





philosophica

[62]

Logiche dell'alterità

a cura di
Alberto Pirni



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il patrocinio del Dipartimento di Filosofia
dell'Università di Genova*

e con il contributo di:

*Comune di Acqui Terme
Fondazione Cassa di Risparmio di Alessandria
Istituto Nazionale Tributaristi
Società Palazzo del Monferrato s.r.l.*

© Copyright 2009
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
edizioniets@tin.it
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884672370-3

*Ad ogni altro
che ci è e diviene prossimo*

GIOCO DI SPECCHI. RAPPRESENTAZIONI DEL SÉ E DELL'ALTRO/A

Barbara Henry

1. *L'Occidente europeo a confronto con le categorie di violenza simbolica e rimozione*

Si può dare per acquisita la legittimità teorica di una disarticolazione interna della categoria di Occidente. Tale opzione concettuale è ormai autorevolmente accreditata dal punto di vista filosofico-politico¹, e non soltanto critico-letterario. Si tratta ora di “ricollocare” non tanto il continente europeo, quanto la *polity sui generis* che lo caratterizza come soggetto internazionale entro una dimensione di autonomia definitoria rispetto alla dicotomia che contrappone un “unico” Occidente ad un “unico” Oriente. L'apertura a variazioni descrittive rispetto a “ciò che siamo” entro l'emisfero occidentale è ancora più importante dell'accordo sul livello di rilevanza geopolitica che la compagine istituzionale europea può avere nel presente, o nel futuro. Il pluralismo interno alle macro-categorie significative per il discorso pubblico, tra le quali va sicuramente annoverata la nozione di Occidente, evita omologazioni e gravi errori di prospettiva e di valutazione. Ciò che più importa, il confronto tra la molteplicità dei punti di vista sulle diverse identità (sociali, politiche) che sono di casa in Occidente, accresce la sensibilità collettiva, in regime di democrazia, per le assunzioni di responsabilità non generiche né liquidatorie, bensì aperte alle interpretazioni non canoniche della verità storica e dei precipitati di essa nell'immaginario politico.

¹ Come riferimenti emblematici, ma non concordi sui significati da attribuire alla distinzione fra due Occidenti rimando a J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005; G. PRETEROSSO, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2007, H. FRIESE, *Europe's Otherness. Cosmopolitanism and the Construction of Cultural Unities*, in G. Delanty (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West: Towards a New Cosmopolitanism*, Routledge, London 2006, pp. 241-256.

Sono spesso le letture non ortodosse², molto più delle narrazioni forti e *dei* forti, ad innescare processi profondi e condivisi di riflessione pubblica sulle costellazioni di misfatti passati: il colonialismo visto nel suo insieme ne è un esempio emblematico. Non soltanto di esso vanno identificate le conseguenze di lungo periodo ma, cosa fondamentale, i lessici definitivi per eventi, misfatti, esiti coinvolgenti tutte le parti in causa. Siamo in un'epoca di occidentalismo³, in cui è cambiata *consapevolmente* la direzione dello *sguardo classificatorio*; sulla scia della fenomenologia delle esperienze primarie si può dire che esso sia tutt'uno con il senso dell'orientamento, sia visivo sia categoriale, rispetto ai vari mondi della vita.

Le condizioni dello sguardo sono prospettiche e illuminanti, fanno emergere o lasciano in ombra; come tali sono costitutive della visibilità e rilevanza delle varie tipologie di cose, esseri, culture esistenti. In effetti si è verificata una consapevole e mirata inversione di tendenza tra gli studiosi/e e depositari di saperi esperti. Non si può dubitare che tra le alte sfere dell'*establishment* scientifico il *modello di elite* intellettuale prevalente fino alla metà del secolo scorso e costituito da sapienti e scienziati *maschi bianchi occidentali* sia stato sostituito da quello che incorpora maggiormente correnti ed energie *gender-sensitive, decolonizzate e decentrate*. Tuttavia, tra la legittimazione di tale modello e il radicamento nelle politiche disciplinari e accademiche il cammino è ancora lungo⁴. A maggior ragione, tale rivolgimento ideale tarda a permeare la coscienza comune, ovvero i livelli di consapevolezza diffusi entro le società occidentali.

Non va scordato infatti che soltanto da pochi decenni gli antichi propagatori delle imprese di civilizzazione nel mondo, ovvero i depositari del bagaglio culturale dell'Occidente europeo, sono osservati e studiati *metodicamente e nelle istituzioni in cui si produce la conoscenza* da chi un tempo era assoggettato ai processi di dominazione. Ciò non significa affatto, come si ribadirà più avanti, che i processi di coloniz-

² Lo sono, finché non vengano trasformate in verità dogmatiche contrapposte a quella dominante.

³ E. SAID, *Orientalismo* [1976], trad. it. di S. Galli, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (poi: Feltrinelli, Milano 2007⁷); S. SHIMADA, *Aspetti della traduzione culturale: il caso dell'“Asia”*, in B. Henry (a cura di), *Mondi globali*, ETS, Pisa 2000, pp. 137-159.

⁴ ID., *Globalizing literary study*, in «Publications of the Modern Language Association of America», n. 116, 2001, pp. 64-68, p. 65.

zazione siano avvenuti realmente su un *tabula rasa*, in una *terra nullius*; al contrario, si sono inserite nelle storie e strutture socio-istituzionali preesistenti, le quali, anche quando siano state distrutte o radicalmente assimilate, hanno influito su quelle coloniali. In ogni caso, il mito dei popoli senza passato è ciò che è stato fatto credere, in alcuni paesi, e per generazioni, ai dominati. Una delle lesioni più gravi inflitte all'autocoscienza collettiva dei colonizzati dai dispositivi di assoggettamento è proprio l'aver negato o occultato a livello istituzionale e scientifico non soltanto la rilevanza ma perfino l'esistenza di siffatte storie condivise ed interconnesse (*entangled histories*)⁵; in esse, le asimmetrie di posizione dei dominati rispetto al linguaggio descrittivo canonico non hanno cancellato del tutto gli aspetti indigeni di autorappresentazione confluiti in forma del pari mediata e spuria nelle immagini che i poteri "coloniali" recepivano delle identità dei dominati medesimi. Perché potessero avere una qualche visibilità, tali rappresentazioni autoctone erano infatti già frutto di processi di accomodamento, selezione e mutazione. La nozione di autoetnografia definisce tali situazioni di interscambio⁶ culturale *non libero dal dominio*. Si è trattato di costruzioni multilaterali e diversificate contesto per contesto.

Ciò in parte fa comprendere le radici profonde della controtendenza contemporanea, a cui si è fatto cenno, e in parte anche la localizzazione di essa; nei paesi appartenenti ai vari Orienti, in particolare, hanno cominciato a sorgere cattedre di occidentalismo, in cui i titolari di saperi esperti, in grado di accreditare i risultati delle loro ricerche, costruiscono e solidificano le prospettive di lettura *ex parte subjecti* dei fenomeni di colonizzazione, di cui i loro predecessori e le società di appartenenza sono stati investiti pesantemente. Tali processi, non da ultimo, hanno causato procedure e pratiche di creazione simbolica tramite la costruzione della nomenclatura di tutte le realtà, naturali e sociali. Come tali, hanno esercitato una importanza strutturale per le identità sia dei colonizzatori sia dei colonizzati, in quanto hanno stabilito le condizioni stesse della visibilità delle entità fisiche e

⁵ S. CONRAD, S. RANDEIRA, *Einleitung. Geteilte Geschichten, Europa in einer postkolonialen Welt*, in ID. (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Campus, Frankfurt am Main/New York 2002, pp. 9-50.

