniti del dopo guerra fredda, delle diaspore interne sia in termini di unità nazionale e coesione sociale, sia per le strategie di politica estera.

Il crollo del muro di Berlino, che lasciò gli Stati Uniti dopo decenni senza un rivale chiaramente identificabile, non fece che alimentare presso una parte dell'opinione pubblica e intellettuale il timore per una crescente balcanizzazione della propria società. Testi divenuti oramai famosi quali *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society* (1991) di Arthur Schlesinger Jr.; *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster* di Peter Brimelow (1995) e il già citato *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (1996) di Samuel Huntington, rispecchiano in modo piuttosto emblematico questo stato d'animo. Pur se molto diversi tra loro, questi tre testi hanno un comune bersaglio: la riforma dell'*Immigration and Nationality Act* del 1965.

Secondo questi tre autori, gli effetti di questa legge sul paese si sono rivelati devastanti: alimentando l'arrivo di flussi migratori provenienti quasi esclusivamente dal terzo mondo, considerati del tutto distanti dalla cultura euroamericana di lingua inglese dominante, non si è fatto che indebolire e mettere a rischio sia l'unità nazionale che il ruolo egemonico degli Stati Uniti nel mondo. Dal loro punto di vista, il transnazionalismo degli ultimi immigrati, la loro multilocalità, costituisce una seria minaccia per la nazione americana. Con argomenti differenti, i loro saggi sostengono all'unisono che l'immigrazione asiatica, latina e caraibica più recente sembri più incline a identificarsi con comunità etniche e razziali particolari che non ad assimilarsi alla cultura del paese d'arrivo. È per questo motivo che Peter Brimelow si chiede, ad esempio: cosa non andava bene negli USA prima del 1965, quando il 90% della popolazione era bianca e di origine occidentale?

[...] la nazione americana ha sempre avuto un nucleo etnico specifico. E questo nucleo etnico è stato Bianco. Una nazione,

come si sa, è il prodotto di un certo intreccio etnico e culturale. Gli individui di tutte le razze o di tutte le etnie devono essere in grado di "assimilarsi" alla comunità nazionale. E la comunità nazionale americana è stata, di certo, assimilazionista in un modo atipico. Tuttavia, le profonde trasformazioni etniche e razziali che l'attuale ceto politico sta infliggendo al paese sono del tutto nuove e, per quanto riguarda il modo in cui gli americani hanno concepito loro stessi, del tutto rivoluzionarie. Denunciare questa nuova realtà può mettere in imbarazzo i più ingenui fautori dell'immigrazione, coloro che non sanno nulla di storia. Ma non può certo costituire un atto di razzismo o di antiamericanismo. (Brimelow 1995, p. 10)

Il loro secondo bersaglio è il programma multiculturalista a cui la riforma diede avvio. L'orientamento multiculturalista prevalente nella società americana dal 1965 in poi non avrebbe fatto altro, secondo questi autori, che risvegliare il sentimento diasporico delle comunità etniche del paese. Huntington, ad esempio, afferma che i conflitti etnici sono in aumento negli Stati Uniti grazie allo sviluppo di queste diaspore, che non guardano oltre i propri interessi di gruppo e quelli delle loro patrie d'origine. Per Huntington, ma anche Schlesinger è dello stesso avviso, le divisioni culturali interne, in virtù del coinvolgimento e della partecipazione delle distinte lobby etniche negli affari di politica estera, minaccerebbero gli interessi nazionali americani nel mondo. Lo stesso andamento dei trend demografici confermerebbe che nel 2050 i bianchi occidentali non saranno più maggioranza negli Stati Uniti. Questa de-occidentalizzazione della società americana può significare per Huntington anche la sua de-americanizzazione, la perdita di una presunta comune cultura nazionale improntata ai tradizionali valori democratici nonché la disgregazione etnica del paese. In altre parole, il collasso "sovietico" potrebbe essere alle porte.

Per questo motivo, si avanza qui una particolare ricetta. L'immigrazione sarà un fenomeno positivo per i paesi occidentali solo se: a) la priorità andrà a persone capaci, qualificate ed energiche dotate del talento e dell'esperienza necessaria al

paese ospitante; b) i nuovi immigrati e le loro famiglie verranno assimilate alle culture dei paesi ospitanti e dell'Occidente in generale. L'America avrebbe problemi a soddisfare la prima condizione, i paesi europei invece la seconda:

La cultura occidentale è minacciata da gruppi operanti all'interno delle stesse società occidentali. Una di queste è costituita dagli immigrati provenienti da altre civiltà che rifiutano l'assimilazione e continuano a praticare e propagare valori, usanze e culture delle proprie società d'origine. Questo fenomeno prevale soprattutto tra i musulmani in Europa, che sono, comunque, una piccola minoranza, ma è presente anche, in minor misura, tra gli ispanici degli Stati Uniti, che invece sono una maggioranza molto nutrita. In questo caso, se il processo di assimilazione fallirà, l'America diventerà un paese diviso, con tutti i rischi di frammentazione e disgregazione interna che comporta. (Huntington 1994, p. 454)

È da questo punto di vista, dunque, che per Huntington le politiche incentrate sul pluralismo culturale risultano dannose per l'identità nazionale e quindi per la coesione del tessuto sociale americano. Questa tendenza al multiculturalismo è stata favorita sia da una serie di atti legislativi successivi alle leggi sui diritti civili degli anni Sessanta sia negli anni Novanta dall'amministrazione Clinton, che ha fatto dell'incoraggiamento alla diversità uno dei suoi slogan principali. Huntington contesta quindi chi ha messo in discussione l'elemento centrale del credo americano, sostituendo ai diritti degli individui i diritti dei gruppi, definiti genericamente in termini di etnia, sesso, e inclinazione sessuale (p. 456). Ancora una volta, mi pare che le sue preoccupazioni o i suoi umori ci dicano molto sugli Stati Uniti di George Bush Jr., sul significato della sua guerra al terrorismo e più in generale sull'imperialismo civilizzazionista dei *neoconservatives*.

Analogo ragionamento guida *The Disuniting of America* di Schlesinger. Per questo storico liberale, il separatismo etnico contemporaneo, promosso da un certo tipo di mul-

ticulturalismo dominante soprattutto tra le correnti radicali della comunità afroamericana, sta trasformando l'essenza di ciò che significa essere americano:

L'America di oggi concepisce se stessa sempre più come un insieme di gruppi etnici più o meno indelebili che non come un nucleo composto da individui più o meno liberi nelle loro decisioni e giudizi. In passato, l'ideale nazionale era quello del "pluribus unum". Oggi, tuttavia, si tende sempre di più a minimizzare l'unum e a glorificare il pluribus. Ma c'è da chiedersi se, alla fine, tutto ciò reggerà. E se il melting pot non darà luogo invece a una torre di Babele. (Schlesinger 1991, p. 60)

Il lavoro di Yossi Shain, invece, suggerisce un punto di vista opposto. A suo parere, le diaspore americane possono essere di grande utilità nell'esportazione degli ideali democratici americani nei paesi d'origine, possono cioè divenire "marketeters of the American creed", contribuendo così, contro l'isolazionismo conservatore, alla promozione del progetto wilsoniano. Shain riporta come esempio l'impegno della comunità afroamericana contro l'apartheid in Sudafrica e degli haitiani e filippini residenti negli USA contro le dittature dei loro paesi. E aggiunge poi che le diaspore arabe ed ebraiche presenti negli Stati Uniti potrebbero offrire grande aiuto anche nella democratizzazione dei rapporti israelo-palestinesi. A partire da questi esempi constata inoltre una progressiva convergenza negli ultimi anni tra gli interessi delle varie diaspore americane e le linee della politica estera del paese. E nota come questo impegno delle diaspore sul piano politico internazionale abbia contribuito a far calare le tensioni etniche all'interno del paese. Per questo, Shain conclude che nel mondo postsovietico e unipolare le lobby etniche americane possono diventare diaspore pienamente attive nella promozione dei diritti umani, del pluralismo e della democrazia nei paesi di provenienza. E proprio questo loro impegno in valori civili e progressisti non farà che allontanare i pericoli e i rischi di una balcanizzazione interna.

4. I dilemmi dei nazionalismi diasporici: tribù globali o nuovi cosmopolitismi

Nel campo delle scienze politiche, dunque, le diaspore appaiono come simbolo di una nuova forma di nazionalismo. Se l'ala liberaldemocratica dei vari Sheffer, Shain o Armstrong le interpreta come potenziali elementi positivi nel nuovo scenario politico internazionale, l'ala conservatrice incarnata da autori come Huntington, Brimelow o Schlesinger ne sottolinea invece il carattere insidioso e destabilizzante nei confronti dell'unità nazionale e dello stesso modello di civiltà su cui si fonda l'identità americana. Tutto sommato, all'interno di questo campo di studi le diaspore assomigliano molto a quello che Arjun Appadurai (1996, pp. 214-215) ha chiamato "nazionalismi di Troia". Secondo Appadurai, questi nazionalismi contemporanei, tipici di un emergente ordine postnazionale, possono esprimere forme di lealtà alternative a quelle "astratte" dello Stato-nazione e forme di appartenenza e di patriottismo molto diverse da quelle diffuse e promosse dallo Stato moderno. Tali nazionalismi prodotti dalle diaspore, non sempre hanno come aspirazione ultima quella di fondare nuove "identità nazionali" e cioè territoriali. Ma proprio perché svincolati da pretese territoriali sono spesso costretti a rivendicarle (p. 214).

Per Appadurai, questi emergenti nazionalismi diasporici, laddove non rivendichino uno spazio territoriale e si rassegnino all'idea di un'esistenza "transnazionale" o "postnazionale", possono svolgere un ruolo del tutto positivo nella gestazione di società davvero cosmopolite e progressiste. Possono rappresentare "affiliazioni più umane della fedeltà allo stato o al partito e basi più interessanti per il dibattito e la formazione di alleanze incrociate" (p. 228). Per questo motivo, gli Stati Uniti di oggi, considerati più una "rete postnazionale di diaspore che non una terra di immigrati", si rivelano un interessante laboratorio di politiche culturali transnazionali:

Anche se la legittimazione degli stati nazionali nei loro contesti territoriali è messa in dubbio da più parti, l'idea di nazione in quanto tale prospera a livelli transnazionali. Al riparo dal rischio di essere depredate dai loro stati di provenienza, le comunità diasporiche si legano strettamente alle nazioni d'origine, diventando così ambivalenti nella loro fedeltà all'America. La politica dell'identità etnica negli Stati Uniti è legata in maniera indissolubile alla diffusione globale di identità nazionali che si erano sviluppate su base locale. Per ogni stato nazionale che ha esportato negli Stati Uniti quantità significative della sua popolazione in forma di profughi, turisti o studenti, c'è oggi una transazione delocalizzata che preserva uno speciale legame ideologico con un luogo d'origine putativo, ma è altrimenti una collettività totalmente diasporica. Nessuna concezione attuale dell'americanità può contenere questa pluralità di transazioni. (p. 223)

La posizione di Appadurai, per quanto più raffinata e frutto di una tradizione intellettuale del tutto diversa, presenta non poche convergenze con quella espressa dal filone che abbiamo definito liberaldemocratico. Tuttavia, come abbiamo visto, negli studi dei vari Sheffer, Shain o Armstrong, non c'è alcuna riflessione approfondita sul significato in sé di queste nuove forme di nazionalismo diasporico. Le diaspore contemporanee sono interpretate come semplici "comunità nazionali de-territorializzate" (Glick Schiller, a cura, 1994), riconducibili comunque al modello di società nazionale prodotto dallo Stato moderno. L'unica differenza tra il nazionalismo moderno tradizionale e quello espresso dalle diaspore riguarda le loro diverse scale territoriali: locali i primi (ancorati a precisi limiti e confini spaziali), translocali i secondi. Come se tra i due esistesse solo una differenza di grado e non di natura.

Per Appadurai, invece, la diversa scala territoriale che distingue il nazionalismo moderno da quello diasporico assume un significato decisivo: è stata proprio la chiusura territoriale, la volontà dello Stato-nazione moderno a delineare confini rigidi e invalicabili di autonomia e singolarità, a produrre forme tribali, essenzialistiche, intolleranti e quindi concorrenziali di nazionalismo. In altre parole, è l'eventuale pretesa di territorializzare l'identità, di fondare uno Stato-nazione o di

costituire un'identità nazionale sul modello di quelle moderne, che può trasformare le diaspore o i *nazionalismi di Troia* da movimenti progressisti e cosmopoliti in movimenti etnici separatisti, violenti, e reazionari. Per riprendere il discorso che abbiamo iniziato, si può concludere che la rinuncia al *transnazionalismo* o alla *translocalità* (all'apertura, al contatto con l'altro, all'ibridazione) può trasformare le diaspore di Gilroy nel fantasma di quelle di Huntington.

5. *L'impero colpisce ancora: dalle classi alle razze o l'economia culturale della Gran Bretagna postcoloniale*

Nel campo dei black studies, dei cultural studies e dei postcolonial studies la nozione di diaspora assume connotati del tutto diversi rispetto a quello delle scienze politiche. Nei lavori di autori come Homi K. Bhabha, Stuart Hall, James Clifford, Kobena Mercer, lo stesso Appadurai e Paul Gilroy la nozione di diaspora è definita essenzialmente in opposizione alle identità nazionali moderne diffuse e prodotte dagli Stati-nazione. Il concetto di diaspora di Paul Gilroy può essere considerato all'interno di questo campo come una sorta di paradigma. Lungo i suoi testi ha cercato di dare a questo termine connotati piuttosto definiti. Come si vedrà, il clima culturale dell'Inghilterra del dopoguerra, in particolare quella thatcheriana, la tradizione dei black studies e l'evoluzione dell'attivismo politico nero rappresentano lo sfondo entro cui occorre considerare tanto i significati quanto gli obiettivi che Gilroy ascrive a questa nozione.

In *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987), Gilroy propone il concetto di diaspora per lo studio dell'identità dei neri inglesi in alternativa alle concezioni del nazionalismo culturale nero, popolare a quel tempo negli USA, ma soprattutto come risposta progressista all'ideologia dell'assolutismo etnico promossa dai discorsi nazionalistici del "nuovo razzismo britannico", noto anche come "razzismo differenzialista" (Wieviorka 1991), egemone nel periodo

thatcheriano. Questa nuova “metafisica della Britishness”, che saldava in un tutto patriottismo, militarismo, xenofobia e nazionalismo (Gilroy 1987, p. 47), era parte dei discorsi di quel “populismo autoritario” (Hall 1985) che percorre il Partito conservatore britannico a partire da Enoch Powell in poi. L’obiettivo, ripreso e messo a punto dal linguaggio politico del thatcherismo, sottolinea Gilroy, era di ricostituire presso la società britannica “un sentimento di unità nazionale che trascendesse gli interessi particolari delle singole classi” (Cowling 1978, cit. in Gilroy 1987, p. 47). Questa nuova strategia politica si è sviluppata, secondo Gilroy, in risposta a ciò che è stato vissuto dai britannici come una crisi profonda della *Britishness*, provocata negli anni del secondo dopoguerra dalla perdita dell’impero, dalla progressiva decadenza economica e dalla deindustrializzazione, nonché dalla presenza di sempre più numerose comunità di stranieri all’interno del Regno Unito (Gilroy 1987; 1982).

Nel potente apparato ideologico di questa nuova forma di nazionalismo culturale, sostiene Gilroy, i neri vengono rappresentati come soggetti “esterni” alla comunità immaginata nazionale, concepita come un’unità organica prima del loro arrivo. Nei discorsi e negli stereotipi diffusi dalla retorica nazionalista britannica contemporanea attraverso i media e altri apparati ideologici, la presenza dei neri in Gran Bretagna viene considerata come un problema o una minaccia all’omogeneità culturale e all’identità bianca e occidentale dei britannici. L’assolutismo etnico su cui riposa questa forma di “essenzialismo razziale”, prosegue Gilroy, costruisce le culture come entità fisse, a-storiche e impermeabili, trasformandole così in qualcosa di molto simile alla concezione ottocentesca di razza.

Ponendo la questione dell’appartenenza razziale al centro del dibattito politico e ideologico, il thatcherismo ha alimentato una profonda ristrutturazione dei rapporti sociali all’interno del capitalismo britannico. Nella Gran Bretagna post-thatcheriana, afferma Gilroy, dominata dall’economia dei servizi postfordista, la società non appare più strutturata secondo una logica di classe, ma secondo l’appartenenza razziale. Proprio

per questo, in un'analisi che ricalca da vicino quella di Fanon sulle dinamiche dei rapporti di produzione in contesti coloniali e neocoloniali, razza e razzismo non possono più essere considerati meri effetti del modo di produzione capitalistico, come una semplice sovrastruttura: sono invece le basi attorno cui prende forma la società britannica contemporanea. Gilroy rafforza qui l'idea di Stuart Hall secondo cui nella Gran Bretagna contemporanea l'identità razziale è il modo in cui viene vissuta l'appartenenza di classe (Hall 1980).

Tuttavia, tiene a precisare Gilroy, i neri fanno parte della storia della Gran Bretagna e del suo ex impero: contrariamente a quanto sostenuto dall'immaginario popolare britannico, l'arrivo dei neri nel Regno Unito precede di molto l'ap-prodo dell'*Empire Windrush* a Tilbury nel 1948. È oramai assodato che diverse comunità nere fossero presenti in alcune città portuali britanniche già dagli inizi del XIX secolo. In modo particolare, la presenza nera era in questi anni una componente stabile di una città portuale come Liverpool, già punto di snodo strategico del traffico internazionale di schiavi (Mezzadra 2001, pp. 94-96; Lane 1987; Brown 1998; Hesse 2000; Linebaugh, Rediker 2000).

Secondo Gilroy, tanto gli stereotipi sull'alterità nera quanto l'essentialismo razziale su cui si fondano rappresentano costruzioni discorsive precarie e superficiali, che oscurano e mistificano relazioni e tendenze socioculturali più profonde e radicate nella società britannica. Nelle sottoculture giovanili urbane, ad esempio, esiste da tempo un dialogo costante tra le espressioni culturali delle diverse comunità nere e quelle dei giovani bianchi che ha dato vita nei ghetti delle grandi città a numerosi movimenti urbani antagonisti di chiara composizione multirazziale. Espressioni culturali ibride e sincretiche che, dimostrando la complessità dei rapporti storici tra i neri britannici e la classe operaia britannica, sovvertono i discorsi egemonici del nuovo razzismo e nazionalismo culturale svelandone la precarietà e l'incapacità di sopprimere un intero processo storico. Contestualizzare e decostruire questi stereotipi

diventa allora operazione fondamentale per lo sviluppo di una nuova politica antirazzista.

Non di rado, sottolinea ancora Gilroy, le espressioni culturali di questa *Two-Tones Britain* hanno mutuato concezioni politiche, mode e stili di vita propri della lotta per i diritti civili delle comunità nere negli Stati Uniti e nei Caraibi. Esaminando la storia della produzione musicale delle diverse comunità nere sparse per il mondo, Gilroy deduce che le culture espressive dei neri britannici non sono riconducibili alle strutture dello Stato-nazione: i neri britannici devono autorappresentarsi come membri di una diaspora, le cui identità e culture si sono sviluppate e si sviluppano in dialogo costante con le vicissitudini e la storia delle comunità nere afroamericane e afrocaraitiche. Proprio questa dimensione transnazionale e ibrida delle culture nere britanniche può essere utilizzata contro le definizioni e le immagini rigide e pseudobiologiche con cui l'assolutismo etnico del nuovo razzismo britannico "costruisce" le distinte culture nazionali.

6. Diaspora o il cosmopolitismo tardo-moderno: genealogia delle controculture postcoloniali

È comunque opportuno segnalare come il concetto di diaspora di Gilroy non si adatti soltanto all'esperienza storica dei neri. Schematizzando quanto emerge da alcuni dei suoi saggi più recenti – particolarmente in *The Black Atlantic* (1993), *Between Camps* (1999) e *Against Race* (2000) – si può sostenere che:

a) se ripulita dai suoi connotati (filo)nazionalistici più tradizionali, la nozione di diaspora può risultare di grande utilità nella comprensione della socialità del nuovo millennio, caratterizzata da un crescente transnazionalismo e sradicamento;

b) diaspora descrive una "rete relazionale" di rapporti originata sia da dispersioni forzate (schiavitù, pogrom, traffico di coolie) sia da espatri e disseminazioni comunque involontarie (rifugiati, migrazioni per lavoro, ecc.);

c) non significa soltanto movimento, anche se necessariamente questa parola è contenuta nel suo significato. Non va quindi confusa con un semplice nomadismo o pellegrinaggio. È priva degli aspetti modernisti e cosmopoliti della parola esilio, da cui è stata scrupolosamente distinta in gran parte della tradizione ebraica;

d) la coscienza diasporica è il prodotto non tanto di un'identità fondata sull'appartenenza a un territorio comune, quanto di un'appartenenza fondata sulla memoria e sulle dinamiche sociali del ricordo;

e) le diaspore esistono al di fuori e spesso in opposizione alla forma politica della cittadinanza moderna (basate sulle appartenenze territoriali o sulle filiazioni di sangue). Da questo punto di vista, lo Stato-nazione rappresenta il mezzo istituzionale per porre fine all'esperienza diasporica, sia attraverso l'assimilazione, sia attraverso il ritorno a una terra originaria. Lo Stato-nazione, in questo senso, può porre fine alla diversa temporalità della diaspora in modo fulmineo, repentino e violento;

f) se esiste la possibilità di una facile riconciliazione sia con il luogo d'origine che con quello di residenza o soggiorno, il sentimento o desiderio diasporico prende allora i connotati di un semplice esilio temporaneo. Gilroy riconosce che alcune diaspore moderne tendono ad accentuare la possibilità del ritorno o del ricongiungimento con la terra originaria;

g) il concetto di diaspora rappresenta il perno centrale di ciò che egli chiama una nuova "ecologia sociale dell'identità culturale", di un nuovo modo di sentire, concepire e rappresentare le appartenenze. Diaspora, precisa Gilroy, è un termine ambivalente riguardo l'organicità. Benché (etimologicamente) associato all'idea della disseminazione, all'attività di cospargere gli stessi tipi di semi su territori diversi, può comunque costituirsi come un concetto del tutto innovativo nella comprensione del riprodursi del medesimo nel diverso e del diverso nel medesimo (il *changing same*). Intesa in questo senso, diaspora non può significare affatto la riproduzione di una qualsiasi essenza custodita nei gusci protettivi di una pa-

rentela o di una affiliazione originaria. Diaspora diviene così, contrariamente alle visioni più *en vogue* nei cultural studies o nei postcolonial studies, un termine anti-antiessenzialista (cfr. Mellino 2003), vale a dire il materiale grezzo su cui costruire, per riprendere un'espressione di Arrighi, Hopkins e Wallerstein (1992) nuovi "movimenti antisistemici" o promuovere l'attivismo delle controculture postcoloniali emergenti:

L'idea delle culture in viaggio fu uno strumento prezioso per disaggregare gli assunti antropologici compiacenti e sbadati della storia fondata sull'idea di cultura sedentaria. Tuttavia, è diventata molto presto banale e inutile nel momento in cui un discorso della diaspora accademico e semplicistico ha prodotto eleganti ma facili ortodossie prive di ogni senso del conflitto o della violenza. Davanti a simili risultati è necessario impedire che la diaspora divenga un semplice sinonimo di movimento. Dobbiamo rivolgerci nella direzione della geo-pietà e delle formulazioni culturali poco accomodanti che resistono alla traduzione, rifiutano la mobilità e non viaggiano facilmente. Un tale mutamento di enfasi cerca di preservare le tensioni particolari che hanno portato le ricerche diasporiche verso il sé, il soggetto e la solidarietà e che aiutano a mantenere quel senso di vita e di morte in gioco in questo orientamento. (Gilroy 1993a, p. 39)

È a partire da queste premesse, dunque, che Gilroy propone la nozione di diaspora come il concetto cardine di una *genealogia alternativa dell'identità culturale* (Gilroy 2000). Da notare che il termine genealogia assume qui un carattere prettamente foucaultiano. È il presente che riordina e dà senso al passato e non viceversa: nessuna essenza (struttura profonda) può plasmare o determinare il divenire, la storia stessa dissolve ogni pretesa di continuità o finalità teleologica.



Capitolo quarto Cosmopolitismi dal volto umano

Il cosmopolitismo, libero da nostalgie universaliste, appare augurante. Ma di che cosa?

James Clifford, *Mixed Feelings*

Ciò che chiamiamo mondializzazione o globalizzazione, l'universalizzazione capitalista, senza frasi né aggettivi, evoca uno spazio commerciale planetario liscio e omogeneo di cui il cosmopolitismo liberale dei diritti umani costituisce l'espressione ideologica. Il rapporto annuale del Dipartimento di Stato americano sui diritti dell'uomo è cresciuto significativamente dalle 137 pagine del 1977 alle 6000 del 2000.

Daniel Bensaïd, *Le Nouvel Internationalisme*

1. *Una nuova sensibilità cosmopolita: lo scenario del dibattito*

Negli ultimi anni, il dibattito sulle valenze del termine “cosmopolitismo” sembra tornato prepotentemente alla ribalta. Domande del tipo: cosa significa oggi essere cosmopoliti? Come costruire una società veramente cosmopolitica? Chi sono i cosmopoliti di oggi? E infine, cosa può caratterizzare una pratica etica o scientifica (nell'ambito delle scienze

umane) cosmopolitica? hanno sempre più impegnato autori appartenenti a diverse aree degli studi sociali e culturali.

Come segnala, ad esempio, Timothy Brennan nel suo *At Home in the World* (1992), in un primo momento, soprattutto all'interno dei cultural studies e dei postcolonial studies, il ricorso al termine cosmopolitismo era finalizzato non tanto a una sua ridefinizione in quanto "categoria analitica" bensì alla "proiezione normativa" di alcune affermazioni celebrative: l'agonia (quando non la morte) dello Stato-nazione nel governo delle lealtà primordiali, la condizione di transculturazione o di ibridazione di alcuni gruppi contemporanei, la multi-appartenenza di diversi soggetti o culture (in particolare migranti, esuli, profughi, intellettuali) e lo sviluppo della postmodernità (Brennan 1992, p. 1). Solo successivamente, come vedremo, diversi autori si sono impegnati in una discussione più approfondita sui significati da assegnare a questo concetto alla luce dei problemi posti dalla contemporaneità.

Certo, non è difficile intuire i motivi del ritorno del dibattito sul termine cosmopolitismo. In primo luogo, come appare ovvio, bisogna fare riferimento all'accelerazione progressiva dei processi di globalizzazione dalla fine della guerra fredda in poi. La percezione crescente di un mondo sempre più piccolo e interconnesso non ha fatto che stimolare numerose riflessioni sia sulla natura di un presunto cosmopolitismo emergente, sia sulla necessità di dare vita a un sistema democratico cosmopolitico per rispondere in modo efficace e benefico alle trasformazioni in atto. In altre parole, per raggiungere la kantiana "pace perpetua".

Uno dei fattori che maggiormente ha contribuito ad alimentare questo senso di "connettività complessa", per riprendere un termine di John Tomlinson, è sicuramente lo straordinario sviluppo negli ultimi anni – intensivo ed estensivo – dei mass media. Come più volte è stato sottolineato, il fenomeno della transnazionalizzazione dei flussi mediatici rappresenta un elemento di centrale importanza nella comprensione dei processi di deterritorializzazione culturale. È proprio in riferimento a questo scenario che Dick Hebdige, per esempio, parla di

“esperienza cosmopolita contemporanea”. In effetti, in un saggio pubblicato nel 1990 su “Marxism Today” (titolato *Fax to the Future*), Hebdige (1990, p. 20) osservava:

Viviamo oggi in un mondo in cui il “cosmopolitismo praticato” è parte dell’esperienza ordinaria. Tutte le culture, per quanto temporalmente e geograficamente remote, oggi stanno diventando accessibili nella forma di segni e/o beni. Se decidiamo di non andare a vedere come sono le altre culture, verranno loro da noi nella forma di immagini e informazioni televisive [...]. Nessuno deve essere istruito, ricco o avventuroso per viaggiare per il mondo a questo livello. Negli anni Novanta, tutti – volenti o nolenti – consapevolmente o no – sono più o meno cosmopoliti.

Non mi interessa tanto discutere sulla validità o meno del concetto di cosmopolitismo di Hebdige. Il mio obiettivo riguarda, invece, la messa a fuoco di un certo uso di questa nozione che, come cercherò di mostrare, ha finito con il mutare in modo piuttosto radicale il suo significato. Voglio localizzare ciò che può essere definito come una “nuova sensibilità cosmopolita”, molto diffusa all’interno della critica postcoloniale.