⁶ M.L. PRATT, *Introduction*, in ID., *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London/New York 1989, in part. pp. 6-7.

umane, dei soggetti e dei ruoli sociali, degli aggregati collettivi, delle articolazioni spaziali e simboliche dei territori, in cui interagivano, asimmetricamente, coloni e colonizzati. È stato riscritto *in loco* il binomio fra città e campagna, fra mondo selvaggio e mondo civilizzato, e perseguita la trasformazione delle strutture urbane preesistenti, in modo da ridefinire l'identità delle popolazioni⁷.

Da qui in avanti sarà condotta una riflessione sui temi delle soggettività escluse dal discorso dominante: da quell'insieme di scritture, codici, repertori, vocabolari, pratiche, vissuti cogenti e dirimenti rispetto al costruito sociale. Questi elementi sono ancor più pervasivi ed "incontrastabili", rispetto alle modalità di elaborazione del sé, per chi si è trovato in condizioni di disparità cognitiva e simbolica nei confronti di essi. Il tema del dominio è da reinterpretare, con le dovute cautele critiche, come violenza simbolica, intesa come processi e vocabolari di costruzione asimmetrica e penalizzante delle identità dei soggetti al dominio⁸. Con la riaffermazione della preziosa avvertenza, sopra già suggerita dal cenno all'autoetnografia: se è presumibile che tali soggetti siano stati marginali nel tessere le narrazioni simboliche socialmente e politicamente determinanti per sé e i propri discendenti, tuttavia la veridicità ubiquitaria dell'assunto e la genericità di esso vanno contestati, e messi a confronto, contesto per contesto, con le

⁷ Impossibile render conto della letteratura sul tema. Emblematico H.L. STRAUSS, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955; per una visione d'insieme e aggiornata, F.M. TEDESCO, *Violenza simbolica* [Ad vocem], in M. Flores (a cura di), *Diritti umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, vol. II, *Dizionario* (H-W), Utet, Torino 2007. Dal punto di vista della *cultural geography* orientata verso studi coloniali si vedano: S. LEGG, *Spaces of Colonialism*, Blackwell, London 2007; D. CLAYTON, *Critical Imperial and Colonial Geographies*, in K. Anderson, M. Domosh, N. Pile, S. Thrift (eds), *The Handbook of Cultural Geography*, Sage, London 2003, pp. 354-368; Id., *Imperial Geographies*, in J. Duncan, N. Johnson, R. Schein (eds) *A Companion to Cultural Geography*, Blackwell, London 2004, pp. 449-68; S. BERTHON, A. ROBINSON, *The Shape of the World: The Mapping and Discovery of the Earth*, George Philip Ed., London 1991.

⁸ L'espressione indica la normalizzazione del dominio, il fatto della onnipervasività e della interiorizzazione cognitiva, percettiva, e simbolica di esso da parte dei dominati. "Le cose stanno così, e devono essere così, nessuno se ne stupisce, o si indigna". In tal senso, G.C. SPIVAK, *Can the Subaltern speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Univ. of Illinois Press, Urbana and Chicago 1988, pp. 271-313.

situazioni e le modalità in cui alla violenza simbolica (diversa quindi dalla nozione deterministica di violenza epistemica) si contrappongono linguaggi di creatività, oltretutto di resistenza⁹. Rimane comunque vero che la violenza simbolica viene esercitata ogni qualvolta i depositari dei linguaggi che “dettano legge” adottano un’impostazione e un orientamento dello sguardo surrettiziamente sovraordinato, perché falsamente neutrale e universale, su ogni dimensione di realtà sociale diversa dalla propria.

Qualora l’Occidente europeo si rendesse conto di cosa implichi essere guardato a sua volta da qualcun altro, dovrebbe confrontarsi con almeno tre tipologie di disconoscimenti/occultamenti delle proprie aberrazioni e dei propri misfatti (di tipo epistemico, politico, sociale) rispetto al passato coloniale e al presente: l’ignorare, il dimenticare, il rimuovere¹⁰. Come gli sviluppi delle scienze sociali qualitative ci mostrano, le tre modalità dell’occultamento fanno parte di un vocabolario ormai condiviso dagli studi della memoria e del ricordo, e che dunque non è più strettamente relegato ai linguaggi della psicoanalisi, della psicologia, delle scuole di psicoterapia; piuttosto, si arricchisce e si complica grazie ai contributi delle discipline storiche, politologiche, sociali.

Se da un lato per memoria (individuale) si intende indicare oggi un territorio concettuale limitato all’acquisizione e al mantenimento (archiviazione, immagazzinamento) di esperienze vissute e azioni passate¹¹, dall’altro con il concetto di ricordo si allude alla coscienza (*Bewusstsein*) di esperienze vissute e azioni passate *in quanto* passate¹². La medesima categoria di rimozione, non in mera antitesi al ricordo,

⁹ P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999.

¹⁰ Devo la classificazione ad Alberto Pirni.

¹¹ A differenza del sapere filosofico comune, (il medesimo impiegato nell’edificazione del sistema scolastico e universitario dell’Italia di mezzo secolo fa), in cui il concetto di memoria indicava «la presenza al soggetto di un passato stato di coscienza, riconosciuto per tale» [E.P. LAMANNA, E. ADORNO, *Dizionario di termini filosofici*, Le Monnier, Firenze 1969]. Come risulta chiaramente, in tale definizione la memoria ingloba il ricordo, se si confronta tale definizione con la specificazione semantica tra i due termini, riportata *in testo*.

¹² M. QUANTE, *Identità* [Ad Vocem], in N. Pethes, P. Ruchatz (a cura di), *Dizionario della memoria e del ricordo*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 243-245.

non è da considerarsi ormai un esclusivo monopolio dell'analisi freudiana degli stadi attraverso cui la formazione della vita pulsionale del bambino si configura e si ridimensiona rispetto alle potenzialità della libido affinché il bambino possa garantirsi tramite *elusioni* sicurezza ed equilibrio vitale¹³. Piuttosto, il nucleo descrittivo qui rilevante per la rimozione è quello relativo ai meccanismi sociali del ricordo parziale, orientato alla diminuzione di stati dolorosi. Tali meccanismi eludono, evitano, procrastinano la presa di coscienza del gruppo di fronte a situazioni, condizioni, stati di cose la cui consapevole trattazione pubblica è avvertita come foriera di sofferenza, di lacerazione. Sovente, tali meccanismi scattano se l'origine del dolore previsto sono atti colpevoli commessi in passato e non ancora denunciati né puniti. Tale rimozione produce patologie sociali perché fuorvia e falsifica, alle spalle degli attori, la costruzione del quadro prospettico che lega le generazioni a una narrazione condivisa, il cui carattere di artificio non può affatto coincidere con l'autoinganno e l'occultamento, a meno di condannare il racconto identitario all'implausibilità e quindi all'inefficacia.

L'anamnesi, l'arte della reminiscenza per Platone, può mostrarsi utile; si può situare tramite opportuni slittamenti semantici al confine fra teoria della conoscenza e pratica terapeutica. Se divenisse una ricostruzione narrativa e pertanto sequenziale (inizio, svolgimento, conclusione/esiti) di forme patologiche che tuttora inficiano il nostro percorso vitale, sarebbe la premessa necessaria a qualunque terapia avente rilevanza collettiva; la metafora medica allude alla necessità di individuare e adottare le scansioni adeguate ad identificazioni sane e consapevoli, riflessivamente condotte, da noi e per noi Europei/e. Ciò va fatto valere per la rimozione di uno degli aspetti indesiderati, di cui fra poco, del modello politico e simbolico costitutivo per la nostra specifica identità occidentale, ovvero la nazione repubblicana, la forma di cittadinanza ad essa consona, il lessico dei diritti sui cui questa si fonda. Rispetto alle autorappresentazioni di cui noi, occidentali Europei/e, siamo capaci, l'esempio del *colonialismo repubblicano francese* risulterebbe paradigmatico almeno per una delle più efficaci e pervasive narrazioni di cui l'Europa

¹³ Ciò avviene tramite l'armonizzazione dei propri desideri con il volere del sovrano parentale.

ha nutrito la propria identità: l'universalismo dei diritti di libertà e di uguaglianza, il lessico della liberazione dall'oppressione. Nel redigere e giustificare tale narrazione, i soggetti sociali artefici e beneficiari di tale racconto sarebbero rimasti ciechi di fronte alle proprie contraddizioni interne.

Tale atteggiamento ha prodotto l'aporia più grave: una ascrizione indebitamente selettiva, e pertanto ingiustificata, di tale dignità di esseri universali ad alcuni gruppi umani, e non a tutti, anche se in via provvisoria. L'unità del genere umano è stata configurata simbolicamente quale compito da costruire con e tramite la civilizzazione, non ancora quale realtà fattuale. Non deve acquietarci il fatto che tale procedimento sia stato messo in atto dal pensiero e dalla politica universalistica (francese, in particolare) al di fuori e addirittura in antitesi alle teorie razzistiche che predicano la radicale, naturale e insuperabile irriducibilità di tipo biologico fra il ceppo umano superiore e quelli definiti inferiori. Ciò che stabilisce, legittima e perpetua le condizioni, sia esteriori sia interiori, di subalternità è la stessa proclamazione, per una popolazione, della sua permanenza temporanea ma indefinita entro uno stato di minorità culturale, istituzionale, sociale che sia da superarsi soltanto sotto la guida e tramite l'emulazione del modello dei colonizzatori.

Rifiutare il confronto con la subordinazione concettuale e simbolica, innescata dal confronto asimmetrico impostato dai dominatori rispetto alle culture "altre", significa impedirsi di valutare il reale peso della cultura coloniale all'interno della cultura non solo francese ma europea e occidentale. L'aspetto più sottilmente venefico di tale duratura e permanente non-dichiarazione delle proprie aporie è che questo "rimosso" cognitivo è tuttora subdolamente pervasivo rispetto al modello *universalista e progressivo* di emancipazione, che, nonostante le ricorrenti critiche sul piano dell'effettività, è tuttora considerato da molti un caposaldo concettuale indiscusso per la coscienza civile e l'identità politica dell'Unione *tout court*.

Se tale apparato non viene decostruito, potrebbero risultare vanificate tutte le pretese legittime di difendere il nucleo durevole e inattaccabile del linguaggio dei diritti e dell'emancipazione contro i suoi detrattori. Per rinsaldarlo, ci si deve far carico di una profonda rivisitazione di tale lessico e considerare nella loro gravità i danni in-

flitti sugli assoggettati in merito alle rappresentazioni del loro sé; tali “menomazioni” morali sono le più durature, anche perché non sono ancora state riconosciute come tali.

Accettare come propria una configurazione, una foggia di sé fatta da altri e per altri è solo una parte di quello che è accaduto. I veri problemi sono di diverso tenore: in primo luogo, quanto si è verificato è avvenuto perché non sono stati disponibili, né pensabili, modelli e metodi, eterogenei, dotati di sufficiente credibilità, adeguati a concepirne e farne altri. L'identità disponibile è così oppressiva in quanto il dettame di chi ne stabilisce contesti, vincoli e regole risulta unico, esclusivo, omogeneo, escludente possibili alternative. In secondo luogo, gli effetti occlusivi e depotenzianti di tale *reductio ad unum* non sono cancellati né cancellabili con un mero atto di volontà o di riflessione consapevole, ma perdurano nel tempo e tra le generazioni, producendo, nella maggioranza dei casi, asfissia morale, sociale e politica. Questi esiti sono indotti da processi per cui i soggetti subalterni interiorizzano una identità che su misura per altri, ma “fuori taglia” per loro; si tratta per essi di adeguarsi a costrutti identificativi fatti di qualità socialmente apprezzate, e fissate come obiettivo universale di emancipazione per tutti/e, senza distinzioni. Sono esattamente tali costrutti ciò che i subalterni sono chiamati ad emulare deformando se stessi per calzare il modello unico. La distorsione eteroindotta citata da Charles Taylor¹⁴, è un altro nome per ciò che la riflessione di genere chiama identità “fuori taglia”¹⁵ o preferenze adattive, per dire che i meccanismi tramite cui si propaga il modello sono processi di interiorizzazione, essendo l'adeguamento mimetico la condizione per cui i subalterni possono emergere nella competizione per le risorse sociali.

Qualora la scrittura dei codici di classificazione ed interpretazione di tutti i livelli e le dimensioni di realtà sia eteronoma, lo

¹⁴ Ch. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 25-73, trad. it. di G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, a cura di A. Gutmann, Anabasi, Milano 1993, pp. 41-103; ripreso in J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62.

¹⁵ G. ZINCONI, *Uno schermo contro il razzismo*, il Mulino, Bologna 1994; Id. (a cura di), *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, il Mulino, Bologna 2001.

scarto fra chi detta le condizioni e chi le subisce è di per sé foriero di rappresentazioni identitarie pregiudizievole per i subordinati. Non prender atto di tale disparità costitutiva della relazione fra dominatori e dominati, insita nei dispositivi coloniali medesimi, è deleterio. Significa impedirsi di valutare quanta parte di essa sia transitata fuori dai ristretti ambiti del discorso coloniale per divenire luogo comune, lo specchio in cui la società francese e – con i dovuti limiti dettati dalla cautela e dalla necessità di studi più dettagliati – per la società civile ancora in *statu nascenti* della *polity* europea¹⁶.

Sono necessari studi critici in cui la decostruzione del concetto di cultura faccia emergere i limiti di una accettazione legittimante della tassonomia fra culture civilizzate e non civilizzate; va ribadito che questa contrapposizione è in linea con un falso postulato, quello secondo cui si accetta e diffonde come vera *l'esistenza di una intraducibilità fra culture, l'esserci di prigionieri culturali*. Il postulato è notoriamente un'asserzione non bisognosa di dimostrazione su cui viene fondata l'argomentazione. È un procedimento valido per le scienze matematiche ma non per le scienze umane/sociali. Inoltre, nel caso particolare, si noti che tale *debacle* nella logica dell'argomentazione non è un difetto teorico gravante unicamente sulle ideologie razzistiche. Il colonialismo repubblicano francese e le sue contraddizioni costituisce un chiaro esempio di quanto appena delineato circa la accettazione della visione dicotomica per cui la “mia” cultura sarebbe nei suoi fondamenti intraducibile nei termini di una cultura “altra”, perché ancora in condizioni di immaturità rispetto alla mia. Si aggrava quindi il compito di chi si accinga, fra scienziati/e e cittadini/e, all'opera di disvelamento e ricognizione del rimosso identitario che ci contraddistingue.

«Un homme à cheval sur deux cultures est rarement bien assis»¹⁷. Il riferimento implicito è all'assunto che considera le culture dimensioni reciprocamente impermeabili, chiuse in se stesse: il postulato dell'incomunicabilità fra culture può addirittura preparare la via alla naturalizzazione delle differenze culturali, e, nei peggiori

¹⁶ D. COSTANTINI, *Per l'anamnesi di una malattia europea: il “nuovo discorso coloniale” Francese e i suoi critici*, Tesi di Perfezionamento, in cotutela fra Scuola Superiore Sant'Anna – Pisa e Université de Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis, 2006.