C’è un altro gruppo di autori che, da una prospettiva molto diversa da quella di Hebdige, ha avviato un’importante riflessione, sin dai primi anni Novanta, sul bisogno di riforma delle istituzioni e delle organizzazioni sovranazionali esistenti ai fini di una migliore e più democratica *governance* mondiale. In questo senso, la nozione di “democrazia cosmopolitica” cominciò a ossessionare autori come David Held, Anthony Giddens, Ulrich Beck, ma anche come Jürgen Habermas. Il seguente passo di Beck, tratto dal suo *Manifesto cosmopolitico* (2000), può costituire un’ottima sintesi della loro visione (cosmo)politica:

Il problema centrale sta nel fatto che senza una coscienza cosmopolitica politicamente forte, e in assenza di adeguate istituzioni di società civile globale e di opinione pubblica, la democrazia cosmopolitica resta, malgrado tutte le fantasie istituzionali, nient’altro che un’utopia necessaria. La questione decisiva sta nel se e in che modo una coscienza di solidarietà

cosmopolitica possa svilupparsi. Il *Manifesto Comunista* venne pubblicato 150 anni fa. Oggi, all'inizio di un nuovo millennio, è tempo di pubblicare un *Manifesto Cosmopolitico*. Il manifesto comunista si incentrava sul conflitto di classe. Il *Manifesto Cosmopolitico* si incentra sul conflitto e sul dialogo transnazionale-nazionale che devono essere esplicitati e organizzati. Quale deve essere l'oggetto di questo dialogo globale? Gli obiettivi, i valori e le strutture di una società cosmopolitica. La possibilità di una democrazia nell'era globale. (Beck 2000, p. 20)

Questa corrente di studi, a differenza degli autori su cui concentrerò l'attenzione in seguito, mantiene comunque un legame piuttosto saldo con la nozione tradizionale di cosmopolitismo, legata all'eredità illuminista. Pur se non in termini strettamente kantiani, il cosmopolita è ancora qui il "cittadino del mondo", è colui la cui coscienza o responsabilità ha per oggetto il mondo. È quanto afferma Beck, quando sostiene che i movimenti cosmopolitici hanno una concezione "postnazionale" della politica, dello Stato, della giustizia, della scienza, dell'arte, dello scambio pubblico e infine della propria sensibilità o responsabilità (p. 24). Per questo motivo non mi soffermerò a lungo sulle loro proposte. Mi preme però dire che episodi come la guerra in Kosovo del 1999 e la guerra in Iraq mettono fortemente in discussione i presupposti di questo tipo di "cosmopolitismo". Si potrebbe dire che lo spettro dell'impero e dell'imperialismo – Negri e Hardt hanno riaperto in modo polemico il dibattito su questo argomento – si è definitivamente materializzato sulle ceneri della *cosmo-polis*. Credo, dunque, che l'utopia cosmopolitica inseguita da autori come Beck, Held o Giddens, senza una riflessione seria sul rinnovato e sempre più aggressivo unilateralismo americano e sulle crescenti disuguaglianze che caratterizzano l'attuale ordine economico mondiale, sia destinata a rimanere tale per lunghi anni.

Ma tra i motivi che hanno in qualche modo creato le condizioni storiche per un ripensamento della nozione di cosmopolitismo ce ne sono altri altrettanto importanti. Prima di tutto, ne abbiamo fatto accenno nei punti preceden-

ti, occorre menzionare il crescente proliferare negli ultimi anni di fondamentalismi tanto culturali o etnici quanto religiosi, sia in Occidente che fuori, ma in modo particolare il neocolonialismo che sta contrassegnando il momento postcoloniale nelle principali metropoli occidentali e cioè il razzismo politico, culturale ed economico che domina da tempo l'atteggiamento del mondo sviluppato nei confronti delle popolazioni migranti e post-migratorie. All'interno dei cultural studies e dei postcolonial studies, la messa a punto di quello che possiamo chiamare un programma di ricerca – teorico e pratico – incentrato sul cosmopolitismo è apparso come una seria alternativa etica e politica nella lotta contro i diversi tipi di particolarismi culturali (e razziali) promossi sia dalle destre conservatrici e liberali che da una parte delle sinistre (istituzionali). Lo stesso Gilroy ci offre nel suo *Between Camps* (2000) un esempio eloquente di questo punto di vista, le cui motivazioni sono divenute (forse?) oggi più comprensibili anche in Italia, soprattutto se si pensa a fatti come l'istituzionalizzazione dei centri di permanenza temporanea (CPT) per immigrati, il contenuto punitivo e discriminatorio della legge Bossi-Fini sull'immigrazione oppure agli umori dominanti durante la “settimana tricolore” seguita all'attentato di Nassiriya:

La riconfigurazione della cultura in funzione di modelli razzializzati richiesti dai governi totalitari porta alla luce una storia estremamente complessa, che ha notevoli conseguenze per il modo in cui dobbiamo intendere ancora oggi il rapporto tra regimi politici normali ed eccezionali. Benché elementi della cultura, dello stile, dell'arte e del modo di governare fascisti restino comunque presenti sia all'interno che all'esterno della democrazia contemporanea, le situazioni di emergenza che alimentavano in passato la proliferazione di tali regimi sono svanite. Lo stato di emergenza oggi non si presenta più come una condizione eccezionale, come una fase acuta oppure come un periodo critico di breve durata prima che le cose ritornino nel proprio stato di normalità e stabilità. L'emergenza è per noi ormai una (pre)condizione cronica radicata nella vita di tutti i giorni e alla quale ci siamo

pienamente abituati. I nostri governi nazionali con le loro lotte sovranazionali contro il terrorismo, il fondamentalismo e il disordine mondiale, così come i nostri *mediascapes* quotidiani, ci hanno costretto a fare posto all'eccezione ai confini e all'interno stesso della norma. Queste due condizioni possono coesistere normalmente in un mondo in cui le culture cosmopolite e itineranti vengono assediate e a volte sopraffatte dal nazionalismo e dall'assolutismo etnico [...]. Il potere risorgente del linguaggio razzista e razzializzante – incluso quello degli antisemitismi moderni, degli ultranazionalismi e dei loro derivati – stabilisce un legame inquietante tra i pericoli del nostro tempo e gli effetti duraturi di orrori passati che continuano a tormentarci. (Gilroy 2000, pp. 282-283)

È sempre all'interno di questo approccio che può essere collocato anche l'appello di Arjun Appadurai agli antropologi e ai critici culturali a lavorare in favore di un "cosmopolitismo etnografico" o di un'etnografia "cosmopolita" o, come egli stesso scrive, in favore di un'antropologia transnazionale capace di "studiare le forme culturali cosmopolite del mondo contemporaneo senza presupporre logicamente o cronologicamente né l'autorità dell'esperienza occidentale, né i modelli derivati da quell'esperienza" (Appadurai 1996, p. 72).

Infine, un'ulteriore spinta alla riconsiderazione del termine cosmopolitismo è venuta sicuramente, direttamente e indirettamente, dai dibattiti sul multiculturalismo, sul transnazionalismo e sulle possibilità di una "globalizzazione dal basso", sullo sviluppo di "movimenti antisistemici" (Arrighi, Hopkins, Wallerstein 1992) di portata globale o appunto cosmopolitica.

2. Una nuova sensibilità cosmopolita e il cosmopolitismo classico

Ma concentriamoci ora su quello che ho chiamato "nuova sensibilità cosmopolita". Per meglio metterla a fuoco è necessario ripercorrere i significati di quello che qui vorrei definire – per questioni di comodo – cosmopolitismo "classico" o "tradizionale".

Il significato originario della parola “cosmopolita” è piuttosto chiaro: il termine, come si sa, deriva dal greco *kosmos* (mondo) e *polis* (città). Quasi tutte le genealogie di questa nozione fanno risalire la sua origine a Diogene il Cinico, il quale considerava se stesso un “cosmopolita” e cioè un “cittadino del mondo”. Al di là dei significati specifici che le successive tradizioni filosofiche – in particolare sofisti, stoici, cristianesimo, illuminismo, marxismo – diedero a questo termine, si può sostenere che il cosmopolita è stato da sempre concepito come un soggetto avente per casa il mondo, come un individuo capace di vivere e pensare libero dai vincoli e dai pregiudizi locali (o nazionali) e sensibile a problemi o questioni che trascendono il proprio luogo di nascita o la dimensione della vita di tutti i giorni. Con Amanda Anderson (1998, p. 267), possiamo dire che la nozione di cosmopolitismo – almeno nella sua accezione ideale, quella promossa dall’Illuminismo kantiano – presuppone tre importanti aspetti:

- a) il distacco dai condizionamenti culturali o l’inclinazione a un tipo di riflessività non etnocentrica;
- b) l’apertura a uno spiccato relativismo culturale;
- c) il credo nell’esistenza di un’umanità universale o in una natura umana.

Questo tipo di cosmopolita, precisamente per le sue caratteristiche – distacco, riflessività, sradicamento, disappartenenza, impegno nell’universale –, viene spesso definito in contrapposizione al “locale” o ai “locali”. Appare inutile aggiungere poi che proprio questa condizione esistenziale in qualche modo privilegiata – si può dire di radicale diversità – fece coincidere sempre di più la figura del cosmopolita con quella dell’intellettuale occidentale oppure con quella di un certo tipo di artista, dedito all’esplorazione di quelle forme espressive che Adorno chiamava d’avanguardia.

Ora, questa concezione “classica” o “tradizionale” di cosmopolitismo è quella promossa, ad esempio, da Ulf Han-

nerz nel suo *La Diversità culturale*. Nella visione di Hannerz, il cosmopolita, vale a dire il “cittadino del mondo”, è quello che possiede prima di tutto un’inclinazione culturale che non è ristretta o circoscritta al suo ambiente locale immediato. È colui che riconosce l’appartenenza, il coinvolgimento e la responsabilità globale e sa integrare questi più ampi interessi nelle pratiche della vita quotidiana. Ma il cosmopolitismo è per Hannerz qualcosa di più: come egli stesso osserva si tratta anche di una prospettiva, di uno stato d’animo, di una specifica modalità di controllo dei significati (Hannerz 1995, p. 129). Per Hannerz, il cosmopolitismo autentico

è in primo luogo un orientamento, una volontà di interagire con l’Altro; esso prevede un’apertura intellettuale ed estetica verso esperienze culturali divergenti, una ricerca di contrasti più che dell’uniformità. Trovarsi a proprio agio con più culture significa diventare un *aficionado*, concepirle come prodotti culturali. Nello stesso tempo, il cosmopolitismo presuppone competenza, in senso generale e in senso più stretto, specialistico: si tratta della prontezza, dell’abilità personale nell’orientarsi nelle altre culture, ascoltando, guardando, intuendo e riflettendo, come pure della competenza culturale nel senso più stretto del termine, un’innata capacità di muoversi con destrezza in un particolare sistema di significati. (p. 131)

Sintetizzando, possiamo dire che per Hannerz il cosmopolita è un soggetto che non è posseduto dalla propria cultura, ma che intrattiene con essa un rapporto di distacco e, per quanto possibile, di “oggettività”. Hannerz poi traccia un’ulteriore distinzione tra “locali” e “cosmopoliti” in riferimento ai loro presunti diversi atteggiamenti nei confronti di quello che chiama, in modo del tutto discutibile, la “cultura mondiale” contemporanea. È importante riportare questo suo modo di inquadrare la dialettica tra globale e locale, perché è proprio qui, come vedremo, che Hannerz si offre come un facile bersaglio della critica postmoderna:

In realtà i cosmopoliti e i locali di oggi hanno un comune interesse alla sopravvivenza della diversità culturale. Per i

locali, la diversità in se stessa, come veicolo di accesso personale alle culture diverse, può avere uno scarso interesse intrinseco, ma è proprio la sopravvivenza della diversità che permette ai locali di restare incollati alle loro rispettive culture. Per i cosmopoliti, invece, la diversità ha valore in quanto tale, ma essi non possono accedervi a meno che altra gente non sia in grado di scavare speciali nicchie per le proprie culture, e preservarle. Come a dire che non possono esserci cosmopoliti senza locali. (p. 144)

Questo tipo di cosmopolitismo, dunque, presuppone tanto la contrapposizione classica al “locale” quanto la riflessività. Per questo motivo, Hannerz non esita a ricordarci nel suo testo che molti dei “viaggiatori” del mondo contemporaneo – migranti, manager globali, turisti, profughi –, pur nel contatto con l’altro o nella delocalizzazione, non riescono ad avere un’inclinazione veramente cosmopolita o cosmopolitica. Inoltre, nella sua prospettiva, nonostante egli si mostri consapevole del fatto che “quello che a suo tempo McLuhan definì il potere implosivo dei media può oggi rendere praticamente tutti un po’ più cosmopoliti” (p. 143), il “cosmopolitismo praticato” a casa, così come lo concepisce Hebdige, appare semplicemente come un nonsenso.

Come ho già detto, le affermazioni di Hannerz sulle caratteristiche del cosmopolita contemporaneo hanno ricevuto diverse critiche. Bruce Robbins, ad esempio, non esita a definire la nozione di cosmopolitismo di Hannerz come “obsoleta”, “remissiva”, “elitaria” e “apolitica”, tutti difetti derivanti, a suo giudizio, dall’affiliazione del termine alla prospettiva idealista dell’Illuminismo kantiano. Per Robbins, il cosmopolita di Hannerz è ancora un soggetto privilegiato, aristocratico, distinto dall’uomo comune della vita di tutti i giorni. Assomiglia troppo agli “intellettuali liberamente fluttuanti” di Karl Mannheim ed è fortemente imparentato con le concezioni meno progressiste dell’estetica tradizionale¹:

¹ Ricordo qui che Hannerz, anche se in modo poco convincente, ha respinto le critiche di Robbins: “È vero che il cosmopolitismo che descrivo fa perno su un atteggiamento di tipo estetico. Sottolineo anche che questo atteggiamento”

Pensare le culture come “entità diverse” le rende oggetto dell’apprezzamento estetico dell’intenditore di turno. Si tratta di un modo particolare di concepire le cose comprendente tutti i privilegi della mobilità e della comparazione inerenti all’osservatore cosmopolita. Nella misura in cui la definizione si restringe ulteriormente, accumula ancora altri privilegi [...]. Questo uso più o meno privo di pudore della nuova “cultura globale” per reinventare e rilegittimare gli intellettuali liberamente fluttuanti di Mannheim sembra corroborare, ancora una volta, quel timore secondo cui il cosmopolitismo costituisce soltanto uno schermo per consacrare privilegi e precisi rapporti di potere. Inoltre, il criterio di selezione attivato nel saggio di Hannerz in favore del vero cosmopolitismo affonda le radici nell’estetica tradizionale. (Robbins 1993, p. 189)

In effetti, prosegue Robbins, questo tipo di cosmopolita o di cosmopolitismo presuppone un soggetto del tutto irreali: “sradicato”, “distaccato”, “obiettivo”, tutte qualità improntate al mito borghese dell’intellettuale o alla metafora della vocazione, indispensabile quest’ultima alla consacrazione della propria superiorità morale (pp. 188-189). Il cosmopolitismo tradizionale promosso da Hannerz, aggiunge Robbins, seguendo quanto sostenuto da Donna Haraway, è inoltre apolitico (si legga reazionario) perché maschera con una pretesa di obiettività il luogo della propria posizione giudicante, ovvero non mette in luce il fatto che si tratta di uno sguardo che richiama per sé il potere di vedere senza essere visto, di rappresentare senza essere rappresentato (Haraway 1990, p. 188). Infine, egli conclude, un soggetto capace di sollevare completamente il velo della propria cultura è semplicemente impensabile.

giamento presuppone disponibilità economiche, e che vi può più facilmente indulgere chi parte da una posizione privilegiata. Tuttavia, non intendo affatto accettare o legittimare il privilegio in termini politici. Gli obiettivi di Robbins nello scrivere sul cosmopolitismo sono diversi dai miei, e può essere poco simpatico attaccarlo solo perché non coglie il tono di ironia e la disinvoltura con cui tratteggio il cosmopolita – un tono che ha ben poco a che fare con la legittimazione” (Hannerz 2001, p. 145).