¹⁷ A. MEMMI, *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris 1957.

dei casi, al razzismo. Non diversamente da una malattia endemica e pervasiva è da definirsi quest'ultimo atteggiamento mentale, nel senso che categorie di pensiero razzistico possono permeare anche i colonizzati, essendo questi indotti ad attribuire senza eccezioni, in via ascrivibile ed indelebile, determinate caratteristiche ai gruppi umani coinvolti nella relazione di dominio; al proprio gruppo vengono attribuite alcune, a quello dei colonizzatori altre. La modalità, di tipo apodittico, e con presunzione di incontrovertibilità dell'attribuzione non cambia, anche se si modificano i contenuti, e il segno, positivo o negativo, che viene attribuito a tali caratteri, a seconda dei casi. I valori positivi attribuiti dai colonizzati al modello civile e sociale oggetto di emulazione sono la conferma della posizione di inadeguatezza e di minorità in cui i soggetti subalterni si trovano rispetto ad esso.

La modalità ascrivibile avviene infatti per via di stereotipi¹⁸, intesi nella loro accezione più comune e pervasiva, e ad essa qui rinviamo: ciò significa che il riferimento di tali qualità caratterizzanti ed indelebili a tutti i componenti del gruppo oggetto di tali descrizioni è strutturalmente pregiudizievole, perché statica, dogmatica ed eteronoma. L'attribuzione si realizza in via indipendente rispetto alle smentite provenienti dall'esperienza, giacché ogni prova contraria è annullata dal principio immanente alla logica degli stereotipi: l'eccezione conferma la regola. Tale meccanismo si stabilizza nel tempo e diviene condizione di riproduzione potenzialmente illimitata di profezie autoavverantesi. I concreti individui interiorizzano, e talvolta incarnano lo descrizione pregiudizievole. Tale situazione, già di per sé lesiva per i singoli e le collettività, risulta in una prospettiva di lungo periodo tanto più difficilmente estirpabile perché viene propagata dai meccanismi ricorsivi di mimesi e adattamento agli stereotipi da parte dei soggetti a cui essi vengono attribuiti.

Si può quindi ritenere che lo specifico interesse cognitivo della letteratura postcoloniale risieda nel riferirsi ai procedimenti di inte-

¹⁸ L. ARCURI, M.R. CADINU, *Gli stereotipi. Dinamiche psicologiche e contesto delle relazioni sociali*, il Mulino, Bologna 1998. Come applicazione allo spazio politico e identitario europeo del tema qui trattato si veda B. HENRY, *Constitution, European Identity, Language of Rights*, in B. Henry, A. Loretoni (eds), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa 2004, pp. 37-57.

riorizzazione da parte delle vittime del ritratto/stereotipo negativo. Attraverso il concetto di preferenze adattive, già richiamato quale contributo degli studi di genere, è possibile definire con maggior rigore la reciprocità, e sovente circolarità, del nesso tra le vittime e gli autori di atti lesivi e di violazioni. Alla definizione e alla verifica di tale ipotesi ci si rivolge da questo momento in avanti, avvicinandosi a situazioni più concrete della coesistenza, in condizioni di asimmetrie di potere. Ciò implica far propria una visione delle cose che parte dalla disuguaglianza per ristabilire l'uguaglianza.

2. *Disuguaglianze e dipendenze*

Unicuique Suum tribuere; significa dare ciò che spetta a ogni singolo individuo secondo specifiche pertinenze ed inerenze. Riconoscere il nucleo storicamente determinato di tale formulazione, originariamente platonica, del principio di giustizia, ci consente di reinterpretarne il significato, in modo da superarne i condizionamenti e le storture dovute alla più generale visione metafisica, gerarchica, anti-egualitaria, e statica delle relazioni fra le differenze, ontologiche, antropologiche, sociali che sottende la visione platonica. Il concetto residuale e benefico che deriva da tale rivisitazione è che la giustizia è contestuale e sensibile alle specificità concretamente date, entro relazioni di reciproca dipendenza. Il kantiano principio di specificazione ci aiuta a riscrivere una grammatica della giustizia, come Wolgast ha tentato di fare, in antitesi alla concezione del soggetto inteso quale individuo privo di relazioni, privo di legami e di dipendenze¹⁹.

Sulla base di quest'ultima visione atomistica dell'uguaglianza, alla quale qui ci si contrappone, i rapporti tra individui sono esclusivamente pensati come relazioni tra soggetti singoli, autosufficienti, posti in una condizione di assoluta parità nei termini dell'equivalenza e dell'interscambiabilità. Tale principio significa che una volta ricevute le dotazioni iniziali richieste in termini di educazione ed esperienza un bianco e un nero, un ricco e un povero, un cattolico e un protestante potrebbero scambiarsi il posto sul lavoro, nello sport,

¹⁹ E.H. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, trad. it. di S. Coyaud, Pref. di P. Barcellona, Editori Riuniti, Roma 1991.

nel discorso intellettuale e politico. Ma proprio tale principio non è facilmente applicabile; il riferimento al genere e al sesso lo fa capire, svelando la falsa neutralità dell'argomentazione e il riferimento alla sola sfera pubblica, in cui, almeno per la tradizione occidentale, la riproduzione ed educazione e tutte le questioni di cura, come peraltro l'amore, l'amicizia non sono contemplati quali fattori visibili e rilevanti. Si noti inoltre che in un modello siffatto, effettivamente operante in quasi tutti le teorie egualitarie della giustizia, ogni individuo risponde a se stesso, è padrone di sé, privo di relazioni, non bisognoso né capace di solidarietà e amicizia. Tale visione però oscura sistematicamente le situazioni (malattia, minorità, asimmetrie educative, dipendenza economica, strategica, affettiva) in cui ciascun essere umano si trova in una condizione di inferiorità, di disegualianza di posizione rispetto a specifici "altri/e", a seconda delle situazioni; è proprio quest'ultima condizione a rappresentare la norma, la circostanza più diffusa, che per giunta assume configurazioni molto variegata, richiedenti a seconda dei casi uno specifico e "calzante" intervento di correzione, di rimozione degli ostacoli alla libera ed eguale espressione dell'autonomia, delle capacità e facoltà degli individui, degli uomini e donne situati in un dato contesto.

In linea con tale prospettiva, va con forza affermato che non siamo atomi, perché ci muoviamo in un tessuto di relazioni, delle quali quelle parentali ed amicali (padre-madre, figlio-figlia, madre-figli, e così via) mostrano con evidenza il lato della specificità ed unicità, della non fungibilità dei componenti del rapporto. Relazioni di vita, queste, che non sono solo relazioni cognitive, bensì anche relazioni del corpo, dell'habitus, degli atteggiamenti, del potere quale funzione strutturante dei codici relazionali. Il potere non è solo oppressione, e può esserlo fino all'annichilimento, ma è anche creatività; non deve essere inteso esclusivamente come il potere delle istituzioni politiche. È una facoltà pervasiva che, come Foucault e Braidotti indicano, modella le menti ed i corpi dei singoli, insinuandosi nelle azioni, negli atteggiamenti, nei processi di apprendimento e di adattamento²⁰. Può quindi

²⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, ed. by C. Gordon, Harvester Wheatsheaf, New York 1980; R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses. Towards a Materialistic Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002.

sia stabilizzare che modificare efficacemente la realtà; ce ne possiamo avvalere, una volta che abbiamo individuati ed appresi almeno in parte i meccanismi profondi da cui il potere concreto promana.