3. *Una nuova sensibilità cosmopolita: i cosmopolitismi dal volto umano*

Le critiche di Robbins a Hannerz mi danno lo spunto per iniziare a delineare i contorni di questa nuova “sensibilità cosmopolita” o “cosmopolitismo emergente”. D’ora in poi concentrerò l’attenzione su ciò che io definisco “cosmopolitismi dal volto umano”. Questa mia espressione non sta tanto a esprimere un giudizio di valore quanto un tentativo di rendere più comprensibile un particolare orizzonte di ricerca e un certo modo di concepire le identità culturali. Dunque, perché cosmopolitismi dal volto umano?

Se guardiamo a quello che James Clifford ha denominato “cosmopolitismo discrepante”, al “glocalismo etico” auspicato da John Tomlinson, al “cosmopolitismo vernacolare” promosso da Homi Bhabha e Dipesh Chakrabarty, al “cosmopolitismo multisituato” di Bruce Robbins o al “cosmopolitismo critico” di Paul Rabinow, non risulta difficile intuire che il tentativo di questi autori è quello di democratizzare – per così dire – il più possibile i significati e la portata di questo concetto. Ricorrendo in questo caso a Walter Benjamin, si può affermare che ciò che è qui in discussione è l’aura di cui si è circondata questa nozione nel dispiegarsi della storia.

Naturalmente, non si tratta di una mera operazione semiotica. L’obiettivo, per dirla con Bhabha e Chakrabarty, è quello di costruire intorno a questo termine una pratica politica e antropologica alternativa, più progressista di quella corrente o dominante. E per realizzarlo, sembrano dirci questi autori, è necessario pensare alla possibilità di un’esperienza cosmopolita o di un cosmopolitismo più a misura d’uomo rispetto a quello “classico” o “tradizionale”. Qualcosa di simile ha proposto anche Charles Taylor nel suo *La politica del riconoscimento* (1998). Taylor, a partire dalle concezioni di Herder (ogni uomo ha una sua misura) e Gadamer (fusione degli orizzonti), avanza l’idea di un “approccio presuntivo” allo studio della diversità culturale. Nella sua nota polemica con Habermas, egli definisce “presuntiva” la sua

proposta affermando che si tratta di “un’ipotesi con la quale dovremmo accostarci allo studio di qualsiasi altra cultura” (Taylor 1998, p. 55) e avvertendo che la validità di questa metodologia può essere dimostrata solo in concreto, vale a dire solo nella “pratica”. Secondo Taylor, il fatto che tutti gli esseri umani devono avere diritti civili e politici uguali, indipendentemente dalla razza o dalla cultura, ci induce anche a ritenere che tutte le culture (tradizionali) abbiano pari dignità e valore (p. 57). Questo tipo di riconoscimento, egli aggiunge, implica certamente “rispetto” e “fusione degli orizzonti”, ma non condiscendenza. Per Taylor, ciò che qui è in gioco è più che altro una questione morale: “ci basta avere il senso del limite della nostra parte nell’intera storia dell’uomo per accertare questa tesi presuntiva, e solo l’arroganza, o qualche difetto morale analogo, può privarcene” (p. 62). In sintesi, egli conclude, quello che ci viene chiesto da un “approccio presuntivo” non è una serie di giudizi di uguale valore perentori e inautentici, ma l’apertura a un tipo di studio culturale comparativo capace di produrre delle “fusioni” e quindi capace di spostare i nostri orizzonti e punti di vista etici in favore di un diverso multiculturalismo (post) universalista ovvero fondato sulle politiche della differenza.

A questo punto, può apparire più chiaro perché intendo parlare di “cosmopolitismi dal volto umano” in riferimento a questa sensibilità cosmopolita emergente, in cui l’aggettivo umano, più che il tradizionale umanesimo, sta a indicare principalmente:

- a) la ricerca di un cosmopolitismo o di pratiche cosmopolite e cosmopolitiche non elitarie;
- b) un modello di cosmopolitismo non necessariamente riconducibile all’esperienza Occidentale, quindi decisamente non etnocentrico. Da qui l’insistenza sul plurale del termine anziché sul singolare;
- c) la messa a fuoco di soggetti e/o culture cosmopolite da non intendere in contrapposizione ai locali, ai nativi, ai subalterni, ai non occidentali;

d) una nozione di cosmopolitismo meno “idealista” (disumana-astratta) di quella illuminista, vale a dire un cosmopolitismo derivante da quello che può essere definito la matrice storica, sensibile, concreta o materiale dei soggetti;

e) infine, un cosmopolitismo post-universalista, o meglio un universalismo che, almeno nelle intenzioni, non contrapponga il particolare all’universale e non sopprima la differenza in favore delle presunte somiglianze.

Partiamo dall’introduzione al volume di *Public Culture* dedicato alla questione del nuovo cosmopolitismo. Qui Chakrabarty, Bhabha, Breckenridge e Pollock sottolineano che il cosmopolitismo non può essere inteso come un fenomeno oggettivo, con una chiara genealogia che va dagli stoici a Kant. Rappresenta piuttosto un progetto il cui contenuto concettuale e il cui carattere pragmatico non può essere definito una volta per sempre. Definire e specificare cosa significhi il cosmopolitismo è un atteggiamento anti-cosmopolita. In quanto concetto storico, il cosmopolitismo va concepito come una nozione aperta, non può essere definita a priori dai discorsi di una determinata società o cultura.

Il rinnovato interesse intorno al tema del cosmopolitismo, si afferma qui, rispecchia in qualche modo quel bisogno diffuso di alimentare un “senso di reciprocità” o di “mutualità” transnazionale nell’attuale momento di transizione e di crisi, vale a dire di dispiegamento di un processo di globalizzazione imperniato sul modello economico, politico e culturale neoliberale e neoliberalista. Il progetto a cui intendono lavorare questi autori è quello di riuscire a delineare i contorni di una disciplina veramente cosmopolita, incentrata sull’esplorazione delle diverse forme di cosmopolitismo presenti nelle culture extra-occidentali. È in questo senso che Homi K. Bhabha chiede ad antropologi ed etnologi di focalizzare l’attenzione sui cosiddetti “cosmopolitismi vernacolari”. L’antropologia, secondo autori come Bhabha, Chakrabarty, ma anche come Clifford o Appadurai, può ridefinirsi come una disciplina orientata alla ricerca di questo “habitus cosmopolita e/o co-

smopolitico”. La nuova sensibilità cosmopolita, o il cosmopolitismo postcoloniale contemporaneo, non emerge dalle virtù della razionalità, dell’universalismo e del progresso; né è radicata nel mito della nazione iscritto nella figura del “cittadino del mondo”. I cosmopoliti di oggi sono spesso le vittime della modernità, del dispiegamento della logica totalitaria dello Stato-nazione, vale a dire quei soggetti e culture subalterni, dimenticati dalla mobilità del capitalismo e spogliati dei privilegi, dei comfort e degli automatismi rassicuranti dell’appartenenza nazionale. I simboli della comunità cosmopolitica di oggi sono per questo motivo i rifugiati, i profughi, la gente delle diaspore, i migranti, gli esuli, gli espatriati.

Proprio queste culture, gruppi e soggetti cosmopoliti contemporanei – annidati negli interstizi transnazionali del capitalismo globale – sono per questi autori i veri portatori di una critica radicale della modernità e della sua volontà di potenza oggettivante, che *separa e purifica* (essenzializzandoli) gli oggetti presi in esame. Queste comunità rappresentano inoltre il “problema” a cui il multiculturalismo occidentale di stampo liberale cerca di offrire una soluzione. Tuttavia, il multiculturalismo liberale è incapace di rendere conto del cosmopolitismo contemporaneo, perché riconosce le differenze culturali soltanto quando vengono definite da appartenenze nazionali. In sintesi, ci dicono Bhabha, Chakrabarty, Breckenridge e Pollock, i cosmopoliti di oggi sono i simboli di una “modernità minoritaria”. Occorre, per questo motivo, cercare genealogie cosmopolite al di fuori della tradizione occidentale. È anche in base a questi presupposti che Dipesh Chakrabarty propone nel suo testo più noto di provincializzare l’Europa, di vernacollizzare la grande tradizione occidentale per non concepirla più come unico modello e simbolo della modernità:

Gli storici hanno ormai riconosciuto che la cosiddetta “età europea” nella storia moderna, dalla metà del Novecento in poi, ha iniziato a cedere spazi ad altre configurazioni regionali e globali. La storia europea non è più vista come l’incarnazione della “storia umana universale”. Nessun autore occidentale di rilievo, per esempio, ha condiviso in pubblico lo “storicismo

volgare hegeliano” di Francis Fukuyama, che vedeva nel crollo del muro di Berlino la fine della storia di tutti gli esseri umani. Il contrasto con il passato diviene ancora più marcato quando ci ricordiamo dell’*encomio*, cauto ma appassionato, con cui Kant scopriva nella rivoluzione francese una “predisposizione morale tipica della razza umana” o con cui Hegel scorgeva il dispiegamento dello “spirito del mondo” nell’ineluttabilità di quell’evento. (Chakrabarty 2000, p. 3)

In definitiva, affermano questi autori, una ricerca etnografica cosmopolita deve avere come obiettivo la messa in evidenza dei processi di transculturazione o di ibridazione culturale. Non deve cercare nulla al di là delle differenze culturali, nessuna struttura sottostante, nessun universalismo cognitivo. Il cosmopolitismo di oggi sta a significare principalmente “infiniti modi di essere”. Deve ispirarsi al percorso del *femminismo* o, meglio, impegnarsi nella costruzione di un universalismo che riconosca l’esistenza di “altri universalismi”. Per questo motivo, propongono Bhabha, Chakrabarty e gli altri, occorre parlare di cosmopolitismi al plurale ovvero di “cosmopolitismi post-universalisti”, aperti all’esperienza delle altre storie e culture. Essi propongono la nozione di “cosmofemminismo” come concetto guida e cioè in alternativa al cosmopolitismo classico improntato al significato di “cittadinanza del mondo”: soprattutto per mettere in evidenza il fatto che tutti gli universalismi sono “situati”. Riprendendo l’appello di Appadurai, si può concludere qui che l’obiettivo di questa antropologia emergente sarà quello di impegnarsi nella ricerca e nel reperimento di pratiche cosmopolite e/o cosmopolitiche all’interno delle diverse culture.

Nel saggio *Mixed Feelings* (1998), James Clifford si colloca sulla stessa linea di Bhabha e Chakrabarty nel definire ciò che chiama “cosmopolitismo discrepante”. Questa strategia, avverte Clifford, ci consente di percepire e di valutare diverse forme di incontro, di negoziazione e di affiliazione plurale piuttosto che semplici e diverse “culture” e “identità”. Come Appadurai, Clifford invita qui gli antropologi a studiare non solo “villaggi” o “nativi”, ma anche diverse esperienze locali

di “sradicamento”, di “ibridazione”, di “cosmopolitismo”. Questa ricerca etnografica di “cosmopolitismi” nelle culture vernacolari – questo tentativo di situare pratiche cosmopolitiche, ibride, antiessenzialiste nelle diverse località – può essere di grande aiuto alle politiche culturali dei movimenti sociali translocali emergenti.

Clifford propone così di depurare la nozione di cosmopolitismo dai suoi residui universalistici risalenti all’Illuminismo e all’esperienza moderna occidentale. Separato dalle sue origini europee, egli asserisce, il termine cosmopolita diviene una sorta di “significante vagabondo” (*travelling signifier*) caratterizzato da un rischio intrinseco sempre incombente: incorrere in equivalenze soltanto parziali quali l’esule, l’immigrato, il diasporico, il pellegrino, il turista. Dunque, per Clifford, già prima di parlare di “cosmopolitismi” ci troviamo invischiati nei pericoli della traduzione. Tuttavia, è importante sottolineare che nella sua accezione il “cosmopolitismo discrepante” non sta tanto a significare l’emblema del “senza casa”, del “senza radici” o del “cittadino del mondo” quanto una sorta di localismo progressista, di resistenza del locale al globale. In poche parole, il “cosmopolitismo discrepante” non si presenta come un superamento delle identità culturali particolari in favore di un universalismo egualitario e astratto. Riassumendo, il “cosmopolitismo discrepante” di Clifford:

a) è contrario a qualsiasi tipo di assolutismo etnico, mina alla base qualsiasi tentazione, a qualsiasi livello, di purezza etnica;

b) sta a significare “affiliazioni molteplici” (ibridismi, transnazionalismi) piuttosto che “multiculturalismi” (improntati su nozioni essenzialiste di cultura, definite a partire da appartenenze nazionali);

c) rappresenta un elemento indispensabile per quelle politiche migratorie che non intendano basarsi necessariamente sulle premesse di un’assimilazione del tipo “tutto o niente”. Mantiene come premessa il diritto alla differenza;

d) non è volto alla trasformazione sistemica, rappresenta invece una forma di “contrattazione”. Appare legato al bisogno di sopravvivenza locale capace di articolare futuri significativi;

e) secondo Clifford, le esperienze cosmopolite provvedono punti di partenza per un’articolazione politica, ma nessuna sintesi strategica, egli ribadisce più volte, può pretendere di trascenderle. Nella sua ottica, le differenze culturali – di genere, etniche, di razza – non possono essere superate. La sfida consiste, dunque, nella capacità di articularle in una nuova sintesi progressista socialista;

f) per questo motivo il cosmopolitismo discrepante si basa sulle “politiche dell’identità”, nessun cosmopolitismo progressista può oggi essere investito dagli ideali “astratti” e “universalisti” dell’illuminismo;

g) infine, il cosmopolitismo discrepante si cristallizza negli spazi “cosmopolitici”/diasporici. Parla di “post-politiche dell’identità” e non di “antipolitiche” dell’identità. In questo senso, ripensa e pluralizza la nozione di cosmopolitismo. Concepisce le identità culturali come l’effetto della “dislocazione” e della conseguente “rilocalizzazione”, come il risultato di “affiliazioni molteplici”. Nella prospettiva cosmopolitica contemporanea, conclude Clifford, ogni identità non può che essere tradotta e multisituata.