La nostra materialità è sempre simbolicamente atteggiata, può quindi subire processi pur dolorosi e mai definitivi di scandaglio e decifrazione. Da un lato, la consapevolezza di essere situati/e in relazioni concrete, cangianti ed asimmetriche fa sì che l'asimmetria risulti anche foriera di qualcosa di positivo come scarto o varco in cui il potere può inserirsi. Non bisogna quindi demonizzare gli accessi ai poteri, ma utilizzarli per modificare le cose. Dall'altro, non solo l'interdipendenza, ma anche la dipendenza radicale va considerata come punto di vista imprescindibile per innescare mutamenti consapevoli della durezza dei contesti. I bambini dipendono dai genitori, e in particolare il potere della madre è un potere di vita e di morte. Sulla doppia faccia del potere fondamentale di dare la vita, ossia del lasciar morire, si innescano i codici simbolici della violenza di genere, della scelta di chi dovrà vivere e chi dovrà morire. Questo è un potere fondamentale del materno, che non ci piace vedere ma che esiste; non a caso l'esercizio di esso struttura fortemente le preferenze adattive, per cui in certi paesi – senza dimenticare le marginalità delle metropoli occidentali – quando si palesino condizioni di scarsità, muoiono per prime le bambine perché le madri scelgono a loro sfavore; le privano proporzionalmente del cibo sapendo che bisogna dare la priorità al maschio, depositario del nome della famiglia. Occorre vedere con lucidità anche i lati oscuri della preferenza adattiva, quelli per cui la vittima diventa complice delle strutture di trasmissione dell'oppressione. Se dunque il potere della vita e della morte è materno occorre abilitare le donne a farne un uso più libero e consapevole.

In tale complessità relazionale, il potere a cui si partecipa o da cui si è esclusi diviene non soltanto un vincolo, ma anche uno strumento per modificare le situazioni pregiudizievoli, una volta che ne siano state riconosciute le potenzialità e messe a frutto le aperture creative, come da qui in avanti si tenterà di mostrare. Oltre a tale impostazione, ci si avvarrà infatti della sofisticata lezione del poststrutturalismo, più volte evocato, in modo da decostruire gli usi linguistici più comuni, dati per scontati, ma erroneamente considerati innocui rispetto alle collocazioni degli individui nelle relazioni di potere, qualora si condivida la tesi per cui quest'ultimo sia simbolico, definitorio, costitutivo delle identità.

3. Preferenze adattive, decostruzione dei linguaggi, studi di genere

Come esempio concreto a partire da un contesto dato, si prenda una lezione di equitazione; l'istruttore dovrebbe impartire comandi ad un gruppo composito di persone a cavallo distinguendo "i cavalieri" dalle "amazzone"²¹. Se al contrario questi usasse indistintamente il termine "cavalieri", oscurerebbe il fatto che vi siano anche donne che praticano il medesimo sport; pochi sanno che le "amazzone" sono in maggioranza e che raggiungono livelli altissimi nelle competizioni. È doveroso chiedersi perché i soggetti femminili dovrebbero esser ricondotti sotto un'unica casella, pensata inoltre soltanto al maschile, quindi neppure *veracemente* neutra. Potremmo non accettare il livellamento fra i due generi con l'uso del genere neutro; tuttavia, se acconsentiamo, dobbiamo pretendere che almeno sia su un terreno realmente tale. Al contrario, nel caso precedente, apparentemente tra i più innocui, si avrebbe l'identificazione del femminile con il maschile, che si fa indebitamente carico di ricomprendere in sé e di rappresentare scorrettamente, ossia di essere al posto di ciò che non è fingendosi indebitamente universale.

Esempi di tipo linguistico possono aiutare a comprendere più subdoli e pregiudizievole slittamenti di significato delle parole. Nella lingua tedesca il termine *Mensch* significa, grammaticalmente, il "genere umano" e continua a venir usato consapevolmente come termine di significato universale ogniqualvolta si parli di entrambi i generi presi insieme. Sulla falsariga del versetto della Genesi, si può dire che «maschio e femmina fu creato l'uomo *alias* genere umano». Il termine *homme* significava anch'esso originariamente "essere umano" e tuttora non indica univocamente "uomo maschio". Tuttavia, è in quest'ultimo significato che il termine ha surrettiziamente assorbito in sé anche il secondo genere, ponendosi come unico significante per due diversi significati, il maschile e il femminile. Il luogo di tale omologazione indebita è stato particolarmente foriero di conseguenze epocali; la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789 ha costituito il paradigma del linguaggio dei diritti ben oltre ogni immaginazione.

²¹ Devo questo esempio a esperienze reali, di discussione animate su questioni di genere con le compagne amazzone Laura Rossi e Cecilia Castaldi Cuppari, in particolare, e con l'istruttore Lorenzo Santarini.

Tale puntualizzazione dovrebbe impedire l'occultamento, la rimozione implicita, l'automaticità di un linguaggio di dominazione che strutturi le menti, non lasciando varchi a domande insidiose sullo stato delle cose. In occasione, ad esempio, di una lezione o di un congresso, è raro che a livello di coscienza comune si rilevi la presenza minoritaria di allieve, di donne. Un auditorio completamente maschile, come a maggior ragione un podio composto da soli relatori, non suscita infatti alcuna sorpresa, è normale, e non si capisce perché dovrebbe essere altrimenti. Quando però si vedono dei consessi, rarissimi, di tutte donne, questo dato suscita stupore da parte di chi guarda. In presenza di una totalità di uomini ciò non avviene perché è la norma. La normalizzazione, la naturalizzazione delle relazioni, è ciò che la violenza epistemica sta a indicare, se la si vuole usare *nell'unico senso specifico e appropriato*. Capita infatti raramente che in certi contesti di pubblica rilevanza (sia economica sia politica) ci siano solo donne perché strutturalmente le donne in certe posizioni apicali non pervengono in misura percentualmente adeguata.

Non si dimentichi tuttavia come la categoria della violenza epistemica, se assolutizzata nella sua iperdimensionalità e diffusività opprimente, possa diventare una trappola teorica anche per chi vorrebbe modificare tale situazione. La domanda che viene a ragione sollevata, di contro alla posizione di Spivak, è su come facciano i subalterni a parlare. Se essi non hanno capacità critica e riflessiva, essendo totalmente pervasi dalla categorizzazione e nomenclatura determinante, è da escludersi che possano esprimersi con la loro voce originaria. Questo tipo di ragionamento è il frutto della medesima radice da cui nasce il dualismo sopra richiamato, a proposito della tassonomia fra culture civilizzate e non civilizzate. Nonostante la critica alla violenza epistemica, Spivak in alcune sue formulazioni pare riprodurre il dualismo per cui vi sono i dominanti e i dominati, e questi ultimi sono – in maniera definitiva, stereotipata e fissa – schiacciati sul loro essere dominati. Spivak, nonostante i suoi tentativi, non pare accettare con coerenza la dinamicità culturale, l'osmosi, l'interrelazione, la conflittualità²².

²² Cfr. G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di A. D'Ottavio, a cura di P. Cefalato, Meltemi, Roma 2004.

A onor del vero, agli studiosi/e della subalternità, va obiettato che vanno respinti i dualismi per cui i subalterni sono subalterni e tali rimarranno senza un intervento dall'esterno, giacché in realtà i conflitti sono dentro le strutture, si realizzano all'interno della dimensione colonizzatori/colonizzati. È possibile che il rapporto, l'interrelazione, lo scontro cambino le cose. Ossia, che il conflitto latente o aperto faccia sì che anche l'idea di una riproduzione, che sembri automatica – l'automatismo della riproduzione delle situazioni di subordinazione – possa venire aggredita. Nell'idea che non possa venire intaccata è implicito, al contrario, un atto di profonda presunzione, anche da parte degli autori del post-colonialismo. È un atto di arroganza il pensare che i subordinati siano poveri, reietti, vittime per destino, e quindi incapaci di reagire o di progettare, avendo bisogno di qualcosa proveniente da altrove che permetta loro di parlare.