Questo “cosmopolitismo discrepante” condivide molte premesse con quello che John Tomlinson chiama “glocalismo etico” (Tomlinson 1999, p. 224). Pur se da una prospettiva diversa da quella di Clifford – i punti di riferimento di questo autore sono principalmente Giddens, Beck e Robertson –, anche Tomlinson chiede di non considerare più il cosmopolitismo nei termini dell’opposizione binaria globale-locale e di concepire l’inclinazione cosmopolitica come qualcosa che non escluda necessariamente la dimensione locale. È a partire da questa premessa che egli cerca di recuperare il cosmopolitismo come “glocalismo etico”, espressione che sta a significare l’opposizione all’universalismo astratto del cosmopolitismo classico o tradizionale. Il “glocalismo etico” per Tomlinson (1999, pp. 224-238):

a) vuole mettere in evidenza la consapevolezza di un mondo globalizzato in cui “non esistono altri”;

b) ma significa anche la percezione del mondo come luogo di “innumerevoli altri culturali”. Il cosmopolita deve saper cogliere il pluralismo legittimo delle culture e deve saper esprimere un’apertura alla differenza culturale. E questa consapevolezza deve essere riflessiva: deve indurre le persone a interrogarsi sui propri presupposti culturali, sui propri miti, ecc. (molto spesso considerati degli “universali”). In sintesi, il punto è questo: le due caratteristiche del cosmopolitismo non sono antitetiche e antagonistiche, in quanto si temperano a vicenda e ci predispongono a un dialogo costante sia con noi stessi sia con gli altri culturalmente distanziati;

c) il cosmopolita non è un tipo ideale da contrapporre al locale. È qualcuno capace di vivere – eticamente, culturalmente – nel globale e nel locale al tempo stesso. I cosmopoliti sanno riconoscere e apprezzare le proprie inclinazioni culturali e sanno trattare come uguali con gli altri locali autonomi. Ma sanno anche guardare oltre il locale, alle conseguenze spazialmente e temporalmente remote delle azioni, sanno riconoscere gli interessi globali comuni e sanno stabilire un rapporto intelligente, fondato sul dialogo, con altri che partono da presupposti diversi, allo scopo di promuovere questi interessi. Questo carattere ambivalente dell’inclinazione culturale è reso nel modo più efficace, secondo Tomlinson, dall’idea di “glocalizzazione” sviluppata da Roland Robertson (1995)²;

² Non affronterò qui il concetto di glocalizzazione proposto da Robertson. Dirò soltanto che nella sua prospettiva tale termine sta a significare il rapporto di compenetrazione necessaria, anziché di contrapposizione, tra le sfere globali e locali dell’agire. Tuttavia, non si può non sottolineare che attraverso l’uso di tale nozione Robertson intende prendere le distanze da quelle analisi sociologiche della globalizzazione incentrate sul tema dell’imperialismo culturale. Seguendo quanto affermato anche da Tomlinson in *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (1991), Robertson osserva: “Tomlinson si occupa soprattutto del tema dell’imperialismo culturale. Il suo scetticismo riguardo all’utilità e alla precisione di quest’idea è convincente; [...] egli afferma che la modernità globale o globalizzata costringe le élite culturali e i leader della cultura popolare a compiere scelte culturali – tra cui, presumibilmente, alcune scelte obbligate – concernenti l’identità e la tradizione” (Robertson 1990, p.

d) nella prospettiva del “glocalismo etico” gli impegni globali di più ampia portata devono essere assolti in termini rilevanti per i mondi della vita locali. Non possiamo aspettarci, avverte Tomlinson, che le persone vivano la loro vita entro i confini di un orizzonte morale così lontano da divenire astratto: è possibile che l’idea cosmopolitica debba essere, in senso letterale ma positivo, egocentrica. Nelle scelte della vita quotidiana i cosmopoliti devono sentire che il mondo più vasto influisce sul loro mondo della vita locale e viceversa. Hanno bisogno di agire appunto come “glocalisti etici”³.

In conclusione, si può sostenere che anche il cosmopolitismo di Tomlinson sia radicato in mondi della vita locali e che non riguarda l’obbligo morale verso modelli astratti di cittadinanza globale. Il “glocalismo etico” si differenzia dal cosmopolitismo classico proprio perché non sussume le differenze culturali. Nella sua critica all’invito di Nicholas Garnham (espresso in *The Media and the Public Sphere*) a scommettere in favore di una “razionalità universale pascaliana” (Garnham 1992, p. 370), Tomlinson così respinge le pretese di ogni prospettiva universalistica di tipo tradizionale:

[...] il problema del pluralismo non è quello di una elegante teoria relativistica, ma quello della reale pluralità delle esperienze vissute nei contesti locali che formano la totalità globale. Le persone, semplicemente, hanno prospettive e interessi politico-culturali diversi, i quali derivano dalla loro situazione locale, cui gli interessi universali sono estranei. Inoltre, non possediamo criteri

232). Ora, al di là dell’ingenuità di questa affermazione, credo che la questione dell’imperialismo culturale non possa essere liquidata cercando semplicemente di mettere in evidenza il fatto che le culture locali giocano comunque un ruolo attivo nella configurazione dell’attuale processo di globalizzazione.

³ Può essere interessante notare che il “glocalismo etico” appare, per certi versi, del tutto in linea con il “relativismo morale” di Richard Rorty, un autore quest’ultimo che ha iscritto la sua opera all’interno di una tradizione di pensiero certamente diversa da quella di Tomlinson. Per una critica significativa delle concezioni di Rorty, ma inerente a tutte quelle prospettive che si richiamano, in un modo o nell’altro, a quello che Raymond Williams ha denominato “particolarismo militante” rimando a Eagleton 1996, pp. 129-146.

morali sovraordinati che ci consentano di gerarchizzare tali interessi, assegnando la precedenza a quelli globali, né disponiamo di qualche efficace meccanismo politico-istituzionale che possa stabilire una tale gerarchia nelle politiche pratiche. In verità, è proprio a causa di questa mancanza, come riconosce la Commissione sul governo mondiale, che le questioni di interesse globale devono essere poste in termini di dialogo culturale tra interessi globali e locali. (Tomlinson 1999, p. 223)

Infine, possiamo fare riferimento al lavoro di Bruce Robbins per completare la rassegna su questa nuova sensibilità cosmopolita. Robbins è sicuramente tra gli autori che hanno maggiormente contribuito alla ridefinizione della nozione di cosmopolitismo.

Per Robbins, esistono due diversi modi di interpretare l'esperienza cosmopolita. Il primo deriva direttamente dai significati tradizionali o illuministi associati alla nozione di cosmopolitismo. Nella visione classica, afferma Robbins, l'esperienza cosmopolita è sinonimo, come si sa, di "criticismo sradicato", di "distacco" da ogni tradizione o appartenenza culturale o nazionale, in ultima istanza di "imparzialità" o di "obiettività" orientata dalla ricerca di un presunto ideale o imperativo universale. Oggi, egli prosegue, questa nozione di cosmopolitismo, soprattutto nel mondo anglosassone, sta diventando sempre più appannaggio della destra, sia liberale che conservatrice (Robbins 1993, pp. 183-185). Ai significati tradizionali e illuministi del termine cosmopolitismo, si rifanno, ad esempio, sia le posizioni di uno scrittore come Naipaul (il quale non esita a definire se stesso come un intellettuale "apolide", "sradicato", "indipendente" e "distante" da qualsiasi tradizione culturale)⁴,

⁴ Secondo Timothy Brennan, ha poco senso definire V.S. Naipaul o anche Salman Rushdie come intellettuali sradicati e apolidi. Questi due scrittori, a suo parere, esprimono, "visioni del mondo" e "ideologie" che hanno un epicentro piuttosto localizzato: le università anglo-americane. Per questo motivo Brennan, come d'altronde Robbins, preferisce parlare di "scrittori metropolitani" anziché di "intellettuali cosmopoliti" per definire il loro status nell'attuale intelligenza internazionale: "[...] il successo cosmopolita della forma romanzo ha richiamato l'attenzione su questo ambito ben pubblicizzato della narrativa del terzo mondo. Uno degli esiti di questo processo è stato l'aumento di commentatori cosmopoliti del terzo mondo, che offrono una *visione dall'interno*, di popoli in precedenza

sia le concezioni di autori come Martha Nussbaum e David Hollinger, entrambi impegnati nella ridefinizione di quello che è stato chiamato un “nazionalismo civico” americano, vale a dire un orizzonte politico e pedagogico aperto e tollerante nei confronti del multiculturalismo, ma post-etnico (in riferimento al testo di Hollinger *Post-Ethnic America* del 1995) e cioè decisamente critico nei confronti di quelle tendenze eccessivamente incentrate sull'esaltazione delle particolarità culturali dei diversi gruppi che compongono la società americana contemporanea.

Per Robbins, però, c'è anche una seconda opzione, sicuramente più progressista e meno etnocentrica, nel modo di concepire oggi l'esperienza cosmopolita. Traendo spunto dalle impostazioni di autori come Said e Clifford, propone di pensare il cosmopolitismo di oggi più come “identità multisituate” o “multilocali” che non come “sradicamento” o “distacco” dei soggetti e/o delle culture da ogni localismo. Secondo Robbins, concepire il cosmopolitismo come sinonimo di “appartenenze molteplici”, anziché in riferimento al vuoto astratto della non appartenenza, equivale a dare a questa nozione un'accezione meno elitaria, più ampia e più umana (nel senso che non sarà più patrimonio dei soli intellettuali occidentali). Da questo punto di vista cosmopolitismo non può significare avere il mondo come casa o essere un cittadino del mondo. Ai suoi occhi, questa vecchia accezione è anch'essa una manifestazione dell'imperialismo moderno occidentale e cioè di quella volontà di potenza che pretende per sé sia l'accesso sia il controllo di ogni differenza culturale. In questo senso, per Robbins, i cosmopoliti discrepanti di Clifford rappresentano il perno di una nuova etica cosmopolita e cosmopolitica e cioè di una nuova forma di internazionalismo denazionalizzato, fondato più sulle comunità (locali) di senso che non su ideali morali sentiti come lontani o astratti.

nascosti, a beneficio dei lettori europei e nordamericani e in romanzi adatti ai gusti letterari metropolitani” (Brennan 1992, p. 124). Tuttavia, conclude Brennan, l'insistenza di questi scrittori su temi “postcoloniali” come lo “sradicamento” o la critica del nazionalismo anticolonialista non rappresenta affatto la totalità dell'estetica controegemonica di gran parte della scrittura terzomondista contemporanea.

4. *Conclusion: cosmopolitismi antagonisti o cosmopolitismi imperialisti*

Per iniziare a tirare le somme su quanto sto argomentando, può essere di grande utilità un riferimento a quello che Paul Rabinow, nel suo saggio incluso nella raccolta di *Writing Cultures* (1986), ha denominato “cosmopolitismo critico”. L’etica cosmopolita promossa da Rabinow, a mio giudizio, attraversa le quattro posizioni che ho delineato in precedenza. Per questo motivo, può costituire un’ottima sintesi di questi “cosmopolitismi dal volto umano”. Rabinow imposta il suo “cosmopolitismo critico” a partire da una doppia valorizzazione:

L’eticità è il valore chiave. È una posizione oppositiva sospettosa verso i poteri sovrani, le verità universali, l’eccessiva relativizzazione, l’autenticità locale, i vari moralismi. La comprensione è il secondo valore chiave, ma è una comprensione sospettosa verso le proprie tendenze imperiali. Si sforza di essere estremamente attenta e rispettosa nei confronti della differenza, ma è anche consapevole della tendenza a essenzializzare la differenza. Condividiamo una medesima condizione di esistenza – che è oggi intensificata dalla nostra capacità, a volte appassionata, di obliterarci gli uni con gli altri – ovvero, un’esperienza storica e spaziale specifica, benché complessa e conflittuale, e un’interdipendenza a livello mondiale che avvolge ogni particolarità locale. Che ci piaccia o no, siamo tutti in questa situazione. Prendendo in prestito un termine impiegato nelle diverse epoche storiche per descrivere i cristiani, i mercanti, gli aristocratici, gli ebrei, gli omosessuali e gli intellettuali (ogni volta con un diverso significato), definisco cosmopolitismo questa doppia valorizzazione. Cosmopolitismo nel senso di un ethos delle interdipendenze globali, che ha una viva coscienza del carattere di inevitabilità e di particolarità dei luoghi, delle traiettorie storiche e dei destini. Anche se siamo tutti cosmopoliti, l’Homo Sapiens non è stato ancora in grado di interpretare questa condizione. Sembra che abbiamo problemi a trovare un equilibrio, e preferiamo reificare identità locali o costruirne di universali. Viviamo nel mezzo. (Rabinow 1986, p. 322)

Va precisato che il cosmopolitismo critico di Rabinow non può essere inteso come un semplice relativismo morale o culturale. Qui, mi pare, c'è la ricerca di un nuovo universalismo, certamente di stampo "post-universalista". Qualcosa di simile all'universalismo del dialogo proposto da Judith Butler (1995) di recente, un universalismo inteso più come un orizzonte mai del tutto raggiungibile che non come qualcosa di "dato" a cui occorre allinearsi o omologarsi; in altre parole, come afferma questa autrice, un universalismo fondato sul costante sforzo di "traduzione" tra i diversi gruppi in lotta per i propri diritti. Ma anche qualcosa di simile all'"universalismo ideale" promosso da Étienne Balibar (1995), un universalismo sempre latente, nell'epoca dell'interdipendenza globale, imperniato sull'insurrezione e la resistenza di gruppi e soggetti subalterni all'universalismo fittizio o normalizzante impugnato dai vari regimi di potere.

Il cosmopolitismo critico di Rabinow può anche essere interpretato come parte di un manifesto per un nuovo multiculturalismo, molto diverso da quello vicino alla tradizione liberaldemocratica. Questo nuovo multiculturalismo, fondato sull'ethos dell'interdipendenza globale, propone di pensare le identità culturali come il risultato necessario di un'articolazione tra il globale e il locale e quindi come fenomeni essenzialmente "infondati", "ibridi", "tradotti" o semplicemente cosmopolitici. È quanto sostiene anche Clifford quando, in un articolo pubblicato da "Aut Aut" intitolato *Prendere sul serio la politica dell'identità* (2000), chiede agli antropologi di concentrare l'attenzione nelle loro etnografie non tanto sulle "culture" quanto sulle "congiunture" o "articolazioni", sulle "complesse mediazioni di vecchio e nuovo, di locale e globale" (Clifford 2002, p. 101)⁵.

⁵ Occorre sottolineare che questo saggio di Clifford fa parte di *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall* (2000), un testo curato da Paul Gilroy, Lawrence Grossberg e Angela McRobbie dedicato al percorso teorico di Stuart Hall. Nella prospettiva di Hall, il termine "articolazione" ha un significato del tutto particolare, in parte ripreso qui da Clifford.

Nella stessa direzione mi pare che vada anche il suggerimento di Gayatri Spivak, in un suo lavoro pubblicato sullo stesso numero di "Aut Aut", a "immaginare noi stessi" – ma anche gli altri – "come soggetti planetari anziché come agenti globali, come creature planetarie invece che come entità globali". A partire da questo nuovo imperativo etico, precisa Spivak (2002, pp. 75-76),

l'alterità rimane non derivata da noi, non sarà più la nostra negazione dialettica, ci contiene e a un tempo ci allontana; pensarla, quindi, significa già trasgredirla, perché, malgrado le nostre incursioni in ciò che metaforizziamo, diversamente, come spazio esterno e interno, ciò che è sopra e al di là della nostra portata non è continuo con noi, così come non è, di certo, specificamente discontinuo.

Ora, per questa nuova sensibilità cosmopolita, o per questi cosmopolitismi dal volto umano, sembra che l'insistenza su questa particolare strategia discorsiva antiessenzialista nella lettura e analisi delle identità culturali costituisca un'importante arma della critica nella lotta contro ogni tipo di integralismo, razzismo, fondamentalismo o imperialismo culturale. A questo punto, però, dobbiamo porci una domanda: il dispiegamento di questa nuova prospettiva cosmopolita, incentrata sul principio della differenza e dell'apertura all'altro, può bastare, come sostiene Clifford, per dare vita a movimenti translocali di resistenza al capitalismo globale, al razzismo, all'assolutismo etnico, all'imperialismo?

La domanda risuona con insistenza all'interno di alcuni settori particolari della teoria sociale. Autori marxisti come Terry Eagleton, Aijaz Ahmad o Arif Dirlik hanno spesso accusato i postcolonial studies, in molti casi a ragione, di parlare troppo di differenza culturale e troppo poco di sfruttamento economico o di imperialismo. Dal mio punto di vista, una ragione di tale atteggiamento può essere rinvenuta in questa affermazione di Edward Said (1993, pp. 311-312):

Appare ironico che le descrizioni delle nuove forme assunte dall'imperialismo utilizzino, quasi sempre, espressioni apocalitti-

che e abnormi che difficilmente si sarebbero potute applicare agli imperi classici al loro apogeo. Alcune di queste descrizioni esprimono un senso di ineluttabilità assolutamente disarmante, un che di frenetico, opprimente, impersonale e deterministico: accumulazione su scala mondiale, sistema capitalistico mondiale, sviluppo del sottosviluppo, imperialismo e dipendenza, oppure la struttura della dipendenza, povertà e imperialismo. Si tratta di un repertorio di espressioni ben noto in economia, scienze politiche, storia e sociologia, che spesso è più utilizzato dai sostenitori di controverse scuole di pensiero della sinistra che dai rettori del Nuovo Ordine Mondiale. Ciò nonostante, non è difficile discernere le implicazioni culturali di tali espressioni e concetti, e – quantunque la loro natura sia oggetto di frequenti dibattiti e lungi dal poter essere definita una volta per tutte – questi appaiono, ahimè, innegabilmente deprimenti anche all'occhio meno smaliziato.

È innegabile che, almeno all'interno dei cultural studies o dei postcolonial studies, questa rinnovata sensibilità per il cosmopolitismo si iscrive ancora nell'affannosa ricerca di un soggetto o, in altre parole, della dimensione umana nella storia, a lungo trascurata dalle teorie politiche classiche sull'imperialismo criticate da Said. Senza dubbio il primo grande merito dei postcolonial studies è stato quello di aver cercato di spezzare, mediante il tentativo di restituire la voce ai gruppi subalterni (coloniali e non), quel tempo "lineare e vuoto" che Walter Benjamin ha indicato come costitutivo della tradizione del discorso storico occidentale (cfr. Mezzadra, Rahola, 2003). Non meno importante è stato il merito di aver riportato il sangue, per così dire, al centro del racconto del dispiegamento della modernità capitalistica occidentale, il tentativo di tenere viva la memoria storica della violenza (politica, culturale, ed epistemologica) diffusa nell'intero pianeta da fenomeni come il colonialismo, l'imperialismo, la schiavitù, il razzismo e il nazionalismo. Soprattutto in un periodo, come quello immediatamente successivo al crollo del muro di Berlino, dominato da diversi revisionismi finalizzati alla celebrazione delle presunte tradizioni liberaldemocratiche su cui sarebbe stata costruita l'identità moderna occidentale (a tale riguardo basti qui ricordare testi come *La fine della*

storia (1992) di Francis Fukuyama o *Il passato di un'illusione* (1995), di François Furet). I postcolonial studies hanno avuto un ruolo di grande importanza nel rovesciamento di quello che Domenico Losurdo ha chiamato il “sofisma di Talmon”:

Alla storia tragica del comunismo, denunciata come l'incarnazione stessa del totalitarismo, viene contrapposto (da Talmon negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale) il quadretto idillico dell'Inghilterra e degli USA o di altri paesi retti dalle liberali regole del gioco. Ma che ne è di tali regole nelle colonie o nei rapporti con le popolazioni di origine coloniale? E che ne è di tali regole in situazioni di crisi acuta? Marx ha denunciato in anticipo un aspetto essenziale del “sofisma di Talmon”, il silenzio sulle colonie [...]. Dopo le tragedie del Novecento, diviene evidente l'altro aspetto essenziale: l'astrazione dallo stato d'eccezione, a cominciare da quello provocato dalla guerra totale. (Losurdo 1998, p. 56)

In sintesi, si può essere sostanzialmente d'accordo con Bhabha quando, in riferimento al lavoro di Fanon, sostiene che gli studi postcoloniali hanno avuto un ruolo di primo piano nella restituzione di una nozione benjaminiana di storia. Al di là dei limiti di cui abbiamo parlato nel primo punto del nostro lavoro, non si può negare come la (ri)lettura postcoloniale della storia ci ricordi innanzitutto che lo stato d'eccezione in cui viviamo (Guantanamo, Abu Ghraib, leggi xenofobe antimigrazione, leggi antiterrorismo, Bolzaneto, ecc.) non è qualcosa di contingente o di passeggero, ma la regola stessa del nostro agire:

[...] lo stato d'eccezione è anche sempre uno stato di emergenza, in cui qualcosa viene alla luce: la lotta contro l'oppressione coloniale perciò non solo cambia l'orientamento della storia occidentale, ma mette in discussione la sua stessa idea storicista del tempo come totalità progressiva e ordinata; quanto all'analisi della depersonalizzazione coloniale, essa non si limita a rifiutare l'idea illuminista di “uomo” ma mette in dubbio la stessa trasparenza della realtà sociale intesa come immagine già-data della conoscenza umana. Se l'ordine dello storicismo occidentale è turbato dallo stato d'emergenza coloniale, ancor

di più lo sono la rappresentazione sociale e psichica del soggetto umano: infatti nella condizione coloniale la natura stessa dell'umanità diviene qualcosa di estraneo, ed emerge in quel "declivio completamente brullo" (Fanon) non come affermazione di volontà né come evocazione di libertà, ma come una domanda enigmatica. (Bhabha 1994, p. 63)

Credo però che l'articolazione di una vera soggettività antagonista, di un vero cosmopolitismo progressista o discrepante – come quello augurato dai vari Clifford, Bhabha, Chakrabarty o Rabinow – non possa prescindere dal riferimento a quei processi socioeconomici e geopolitici di larga ma anche di microscala in cui si iscrivono necessariamente le diverse politiche dell'identità. Un cosmopolitismo antisistema non può oggi cancellare dalla propria agenda l'analisi di fattori come la continua trasformazione dei processi lavorativi, la nuova geografia del mercato mondiale, la nuova divisione internazionale del lavoro, l'emergenza di un nuovo ordine mondiale. Penso che sia anche intorno a questi temi che occorre costruire un nuovo universalismo meno etnocentrico. In questo senso, contrariamente a quanto detto da Said, mi sembra che le teorie classiche sull'imperialismo così come il "vecchio" internazionalismo – con il dovuto aggiornamento – abbiano ancora qualcosa da dirci. È quanto sostiene anche un autore postcoloniale come Robert Young (2003b, p. 43):

"Se si vuole capire come distruggere il capitalismo – suggeriva Che Guevara nel 1967 – è necessario identificare la sua testa, che altro non sono che gli Stati Uniti del Nord America". Oggi, negli stessi Stati Uniti, viene proposta una prospettiva diversa da quella del Che, anche a sinistra. In *Impero*, Michael Hardt e Toni Negri affermano che "né gli Stati Uniti, né tantomeno un qualche altro Stato nazionale può porsi al centro di un progetto imperialista. L'imperialismo è finito". Il libro di Hardt e Negri è stato un *best seller* negli USA. E non c'è ombra di dubbio che più di un americano abbia potuto sentirsi sollevato sentendosi dire che il governo americano aveva solo difeso gli interessi del mondo intero, e non quelli specifici statunitensi. Ma Hardt e Negri non avrebbero mai fatto una simile affermazione se fossero vissuti a

Cuba. La storia può essere finita per Fukuyama, l'imperialismo per Hardt e Negri, ma se ci si trova a Cuba e si vedono i prigionieri di guerra mediorientali catturati in Afghanistan rinchiusi lì, nella base di Guantanamo, nel disprezzo assoluto del diritto internazionale e della convenzione di Ginevra sui prigionieri di guerra, se si guarda il cielo sopra Baghdad, se ci si trova a Kabul o in Palestina, allora si scopre la storia ininterrotta di quello stesso imperialismo contro cui ha combattuto Che Guevara, che continua inarrestabile il suo corso di fronte ai tuoi occhi. Oggi in realtà, le parole con cui Guevara descriveva gli Stati Uniti come *world superpower*, insistendo sull'irreversibile egemonia del punto di vista americano sul mondo, su un concetto di libertà che sembra suggerire che il mondo potrà essere libero solo quando accetterà l'idea americana di libertà, sembrano davvero premonire il presente. Questo è il solo motivo per cui vale la pena oggi di tornare, insieme col Che, alla Tricontinentale.

Come suggerisce Young, dunque, il “vecchio” antimperialismo non è morto con il crollo del muro di Berlino. Può offrirci strumenti – euristici, epistemologici e politici – ancora validi nella lotta contro un altro universalismo, con epicentro a Washington, divenuto sempre più autoritario e aggressivo, imperniato in modo del tutto perverso sulla retorica del cosmopolitismo liberale classico ed espressione ideologica di quello che alcuni hanno chiamato “nuovo imperialismo umanitario” (cfr. Bensaïd 2003, pp. 45-65). Un cosmoimperialismo improntato alle forme contemporanee del dominio imperiale e cioè utile come deterrente ideologico per “bombardamenti umanitari” e per il mantenimento di uno stato di guerra (culturale, politica, ma anche militare) globale permanente. È quanto trapela dalle seguenti parole di Roger Kimball (1991, p. 13)⁶, uno dei tanti ideologi di questo (poco) seducente cosmoimperialismo liberale:

Piaccia o no ai multiculturalisti, la scelta che ci sta davanti oggi non è quella fra una cultura occidentale repressiva e un

⁶ Si tratta del “*managing editor*” della rivista americana di critica culturale “The New Criterion”, uno degli intellettuali più noti della destra liberalconservatrice degli USA.

paradiso multiculturale, ma quella fra cultura e barbarie. La civiltà non è un dono, è una conquista – una fragile conquista, che ha un continuo bisogno di essere consolidata e difesa dagli assediati, interni ed esterni.

Per finire, come si deduce anche dalle parole di Young, mi pare che una riflessione sulla recente vicenda irachena ci offra numerosissimi spunti per un ulteriore ragionamento su tutti questi argomenti.



Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Adam, I., Tiffin, H., a cura, 1991, *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, H. Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- Aglietta, M., 1976, *Régulation et crises du capitalisme*, Calmann-Lévy, Paris.
- Ahmad, A., 1987, *Jameson's Rhetoric of Otherness and the National Allegory*, in "Social Text", n. 17, Fall, pp. 3-25.
- Ahmad, A., 1992, *In Theory. Classes, Nations and Literatures*, Verso, London.
- Ahmad, A., 1995a, *The Politics of Literary Postcoloniality*, in "Race and Class", vol. 36, n. 3, pp. 1-20.
- Ahmad, A., 1995b, *Postcolonialism: What's In a name?*, in R. de la Campa, A. Kaplan, M. Sprinker, *Late Imperial Culture*, Verso, London.
- Amin, S., 2001, *Capitalismo, imperialismo, mundialización*, in E. Taddei, J. Seoane, *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Clacso, Buenos Aires, pp. 15-27.
- Amselle, J.-L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris; trad. it. 1999, *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Amselle, J.-L., M'Bokolo, E., a cura, 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, Paris.

- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London; trad. it. 1994, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma.
- Anderson, B., 1998, *The Spectre of Comparisons*, Verso, London.
- Appadurai, A., 1988, *Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory*, in "Cultural Anthropology", vol. 3, n. 1, pp. 16-20.
- Appadurai, A., 1986, *Theory in Anthropology: Center and Periphery*, in "Comparatives Studies and History", vol. 28, n. 2, pp. 356-361.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis; trad. it. 2001, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- Appiah, K.A., 1991, *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?*, in "Critical Inquiry", vol. 17, n. 2, pp. 336-357.
- Arnold, J., 1981, *Modernism and Negritude: the Poetry and Poetics of Aimé Césaire*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arrighi, G., Hopkins, T., Wallerstein, I., 1992, *Antisystemic Movements*, Manifestolibri, Roma.
- Ashcroft, B., Ahluwalia, P., 2001, *Edward Said*, Routledge, London.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, E., 1989, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, London.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, E., 1998, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, London.
- Augé, M., 1992, *Non-lieux: introduction a une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris; trad. it. 1993, *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.
- Augè, M., 1997, *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, il Saggiatore, Milano.
- Bachtin, M., 1997, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino.
- Balandier, G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Paris.
- Balibar, E., 1995, *Ambiguous Universality*, in "Differences", vol. 7, n. 1, pp. 48-74.
- Barber, B., 1995, *Jihad vs. McWorld*, Random House, New York; trad. it. 2002, *Guerra santa contro McMondo. La sfida del terrorismo alla democrazia*, Marco Tropea editore, Milano.
- Barker, F., Hulme, P., Iversen, M., a cura, 1994, *Colonial Discourse/Post-colonial theory*, Manchester University Press, Manchester.
- Barker, M., 1981, *The New Racism*, Junction Books, London.
- Barthes, R., 1957, *Mythologie*, Seuil, Paris; trad. it. 1974, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino.
- Baumann, G., 1996, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Beck, U., 1986, *Risikogesellschaft Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. 2000, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Beck, U., 1999, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma.
- Beck, U., 2000, *Il manifesto cosmopolitico*, Asterios Editore, Trieste.
- Bello, W., 2001, 2000: *el año de la protesta global contra la globalización*, in E. Taddei, J. Seoane, *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Clacso, Buenos Aires, pp. 179-184.
- Bello, W., 2004, *Deglobalizzazione. Idee per una nuova economia mondiale*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- Bensaïd, D., 2003, *Le Nouvel internationalisme. Contre les guerres impérialistes et la privatisation du monde*, Les éditions Textuel, Paris.
- Bhabha, H.K., 1994, *The Location of Culture*, Routledge, London; trad. it. 2001, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- Bhabha, H.K., a cura, 1992, *Nation and Narration*, Routledge, London; trad. it. 1997, *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma.
- Bhabha, H.K., Chakrabarty, D., Breckenridge, C., Pollock, S., 2002, *Cosmopolitanisms*, in "Public Culture", vol. 12, n. 3, pp. 1-13.
- Bhabha, H.K., Spivak, G., Barker, F., a cura, 1984, *Europe and Its Others. Proceeding of the Essex Conference*, University of Essex Press, Colchester.
- Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.
- Boyarin, D., Boyarin, J., 1993, *Diaspora: generational Ground of Jewish Identity*, in "Critical Inquiry", vol. 19, n. 4, pp. 693-725.
- Boyer, R., 1986, *La Théorie de la régulation: une analyse critique*, Seuil, Paris.
- Brennan, T., 1992, *At Home in the World. Cosmopolitanism Now*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Brimelow, P., 1995, *Alien Nation: Common sense about America's Immigration Disaster*, Random House, New York.
- Brown, J.N., 1998, *Black Liverpool, Black America and the Gendering of Diasporic Space*, in "Cultural Anthropology", vol. 13, n. 3, pp. 291-325.
- Butler, J., 1995, *For a careful reading*, in L. Nicholson, a cura, *Feminist Contentions*, Routledge, London.
- Castro-Gomez, S., Mendieta, E., 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México.
- CCCS, a cura, 1982, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70's Britain*, Hutchinson, London.
- Césaire, A., 1950, *Discours sur le colonialisme*, Éd. Réclame, Paris.
- Chakrabarty, D., 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. 2004, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma.