Il problema è che qualora questi ultimi parlassero con la loro voce, i teorici della subalternità non sarebbero in grado di comprenderli perché non ammettono la possibilità dell'evento. Occorre evitare di attribuire persino il paradigma della dominazione *tout court* ai diversi tipi di dominati. Al contrario, i dominati, o almeno gruppi di essi, potrebbero sapere e voler esprimere le proprie opinioni su loro stessi. Vi è quindi il rischio di ripetere nuovamente il dualismo alla rovescia del colonizzato che è schiacciato da chi lo vuole "salvare" alla sua dimensione mono-dimensionale e statica, impermeabile ai cambiamenti. Questo è il limite di tale impostazione, cioè del fissare, ancora una volta dall'esterno i dominati alle definizioni eteronome del loro sé. È come dire che chi decide la nomenclatura è sempre qualcun altro, e ciò equivale a non ammettere che la realtà possa essere diversa. Non si ha al contrario il diritto di affermare che vi sia *la* definizione universale di dominazione, valida ovunque e per ogni situazione.

Tutto ciò dovrebbe indurci a lavorare al di fuori delle grandi generalizzazioni e delle grandi dicotomie, per avviare piuttosto un processo effettivo e capillare di decostruzione. Lavorare dall'interno è soprattutto avere il coraggio di entrare, come fa Clifford Geertz, dentro le situazioni da studiare attraverso un processo di critica e di discussione parziale e approssimativa che parta dal frammento, senza però dare

pregiudizialmente la definizione del frammento stesso²³. Ciò implica ammettere che i frammenti si costruiscano anche da soli; ammettere l'ipotesi che il nostro giudizio, anche sulla violenza epistemica, sia unilaterale, rivedibile, dinamico. Altrimenti, la violenza epistemica diventa nuovamente un discorso coloniale, con il rischio di impostare progetti di emancipazione che i soggetti subordinati non vogliono. Dobbiamo accettare che non solo non li vogliono perché non hanno capito, o sono troppo indietro, o devono ancora essere educati, ma perché probabilmente mettono in atto altre forme di resistenza, o hanno visioni, per noi impensabili, di come potrebbe essere altrimenti.

Non a caso vi è chi chiede di porre particolare attenzione alle modalità in cui le donne assimilino o meno la "preferenza adattiva". Infatti, non bisogna farsi ingannare. Molte volte le resistenze, le microresistenze, sono usate dalle donne, che operano ricorrendo al simulacro del discorso patriarcale; lo svuotano dall'interno, mediante microsistemi di creazioni autonome, di elaborazione di identità soggettive marginali, sì, ma pur sempre femminili, e di un certo tipo. Si tratta quindi di forme di "sabotaggio dall'interno".

È un atto di presunzione epistemica escludere la possibilità che i gruppi subalterni, in particolare le donne, siano capaci di utilizzare strategicamente uno schermo e una icona per loro pregiudizievole; in molti casi invece la accettano esteriormente, erodendola al contempo dall'interno. Chi si è occupata dell'idea delle preferenze adattive²⁴ ha affermato che non è vero che esiste un'incomunicabilità reciproca

²³ C. GEERTZ, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999.

²⁴ Alcune studiose femministe, andando al di là del concetto di subalternità, parlano, a proposito delle donne, non di gruppi subalterni, bensì di "minoranze morali". In tal modo si sgombra quindi il problema della minoranza in termini quantitativi. Le donne infatti sono in maggioranza in termini meramente numerici. Non è quindi un problema di minoranza numerica, ma di minoranza morale. La maggioranza morale è il gruppo dominante che detta i modelli di comportamento, di atteggiamento. Tali modelli sono dettati in maniera apodittica, assolutamente incontrovertibile. Tutti sanno che è così e nessuno lo mette in dubbio. La minoranza morale è invece quel gruppo, che può essere anche enorme, di chi o non può oppure non vuole essere mimetico rispetto a quell'insieme di qualità identificative. La discussione intorno al concetto delle preferenze adattive, come dicono le femministe, si inserisce quindi esattamente nell'idea che la minoranza morale è quel gruppo che sia gravato dall'etichetta dell'inferiorità rispetto al modello dominante.

dei linguaggi. A tal proposito Nussbaum propone un esempio; se le donne indiane vengono messe in contatto con il linguaggio dei diritti umani e si fa vedere loro che questo linguaggio “funziona”, esse lo utilizzeranno in quanto strumento di lotta alle oppressioni²⁵. Che si parli quindi di diritti umani, o di dignità, non importa; le donne impiegano, nella maggioranza dei casi molteplici armi teoriche, se ciò permette loro di essere più libere, e questo indipendentemente dall'appartenenza ad una determinata cultura.

Peraltro, si può anche addivenire alla conclusione che non è possibile emanciparsi da tutto poiché è impossibile sottrarsi ad alcune “opacità”, condizionamenti, materialità insindacabili. Se è vero quindi che non tutte le vittime delle preferenze adattive sono vittime per sempre, è vero anche che non ci si può liberare definitivamente da tutte quante le immagini distorte o pregiudizievoli del proprio sé. Le psicologhe sociali a tal proposito parlano della plasticità e pervasività delle predisposizioni, delle posture e atteggiamenti morali, del modo in cui siamo abituati a vedere noi stessi/e di fronte allo specchio. Non tutte le preferenze adattive si possono eliminare e non sempre fino in fondo, perché non è solo una questione di razionalità, quanto piuttosto di essere parte di un corpo che è un costrutto material-simbolico, storico e sociale, il quale è sì in mutamento ma con lentezza e in forme non indolori.

Ciò detto, gli studi di genere offrono pur sempre il vantaggio di sfuggire ad assolutizzazioni perniciose – rivoluzione contro immobilismo – quando riconoscono alle donne oppresse una eccedenza in termini di realismo e sapienza contestuale grazie alle osservazioni di come sovente sappiano usare strategicamente il linguaggio dei diritti, dell'emancipazione. Un linguaggio, quello dell'emancipazione, che è richiesto dalle donne stesse qualora si mostri loro come tramite quell'insieme di procedure, codici, regole, simboli, pratiche possano migliorare le proprie condizioni di vita. Occorre quindi saper usare, e riconoscere, tutti i mezzi disponibili, senza cadere nei purismi o nei dualismi. Se non si è infatti capaci di adottare un atteggiamento sincretistico si rinuncia alla vera emancipazione, l'emancipazione

²⁵ M. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di M. Mafezzoni, il Mulino, Bologna 2001.

cioè dei soggetti concreti – uomini, donne, bambini e bambine – in contesti reali.

Si devono quindi studiare le situazioni con i più vari dispositivi conoscitivi e interpretativi, *traduzioni, trasposizioni, traslazioni*, per tentare di capire se un linguaggio dei diritti vi possa essere introdotto affinché le vittime di oppressioni ne facciano l'uso per loro appropriato. In moltissimi casi, è facile scoprire come tale linguaggio esista già e sia impiegato da soggettività lese, ma non inermi, e in un modo diverso da come ci si aspettava.

Per favorire questa sensibilità conoscitiva attenta ai mutamenti e alla multiformità *delle* oppressioni nonché *delle* emancipazioni è opportuno studiare i casi, analizzare le situazioni dall'interno, realizzare studi particolari sulla scorta dei *cultural studies* inglesi che per primi, negli anni settanta dello scorso secolo, diedero dignità scientifica e rilievo alle specificità singole. Far sì cioè che il particolare emerga davvero non all'interno di una definizione sovraordinata che l'occulca, ma in modo che tutti i tasselli microscopici che lo compongono abbiano, o possano avere, dignità scientifica. Non si deve quindi pensare per forza che le regionalizzazioni, i grandi sistemi e i dati strutturati siano la verità. Bisogna invece dar voce al frammento accettando, per esempio, anche la sfida della tesi di laurea sui "Regolamenti di tipo interculturale di un casamento a maggioranza pakistana nella zona dell'Elephant & Castle di Londra". Queste analisi sono possibili da quando, a un certo punto, gli antropologi, gli etnografi, i cultori di studi culturali hanno cominciato a dare legittimità al particolare abbandonando la presunzione di possedere una salda conoscenza aprioristica. Bisogna quindi tentare di circoscrivere l'analisi, creare un luogo di indagine appropriato e, cercando di avere strumenti il più rigorosamente controllati possibile, analizzare dall'interno.