- Chambers, I., 2001, *Culture after Humanism*, Routledge, London; trad. it. 2004, *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Meltemi, Roma.
- Chambers, I., Curti, L., a cura, 1996, *The Post-Colonial Question. Common Skies Divides Horizons*, Routledge, London; trad. it. 1997, *La questione postcoloniale*, Guida, Napoli.
- Chatterjee, P., 1986, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Chatterjee, P., 1993, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton.
- Cheah, P., Robbins, B., a cura, 1998, *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Childs, P., Williams, P., 1997, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Longman, London.
- Chow, R., 2004, *Il sogno di butterfly*, a cura di P. Calefato, Meltemi, Roma.
- Clemente, P., 1971, *Frantz Fanon. Tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza, Bari.
- Clifford, J., 1988, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Harvard; trad. it. 1992, *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford, J., 1997, *Roots. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass); trad. it. 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford, J., 2000, *Prendere sul serio le politiche dell'identità*, in "Aut Aut", 2002, *Gli equivoci del multiculturalismo*, n. 312, pp. 97-114.
- Cohen, R., 1996, *Global Diasporas: An Introduction*, Routledge, London.
- Comaroff, J., Comaroff, J., 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Colorado.
- Cumings, B., 1993, *Global Realm with no Limit, Global Realm with no Name*, in "Radical History Review", n. 57, pp. 46-59.
- Davis, M., 2001, *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and the Making of the Third World*, Verso, London; trad. it. 2002, *Olocausti tardo-vittoriani. El Niño, le carestie e la nascita del terzo mondo*, Feltrinelli, Milano.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1972, *L'Anti-Edipe*, Les Éditions de Minuit, Paris; trad. it. 1975, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.
- De Man, P., 1986, *The Resistance of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- De Toro, A., De Toro, F., 1999, *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una posmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Iberoamericana, Madrid.

- Di Leo, R., 2000, *Il primato americano. Il punto di vista degli Stati Uniti dopo la caduta del muro di Berlino*, il Mulino, Bologna.
- Dirlík, A., 1994, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capital*, in "Critical Inquiry", Winter, vol. 20, n. 2, pp. 328-356.
- Eagleton, T., 1996, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford; trad. it. 1998, *Le illusioni del postmodernismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Fanon, F., 1952, *Peau noire masques blancs*, Seuil, Paris; trad. it. 1996, *Il nero e l'altro*, Marco Tropea Editore, Milano.
- Fanon, F., 1961, *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris; trad. it. 1962, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- Featherstone, M., 1990, *Global Culture: An Introduction, in Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, SAGE, London; trad. it. parziale, 1996, *Cultura Globale. Nazionalismo, Globalizzazione e modernità*, Seam, Roma.
- Fernández Nadal, E., 2004, *Los Estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana*, in "Herramienta. Revista de debate y crítica marxista", n. 24, pp. 1-11.
- Ferry, L., Renaut, A., 1987, *Il 68 pensiero*, Rizzoli, Milano.
- Foster, H., 1985, *Recodings: Art, spectacle, cultural politics*, Bay Press, Port Townsend.
- Frankenberg, R., Mani, L., 1992, *Crosscurrents, Crosstalk: Race, "Postcoloniality" and the Politics of Location*, in "Cultural Studies", vol. 7, n. 2, pp. 292-310.
- Gandhi, L., 1998, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Columbia University Press, New York.
- Garnham, N., 1992, *The Media and the Public Sphere*, Mit Press, Cambridge (Mass.), pp. 359-376.
- Gates Jr., H.L., 1991, *Critical Fanonism*, in "Critical Inquiry", vol. 17, n. 3, pp. 457-470.
- Geertz, C., 1999, *Mondo globale, mondi locali*, il Mulino, Bologna.
- Giddens, A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge; trad. it. 1994, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna.
- Gikandi, S., 1996, *Maps of Englishness. Writing Identity in the Culture of Colonialism*, Columbia University Press, New York.
- Gillespie, M., 1995, *Television, Ethnicity and Cultural Change*, Routledge, London.
- Gilman, S., 1985, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Cornell University Press, New York.

- Gilroy, P., 1982, *Steppin' out of Babylon-Race, Class and Autonomy*, in Centre for Contemporary Cultural Studies, a cura, *The Empire Strikes Back*, Routledge, London.
- Gilroy, P., 1987, *There Ain't no Black in the Union Jack*, Routledge, London.
- Gilroy, P., 1993a, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London; trad. it. 2003, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma.
- Gilroy, P., 1993b, *Smalls Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*, Serpent's Tail, London.
- Gilroy, P., 2000, *Between Camps. Nations, Cultures and the Allure of Race*, Penguin Books, London.
- Gilroy, P., 2004, *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Routledge, London.
- Glick Schiller, N., 1999, *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, in L. Pries, a cura, *Migration and Transnational Social Spaces*, Ashgate, Aldershot.
- Glick Schiller, N., a cura, 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, G and Breach Publishers, New York.
- Gregory, D., 2004, *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*, Blackwell, London.
- Grüner, E., 2002, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires.
- Guha, R., Spivak, G., a cura, 1988, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York-Oxford; trad. it. 2002, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona.
- Hall, S., 1980, *Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance*, in *Sociological Theories: Race and Colonialism*, UNESCO, Paris, pp. 305-345.
- Hall, S., 1981, *Cultural Studies: Two Paradigms*, in T. Bennett, G. Martin, C. Mercer, J. Wollacott, a cura, *Cultural Ideology and Social Process*, Open University Press, London.
- Hall, S., 1985, *Authoritarian Populism: a Reply to Jessop et al.*, in "New Left Review", 151, pp. 115-124.
- Hall, S., 1986, *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity*, in D. Morley, C. Kuan-Hsing, a cura, 1996, *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London, pp. 411-440.
- Hall, S., 1990, *Cultural Identity and Diaspora*, in J. Rutherford, a cura, *Identity, Community, Culture, difference*, Lawrence & Wishart, London.
- Hall, S., 1992a, *Cultural Studies and Its Theoretical Legacies*, in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, a cura, *Cultural Studies*, Routledge, London.

- Hall, S., 1992b, *The Question of Cultural Identity*, in A. McGrew, S. Hall, D. Held, a cura, *Modernity and Its Futures*, Polity Press, Cambridge.
- Hall, S., 1996b, *New Ethnicities*, in D. Morley, C. Kuan-Hsing, a cura, 1996, *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London, pp. 441-449.
- Hannerz, U., 1992, *Cultural Complexity*, Columbia University Press, New York; trad. it. 1998, *La complessità culturale*, il Mulino, Bologna.
- Hannerz, U., 1995, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London; trad. it. 2001, *La Diversità culturale*, il Mulino, Bologna.
- Haraway, D., 1990, *Simians, Cyborgs, and Women*, Free Association Books, London; trad. it. 1995, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Hardt, M., Negri, A., 2001, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano.
- Harvey, D., 1990, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell Basil, Oxford; trad. it. 1993, *La crisi della modernità*, il Saggiatore, Milano.
- Harvey, P., 1996, *Hybrids of Modernity. Anthropology, the Nation-State and the Universal Exhibition*, Routledge, London.
- Hebdige, D., 1990, *Fax to the Future*, in "Marxism Today", n. 1, pp. 18-23.
- Held, D., 1996, *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge; trad. it. 1997, *Modelli di democrazia*, il Mulino, Bologna.
- Hesse, B., 1999, *Reviewing the Western Spectacle: Reflexive Globalization Through the Black Diaspora*, in A. Brahm, M. Hickman, M. Mac and Ghail, a cura, *Global Futures. Migration, Environment and Globalization*, Macmillan, London.
- Hesse, B., 2000, *Un/settled Multiculturalisms. Diasporas, Entanglements, Transruptions*, Zed Books, London.
- Hettne, B., 1986, *Le teorie dello sviluppo*, Asal Editore, Roma.
- Hoggart, R., 1957, *The Uses of Literacy*, Penguin, Harmondsworth.
- Hollinger, D., 1995, *Post-ethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York.
- Hoogvelt, A., 1997, *Globalisation and the Postcolonial World. The New Political Economy of Development*, Macmillan, London.
- Hulme, P., 1995, *Including America*, in "Ariel", vol. 26, n. 1, pp. 117-123.
- Hulme, P., 1996, *La teoria poscolonial y la representación de la cultura en las Américas*, in "Casa de las Américas", vol. 36, n. 202, pp. 3-8.
- Huntington, S., 1994, *The Clash of Civilisations and the Remake of World Order*, Simon & Schuster, New York; trad. it. 1996, *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano.
- Hutcheon, L., 1989a, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London.
- Hutcheon, L., 1989b, "Circling the Downspout of Empire": *Post-Colonialism and Post-Modernism*, in "Ariel", vol. 20, n. 4, pp. 149-175.

- Huyssen, A., 1988, *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture and Postmodernism*, Macmillan, London.
- Irele, A., 1988, *Contemporary Thought in French Speaking Africa*, in I. Mowoe, R. Bjornson, a cura, *The Legacies of Empire*, Routledge, New York.
- Jameson, F., 1985, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London; trad. it. parziale 1989, *Il Postmoderno o la logica cultura del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano.
- Jameson, F., 1993, *On "Cultural Studies"*, in "Social Text", vol. 34, pp. 17-52.
- Jameson, F., 1986, *Third World Literature in the Era of Multinational Capital*, in "Social Text", n. 15, pp. 65-88.
- Janmohamed, A., 1983, *Manichean Aesthetics. The Politics of Literature in Colonial Africa*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Janmohamed, A., 1985, *The Economy of Manichean Allegory: the Function of Racial Difference in Colonialist Discourse*, in "Critical Inquiry", vol. 12, n. 1, pp. 59-87.
- Kennedy, V., 2000, *Edward Said: A critical Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- Kimball, R., 1991, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Harper, New York.
- Kumar, K., 1995, *From Post-industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World*, Sage, London; trad. it. 2000, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, Einaudi, Torino.
- Lane, T., 1987, *Gateway to Empire*, Liverpool University Press, Liverpool.
- Lash, S., Urry, J., 1987, *The End of Organized Capitalism*, SAGE, London.
- Latouche, S., 1992, *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lazarus, N., 1999, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lazarus, N., Bartolovich, C., a cura, 2002, *Marxism, Modernity and Post-colonial Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Linebaugh, P., Rediker, M., 2000, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston.
- Lipietz, A., 1977, *Le capital et son espace*, Maspero, Paris.
- Lomba, A., 1998, *Colonialism and Postcolonialism*, Routledge, London; trad. it. 2000, *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma.

- Losurdo, D., 1998, *Il peccato originale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Éditions du Minuit, Paris; trad. it. 1981, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- Marcus, G., 1998, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton.
- McClintock, A., 1992, *The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism*, in F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, a cura, 1994, *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester University Press, Manchester.
- McGrew, A., 1992, *A Global Society*, in A. McGrew, S. Hall, D. Held, a cura, *Modernity and Its Futures*, Polity Press, Cambridge.
- McHale, B., 1987, *Postmodernist Fiction*, Methuen, New York.
- McRobbie, A., 1994, *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge, London.
- Meiksins Wood, E., 2001, *Trabajo, Clase y Estado en el capitalismo global*, in E. Taddei, J. Seoane, *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Clacso, Buenos Aires, pp. 71-86.
- Mellino, M., 2004, *Quale prospettive per i Cultural Studies? Conversazione con Paul Gilroy*, in "Studi Culturali", n. 1, il Mulino, Bologna, pp. 167-190.
- Mercer, K., 1988, *Diaspora Culture in the Dialogic Imagination*, in C. Mbye, C. Andrade-Watkins, a cura, *Blackframes: Celebration of Black Cinema*, MIT Press, Cambridge.
- Mezzadra, S., 2001, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona.
- Mezzadra, S., Rahola, F., 2003, *La condizione postcoloniale*, in "Movimenti postcoloniali", DeriveApprodi, Roma, n. 23, pp. 7-12.
- Miller, D., 1998, *Capitalism: an ethnographic approach*, Berg, Oxford.
- Moore-Gilbert, B., 1997, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London.
- Morton, S., 2003, *Gayatri Spivak*, Routledge, London.
- Mudimbe, V., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, James Currey, London.
- Nussbaum, M., 1991, *Patriotism and Cosmopolitanism*, in "Boston Review", vol. 19, n. 5, pp. 3-34.
- Nussbaum, M., 1997, *Cultivating Humanity. A Classical Defence of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); trad. it. 1999, *Coltivare l'umanità. I Classici. Il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma.
- Ortner, S., 1984, *Theory in Anthropology since the Sixties*, in "Comparatives Studies in Society and History", n. 26, pp. 126-166.