Ciò comporta ovviamente il rischio di incorrere in errori di vario genere. Così facendo, inoltre, si realizza qualcosa di non fisso, ma che si sottopone a quella serie di cambiamenti, pur controllati con rigore riflessivo e ricorsivo, che non sono solo epistemici, bensì impressionistici, emozionali, emergenti dal rapporto dei soggetti esterni con una cultura diversa e con le persone che ad essa afferiscono. Nel linguaggio vi sono la grammatica, la sintassi, la pragmatica; quest'ultima indica e analizza gli impieghi vissuti delle prime due. Così la prassi

sociale riflessivamente controllata si configura rispetto alla teoria delle scienze sociali. La prassi diventa quindi l'agone per la nuova ricerca scientifica. Il grande insegnamento della prassi è che, qualora divenga *pragmatica del linguaggio vitale*, sia al tempo stesso oggetto e ambito della conoscenza. Ciò naturalmente richiede un'infinità di casi, di possibilità, di ricerche microscopiche. È necessario però conferire dignità a queste ultime, senza avere dietro di sé la costruzione predefinita che è la più grande delle violenze epistemiche. Questo non vuol dire ovviamente non avere concetti precostituiti, ma ammettere di averli, ed essere pronti a che questi vengano demoliti o rettificati.

Non esistono ricette universali per questo tipo di ricerche. È possibile però attingere ad una forma di sapere contestuale, o di giudizio pratico, di sapere della prassi, traendo esempio su come si possa lavorare in certi contesti. Coloro che vanno in un luogo culturalmente alieno come soggetti inermi e disposti all'ascolto insegnano senza dubbio una modalità di atteggiamento. Gli esempi come tali non sono validi in tutte le situazioni; essi sono narrativi. Non c'è volontà di generalizzare, ma un'estrema attenzione alle differenze, alle situazioni particolari e reali, che sono interconnesse e mutevoli. Partendo anche dall'uso di questa modestia da parte di chi osserva bisogna presumere che ci sia un'attività di erosione interna altrettanto "dimessa". Bisogna cioè ritenere che non tutte le resistenze dei subalterni siano eclatanti, siano "insurrezionali", come è avvenuto ad esempio recentemente in Birmania o in Tibet. Ci sono, ad esempio, forme di resistenza interessanti, come quelle aventi luogo nello Yemen, in cui sono stati effettuati degli studi di caso molto originali. Grazie a tali studi si è osservato come le donne yemenite, pur sottomesse allo schermo del velo integrale, hanno creato luoghi di critica e di resistenza al femminile. Costoro hanno quindi dato vita a una rete che si è collegata ad agenti e osservatori internazionali. Per altro verso, la distribuzione a livello globale di prodotti artigianali, come la moda etnica, di nicchia e insieme di richiamo, è ciò che è stato realizzato da imprese femminili in Afghanistan. Queste donne hanno cioè cominciato a lavorare sul conseguimento dell'indipendenza economica. Una forma di indipendenza economica non è tutto, ma può renderle meno subalterne e quindi meno vittime. Anche nel caso in cui i mariti le lasciassero, esse sarebbero infatti in grado di mantenere sé stesse e la prole senza

dover accettare specifici e letali forme di violenza domestica e familiare. L'autonomia economica non è ovviamente *la* soluzione, ma una delle possibili soluzioni.

L'Afghanistan e lo Yemen sono due esempi in cui, paradossalmente, nonostante la situazione di oppressione di ogni genere che subiscono le donne, ci sono realtà commercialmente interessanti di imprenditoria femminile le quali cominciano a funzionare e ad avere riscontri all'estero. Con l'acquisizione di maggiore visibilità verso l'esterno si ha anche trasversalità. Non esiste solo esterno/interno, ci sono le organizzazioni non governative, ci sono le istituzioni internazionali, ci sono emigranti che ritornano. Sussiste cioè una pluralità di istanze e di agenti. Esistono diversi soggetti che lavorano, e incidono sulle situazioni, in diverse posizioni di potere. Tali pluralità devono esser tenute presenti al momento di avviare una ricerca orientata all'azione emancipativa, non dimenticando che bisogna evitare di accreditare *ex antea* la visione domestica di una determinata realtà.

Si propone qui pertanto la metafora del viaggio verso un punto ideale che non si conosce. Tale viaggio metaforico presuppone l'umiltà propria di chi si astiene dal dire e impone un propria visione delle cose. È l'umiltà di chi recandosi in un paese lontano e culturalmente alieno non parli per un anno, ma si limiti ad ascoltare. Tale modo di accostarsi agli eventi e alle situazioni è proprio il rovesciamento della violenza epistemica. Questo implica quanto segue: cercare di percepire, di farsi sollecitare dall'interno, non solo tramite la mente, ma anche tramite i modi di situarsi e di agire, senza escludere ovviamente la possibilità di dire no su alcune questioni di fondo, e rifiutando il mimetismo. Non si tratta soltanto di umiltà morale, ma di un atteggiamento cognitivo fondamentale. È auspicabile infatti che si recuperi una dimensione molto ricca, e non soltanto suggestiva, dell'ermeneutica, quella acroamatica, dell'ascolto. Tale ambito di significato racchiude l'idea di farsi trascinare dai linguaggi, e dalle sensazioni che ne promanano, sotto il controllo di una metodica riflessiva e ricorsiva. Le sensazioni affinate dal contatto con mondi della vita diversi dai propri pertengono a codici che non hanno sempre bisogno della lessicografia del linguaggio codificato, naturale o meno.

Tale duttilità metodica è tutt'uno con l'onestà intellettuale se-

condo cui è necessario partire dal presupposto che i fenomeni siano diversi da come, inizialmente, si ritiene. Alla soluzione si perverrà, auspicabilmente, alla fine. L'idea del pregiudizio, però, cui Gadamer, fra gli altri, fa riferimento, viene detta inevitabile, e legata al fatto che ciascuno/a proviene da un determinato contesto. Si può rettificare parzialmente tale posizione dicendo che il pregiudizio vada respinto qualora sia la messa in pratica del contenuto cognitivo di uno stereotipo pregiudizievole, statico, inamovibile, come si è detto poc'anzi. Se il pregiudizio deriva invece da una prenoscenza provvisoria e rivedibile, non può, anzi non deve essere demonizzato, bensì va preso in seria considerazione. È opportuno infatti riconoscere, e dichiarare preventivamente i pregiudizi, rettificare quelli più offensivi, e infine rettificarli. Partendo da questa predisposizione si può quindi cercare di comprendere con una disponibilità, come sopra detto, che non è solo morale, ma anche cognitiva. È l'apertura mentale, la suscettibilità a lasciarsi influenzare, non in maniera meccanica, né mimetica, bensì nobilmente pragmatica.

AUTORI

LAURA BAZZICALUPO è professore ordinario di *Filosofia politica* nell'Università di Salerno ed è membro del Comitato di direzione scientifica della rivista *Filosofia politica*. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Politica, identità, potere. Il lessico politico alla prova della globalizzazione* (Torino 2004); *Il governo della vita. Biopolitica ed economia* (Roma-Bari 2006); *Superbia. La passione di esistere* (Bologna 2008). Ha contribuito e curato *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti* (con R. Esposito, Roma-Bari 2006); *Dopo il nomos del moderno? Uguaglianza, neutralità, soggetto* (con A. Amendola, Napoli 2006), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (Milano 2009). Ha contribuito inoltre al collettaneo a cura di L. Demichelis e G. Leghissa, *Biopolitiche del lavoro* (Milano 2008) e al collettaneo a cura di E. de Conciliis, *Dopo Foucault* (Milano 2008).