- Osborne, P., 1996, *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*, Routledge, London.
- Panitch, L., Gindin, S., 2004, *Global Capitalism and American Empire*, The Merlin Press, London.
- Parmar, P., 1982, *Gender, Race and Class: Asian Women in Resistance*, in CCCS, a cura, *The Empire Strike Back. Race and Racism in 70s Britain*, Hutchinson, London, pp. 236-275.
- Parry, B., 1987, *Problems in Current Theories of Colonial Discourse*, in "Oxford Literary Review", vol. 9, n. 1-2, pp. 27-58.
- Parry, B., 2004, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Routledge, London.
- Pearson, K., Parry, B., Squires, J., a cura, 1997, *Cultural Readings of Imperialism*, Saint Martin's Press, New York.
- Perlmutter, H., 1991, *On the Rocky Road to the First Global Civilization*, in "Human relations", vol. 44, n. 9, pp. 897-1010.
- Poster, M., 1989, *Critical Theory and Poststructuralism. In Search of a Context*, Cornell University Press, New York.
- Prakash, G., 1990, *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*, in "Comparatives Studies in Society and History", vol. 32, n. 2, pp. 383-408.
- Pratt, M.L., 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London.
- Rabinow, P., 1986, *Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia*, in J. Clifford, G. Marcus, a cura, 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley; trad. it. 2001³, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, pp. 293-326.
- Radhakrishnan, R., 1996, *Postcoloniality and the Boundaries of Identity*, in *Diasporic Mediations. Between Home and Location*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 155-184.
- Revelli, M., 1995, *Economia e modello sociale nel passaggio tra Fordismo e Toyotismo*, in P. Ingrao, R. Rossanda, *Appuntamenti di fine secolo*, Manifestolibri, Roma.
- Robbins, B., 1993, *Secular Vocations. Intellectuals, Professionalism, Culture*, Verso, London.
- Robbins, B., 1999, *Feeling Global. Internationalism in Distress*, New York University Press, New York.
- Robertson, R., 1990, *Globalization*, SAGE, London; trad. it. 1999, *Globalizzazione*, Asterios Editore, Trieste.
- Robertson, R., 1992, *Globalization. Social Theory and Culture*, SAGE, London; trad. it. 1999, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios Editore, Trieste.

- Robertson, R., 1995, *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, in M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, a cura, *Global Modernities*, SAGE, London, pp. 25-44.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. 1983, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.
- Rorty, R., 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rushdie, S., 1991, *Patrie immaginarie*, Mondadori, Milano.
- Ryan, M., 1982, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, J. Hopkins University Press, Baltimore.
- Said, E., 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York; trad. it. 1994, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano.
- Said, E., 1993, *Culture and Imperialism*, Vintage, London; trad. it. 1998, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti Editrice, Roma.
- Said, E., 1994, *Representations of the Intellectual*, Vintage, London; trad. it. *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano.
- Sartre, J.-P., 1971, *Orfeo negro*, in *Che cos'è la letteratura?*, Feltrinelli, Milano.
- Sassen, S., 1996, *Losing Control. The Decline of Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press, New York; trad. it. 1998, *Fuori controllo*, Asterios Editore, Trieste.
- Sassen, S., 1998, *Globalization and Its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money*, The New Press, New York; trad. it. 2002, *Globalizzati e scontenti. Il destino delle minoranze nel nuovo ordine mondiale*, il Saggiatore, Milano.
- Schlesinger, Jr., A., 1991, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, Norton Books, New York.
- Shain, Y., 1999, *Multicultural Foreign Policy*, in S. Vertovec, R. Cohen, a cura, *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Routledge, London.
- Shain, Y., 2001, *Marketing the American Creed Abroad. Diasporas in the U.S. and their Homelands*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sharpe, J., 1993, *Allegories of Empire. The Figure of Woman in the Colonial Text*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Sheffer, G., 1986, *Modern Diasporas in International Politics*, Croom Helm, London.
- Shohat, E., 1992, *Notes on the Postcolonial*, in "Social Text", n. 31/32, pp. 99-113.
- Slemon, S., 1988, *Magic Realism as Postcolonial Discourse*, in "Canadian Literature", n. 116, pp. 9-23.
- Sloterdijk, P., 1992, *Critica della ragione cinica*, il Saggiatore, Milano.
- Sobrero, A., 1992, *Antropologia della città*, NIS, Roma.

- Solivetti, L.M., 1993, *Società tradizionali e mutamento socioeconomico*, NIS, Roma.
- Speranza, G., 1998, *El pensamiento de un intelectual palestino (Reportaje a Edward Said)*, in "Clarín, Suplemento cultura y Nación", 13 de Diciembre, pp. 4-9.
- Spivak, G., 1985b, *Three Women Text's and a Critique of Imperialism*, in "Critical Inquiry", vol. 12, n. 1, pp. 243-261.
- Spivak, G., 1987, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York.
- Spivak, G., 1988a, *Can the Subaltern Speak*, in C. Nelson, L. Grossberg, a cura, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 271-313.
- Spivak, G., 1990, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, a cura di S. Harasym, Routledge, London.
- Spivak, G., 1991, *Identity and Alterity: An Interview (with Nikos Papastergiadis)*, in "Ariel", vol. 97, pp. 65-76.
- Spivak, G., 1993, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London.
- Spivak, G., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it. 2004, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- Spivak, G., 2002, *L'imperativo di re-immaginare il pianeta*, in "Aut Aut", *Gli Equivoci del multiculturalismo*, n. 312, pp. 72-88.
- Suleri, S., 1989, *Meatless Days*, Chicago University Press, Chicago.
- Suleri, S., 1992, *The Rhetoric of English India*, Chicago University Press, Chicago.
- Taguieff, P.-A., 1988, *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris; trad. it. 1994, *La forza del pregiudizio*, il Mulino, Bologna.
- Taguieff, P.-A., 1997, *Le Racisme*, Flammarion, Paris; trad. it. 1999, *Il razzismo*, Raffaello Cortina editore, Milano.
- Taylor, C., 1998, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, pp. 9-62.
- Terkessidis, M., 1996, *Kulturkampf. L'occidente e la nuova destra*, Marco Tropea Editore, Milano.
- Thomas, N., 1994, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Polity Press, Cambridge.
- Thompson, E., 1963, *The Making of the English Working-Class*, Penguin, Harmondsworth.
- Tiffin, C., Lawson, A., a cura, 1994, *De-Scribing Empire. Postcolonialism and Textuality*, Routledge, London.



- Tölölyan, K., 1991, *The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface*, in "Diaspora", vol. 1, n. 1, pp. 3-15.
- Tölölyan, K., 1996, *Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment*, in "Diaspora", vol. 5, n. 1, pp. 3-36.
- Tomlinson, J., 1991, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Tomlinson, J., 1999, *Globalization and Culture*, Polity Press, Cambridge; trad. it. 2001, *Sentirsi a casa nel mondo*, Feltrinelli, Milano.
- Vaughan, M., 1991, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Polity Press, Cambridge.
- Wallerstein, I., 1991, *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. 1999, *Geopolitica e geocultura*, Asterios Editore, Trieste.
- Weber, M., 1966, *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.
- Weiner, M., a cura, 1993, *International Migration and Security*, Westview Press, Oxford.
- Werbner, P., Modood, T., a cura, 2000, *Debating Cultural Hybridity*, Zed Books, London.
- Wieviorka, M., 1991, *L'espace du racisme*, Seuil, Paris; trad. it. 1993, *Lo spazio del razzismo*, il Saggiatore, Milano.
- Wieviorka, M., a cura, 1997, *Une société fragmentée. Le Multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris.
- Williams, R., 1957, *Culture and Society*, Chatto & Windus, London; trad. it. 1968, *Cultura e Rivoluzione industriale*, Einaudi, Torino.
- Young, R., 1990, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London.
- Young, R., 1995, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, London.
- Young, R., 2001, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Blackwell, London.
- Young, R., 2003a, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Young, R., 2003b, *Germinazioni postcoloniali: da Bandung a L'Avana*, in "Movimenti postcoloniali", DeriveApprodi, Roma, n. 23, pp. 37-43.
- Žižek, S., 1997, *Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism*, in "New Left Review", n. 225, September-October.



Linee

- 50 Luca Pisoni, *Il bagaglio intimo. Gli oggetti dei migranti in viaggio verso l'Europa*
- 51 Osvaldo Duilio Rossi, *Violenza ↔ società. Costruzioni (e distruzioni) della semantica occidentale*
- 52 Alessandro Somma (a cura di), *Lavoro alla spina, welfare à la carte. Lavoro e Stato sociale all'epoca della gig economy*
- 53 Elton Kalica, *La pena di morte viva. Ergastolo, 41 bis e diritto penale del nemico*
- 54 Fabrizio Ciocca, *L'Islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e islamofobia*
- 55 Paul Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*
- 56 Axel Honneth, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*
- 57 Vito Teti, *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*
- 58 Simone Casalini, *Lo spazio ibrido. Culture, frontiere, società in transizione, con interviste a Claudio Magris, Hamadi Redissi e Franco Rella*
- 59 Herbert Natta, *Topologia del discorso letterario periferico*
- 60 Leonardo Pegoraro, *I dannati senza terra. I genocidi dei popoli indigeni in Nord America e in Australasia*
- 61 Eugenia Paulicelli, *Moda e letteratura nell'Italia della prima modernità. Dalla sprezzatura alla satira*
- 62 Giancarlo Chirico, *Mi racconti una storia? Perché narrare fiabe ai bambini*
- 63 Micla Petrelli, *Arte di questo mondo. Pagine, schermi, visioni*
- 64 Giovanni Campailla, *L'intervento critico di Rancière. Democrazia, riconoscimento, emancipazione ottocentesca*
- 65 Dunia Astrologo, Andrea Surbone, Pietro Terna, *Il lavoro e il valore all'epoca dei robot. Intelligenza artificiale e non-occupazione*
- 66 Mario Graziano, *Gli uni con gli altri. Perché tante teste sono meglio di una*
- 67 Stefano Calabrese, *Gli arabi e lo storytelling. Dalle Mille e una notte a Giulio Regeni*
- 68 Ivo Quaranta, *Corpo, potere e malattia. Antropologia e Aids nei Grassfields del Camerun*
- 69 Roberto Marchesini, *Estetica postumanista*
- 70 Francesco Tigani, *Le ceneri del politico in due capitoli. Il teologo e l'erostrato*
- 71 Giorgio Bersano, *Post-design*
- 72 Luigi Lupo, *Podcasting. La radio di contenuto ritorna sul web*
- 73 Stefano Spagnol, *Cosa si nasconde dietro il bullismo. Saggio sulla formazione complessa*
- 74 Luca Bellocchio, *I sicari della pace. L'Irlanda del Nord e lo spettro di una nuova guerra civile*
- 75 Matteo G. Brega, *Media e società. Il Novecento e la filosofia politica della parcellizzazione*

- 76 Stefano Incerti, *I film liberano la testa. Teoria e analisi del cinema*
- 77 Pierre Dalla Vigna (a cura di), *Veri falsi. Gli inganni, le copie, le contraffazioni tra arte, filosofia, letteratura, scienza e storia*
- 78 Samantha Maruzzella, "Come tele de' ragni atte a fermare sole le mosche". *La moda tra controllo e mercato (secoli XVII-XIII)*
- 79 Maria Grazia Turri, *Le criptovalute. Monete private e capitalismo digitale*
- 80 Nancy Fraser, Axel Honneth, *Ridistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*
- 81 Pierre Dalla Vigna, *La distruzione del paradiso. Meraviglia, orrore e genocidio nella conquista europea delle Americhe*
- 82 Guido Tassinari, *Ma in fondo delle note chissenefrega. Vita, romanzo e miracoli della Banda degli Ottoni a Scoppio*
- 83 Roberta Casale, *Da home a house. Le rappresentazioni del lusso nella pubblicità del nuovo millennio*
- 84 Romolo Giovanni Capuano, *Hanno visto tutti! Nella mente del tifoso*
- 85 Homi K. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione*
- 86 Claudio Ferrata, *Nelle pieghe del mondo. Il paesaggio negli anni della Convenzione europea*
- 87 Fabio Armao, *L'età dell'oikocrazia. Il nuovo totalitarismo globale dei clan*
- 88 Serafino Murri, *Sign(s) of the times. Pensiero visuale ed estetiche della soggettività digitale*
- 89 Pippo Russo, *Calcio e cultura dello stupro. Il caso Ched Evans*
- 90 Élisabeth Roudinesco, *La famiglia in disordine*
- 91 Ignazio Buttitta, *Verità e menzogna dei simboli*
- 92 Claudio Catalano, *Le forme dell'aria. Atmosfere come stati d'animo fra arte, letteratura e architettura*
- 93 Tiziano Tussi, *Nanchino 1937-1938. La strage dissotterrata*
- 94 Heinz von Foerster, Bernhard Pörksen, *La verità è l'invenzione di un bugiardo. Colloqui per scettici*
- 95 Andrea Borsari, Elena Formia, Ivano Gorzanelli, *Sul Making. Un confronto sull'antropologia del fare di Tim Ingold tra architettura, design, filosofia*
- 96 Salvatore Palidda, *San Cono. Migrazioni ed emancipazione*
- 97 Domenico Moro, *Eurosovranità o democrazia? Perché uscire dall'euro è necessario*
- 98 Franco Berardi Bifo, Lorenza Pignatti (a cura di), *Adbusters. Ironia e distopia dell'attivismo visuale*
- 99 Claudio Bazzocchi, *Il misterioso zoppicare dell'uomo. Indeterminazione umana, democrazia, autorità e libertà*
- 100 Franco Foschi, *Farsi fuori. Vizi e virtù del suicidio*
- 101 Bernard Stiegler e Collettivo Internation (a cura di), *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*
- 102 Fabio Armao, *Le reti del potere. La costruzione sociale dell'oikocrazia*
- 103 Gianluca Ciuffardi, Tommaso Perissi, *Il coraggio delle emozioni (ai tempi del coronavirus)*
- 104 Giacomo Pezzano, *Ereditare. Il filo che unisce e separa le generazioni*
- 105 Doriana Dipaola (a cura di), *Intrecci psiche soma*

- 
- 106 Emiliano Brancaccio, *Non sarà un pranzo di gala. Crisi, catastrofe, rivoluzione*, a cura di Giacomo Russo Spena
- 107 Damiano Cantone, Tiberio Snaidero, *Codice Bowie. Cinquanta chiavi per aprire quelle porte*
- 108 Enzo Lombardo, *Africa. (Neo)colonialismo, ambiente e migrazioni*
- 109 Paolo Groppo, *La crisi agraria ed eco-genetica spiegata ai non specialisti*
- 110 Édouard Glissant, *Introduzione a una poetica del Diverso*, a cura di Giuseppe Sofo
- 111 Marco Senaldi, *Van Gogh a Hollywood. La leggenda cinematografica dell'artista*
- 112 Sara Montinaro, *Daes. Viaggio nella banalità del male*
- 113 Francesco Muzzioli, *Scritture della catastrofe. Istruzioni e ragguagli per un viaggio nelle distopie*
- 



*Finito di stampare
nel mese di xxx 2021
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*