GIUSEPPE CACCIATORE è professore ordinario di *Storia della Filosofia* nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" e socio corrispondente dell'Accademia Nazionale dei Lincei. La sua attività di ricerca comprende diversi momenti della storia e dello sviluppo del pensiero filosofico, quali lo storicismo tedesco contemporaneo, la teoria e la storia della storiografia, la filosofia italiana moderna e contemporanea, il marxismo, la filosofia e la cultura spagnola e ispanoamericana contemporanea, la filosofia dell'interculturalità. Tra le sue pubblicazioni più recenti, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico* (Berlino 2002); *Giordano Bruno e noi. Momenti della sua fortuna tra 700 e 900* (Salerno 2003); *Cassirer interprete di Kant e altri saggi* (Messina 2005); *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce* (Soveria Mannelli 2005); *Antonio Labriola in un altro secolo* (Soveria Mannelli 2006); *Saperi umani e consulenza filosofica* (Roma 2006); *Storicismo e storicismi* (Torino 2007); *Ermeneutica tra Europa e America Latina* (Roma 2008).

FRANCESCO CAMERA ha compiuto i suoi studi a Genova e a Bochum ed è attualmente ricercatore confermato presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova, dove insegna *Teoresi Filosofica* ed *Ermeneutica Filosofica*. Si è occupato a lungo del pensiero di Heidegger, al quale ha dedicato un lavoro monografico (*Il problema del tempo nel primo Heidegger*, Casale Monf. 1984) e del quale ha curato l'edizione italiana di due opere significative (*Concetti fondamentali*, Genova 1989; *Eraclito*, Milano 1993). Ha curato l'edizione italiana di opere di Gadamer e, di Levinas, la raccolta di saggi *Il messianismo* (Brescia 2002). Le sue ricerche in ambito ermeneutico sono confluite nei volumi *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, Brescia 2001; *Paul Celan. Poesia e religione*, Genova 2003. A Kant ha dedicato il volume *Ermeneutica e filosofia trascendentale. Ricerche kantiane* (Genova 2003). Ha inoltre curato, con G. Cunico, *Messianismo, ebraismo, cristianesimo, filosofia* («Humanitas», 60 (2005), n. 1-2) e, con A. Pirni, *Interpretazioni filosofiche della Bibbia*, Acqui Terme 2005.

ANNA CZAJKA dopo aver lavorato e insegnato in diverse istituzioni universitarie in Polonia (PAN, Varsavia), Germania (Tubinga) ed Italia (Parma, Genova), insegna dal 2008 Scienza della cultura all'Università UKSW di Varsavia. Ha pubblicato, fra l'altro, *Čłowiek znaczy nadzieja* [*Uomo vuol dire speranza*], (Warszawa 1991), *Poetik und Ästhetik des Augenblicks* (Berlin 2006) e ha curato il volume di Ernst Bloch, *Das Abenteuer der Treue. Briefe an Karola* (Frankfurt am Main 2005). In Italia ha pubblicato *Tracce dell'umano* (Reggio Emilia 2003), ha curato, di Margarete Susman, *Il senso dell'amore* (Reggio Emilia 2007) e, di Antonina Kloskowska, *Alle radici delle culture nazionali* (Reggio Emilia 2007).

BARBARA HENRY è ordinaria di *Filosofia politica* presso la Scuola Superiore "Sant'Anna" di Studi Universitari e di Perfezionamento (Pisa). Coordina il PhD Course in *Politics, Human Rights, and Sustainability* ed è Direttrice dell'*Istituto Confucio* di Pisa. Fa inoltre parte dello Scientific Board della rivista *European Journal of Social Theory* e della Giunta della *Società Italiana di Filosofia Politica*. Fra le sue pubblicazioni: *Libertà e mito in Cassirer* (Napoli 1986); *Il problema del Giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica* (Napoli 1992); *Mito e*

identità. Contesti di tolleranza (Pisa 2000); *Identities of the West*, in H. Friese (ed.), *Identities* (New York-London 2002); *La via identitaria al multiculturalismo* (con A. Pirni, Soveria Mannelli 2006 – Premio «Matteotti» 2006); *Laicità e conflitti identitari. Laicità via toleration*, «Filosofia e teologia», 21, 2007; *Multiculturalismo e misconoscimenti*, «Post filosofie», 5, 2008. Ha tradotto Eduard Gans e curato *Mon-di globali. Identità, sovranità, confini* (Pisa 2000); *Diritto naturale e filosofia classica tedesca* (con L. Fonnesu, Pisa 2000) e *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights* (con A. Loretoni, Pisa 2004).

LUCA ILLETTERRATI è professore di *Filosofia Teoretica* presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Padova. Ha dedicato le sue ricerche soprattutto alla filosofia classica tedesca da Kant a Heidegger, con particolare riferimento ai problemi teoretici del rapporto tra natura e ragione e della finitezza, sia in relazione allo statuto del filosofare, sia in relazione a questioni di antropologia filosofica. Si è occupato inoltre di questioni relative alla didattica della filosofia. Fra le sue pubblicazioni: *Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel* (Trento 1995); *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza* (Trento 1996); *Filosofia come esperienza del limite. Problemi di introduzione* (Padova 2002); *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger* (Padova 2002). Ha inoltre curato *Insegnare Filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche* (Torino 2007); *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind* (con F. Michellini, Frankfurt am Main 2008).

SARA MOLLICCHI si è laureata in Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia, con una tesi su "Habermas: fattualità e validità. Problemi di giustificazione filosofica". Attualmente è dottoranda in "Filosofia delle scienze sociali e comunicazione simbolica" presso l'Università dell'Insubria (Varese). Sta svolgendo una ricerca intorno alle tematiche del rapporto tra fatto e valore e relativismo/universalismo etico, a partire dal pensiero di Hilary Putnam.

ALBERTO PIRNI è ricercatore di *Filosofia politica* presso la Scuola Superiore "Sant'Anna" di Studi Universitari e di Perfezionamento (Pisa)

e insegna *Ermeneutica filosofica* presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova. È coordinatore della *Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme*, membro del Comitato scientifico di *Fenomenologia e Società* e del Comitato direttivo di *Cosmopolis*. Fra le sue pubblicazioni: *Il 'regno dei fini' in Kant* (Genova 2000); *Charles Taylor* (Lecce 2002); *L'io ulteriore* (con A. De Simone e F. D'Andrea, Perugia 2005²); *Filosofia pratica e sfera pubblica* (Reggio Emilia 2005 – Menzione speciale Premio «Valitutti» 2005); *Kant filosofo della comunità* (Pisa 2006); *La via identitaria al multiculturalismo* (con B. Henry, Soveria Mannelli 2006 – Premio «Matteotti» 2006). Tra gli altri, ha inoltre curato i volumi *Spazio globale: politica, etica e religione* (con G. Cunico, Reggio Emilia 2005) e *Comunità, identità e sfide del riconoscimento* (Reggio Emilia 2007).

VINCENZO SORRENTINO insegna *Analisi del linguaggio politico* presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia. È codirettore della rivista di cultura *Cosmopolis*. Ha curato l'edizione italiana dei saggi di Hannah Arendt, *Verità e politica* e *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo* (Torino 1995) e l'antologia di scritti di Michel Foucault, *L'impazienza della libertà* (Milano 2005, 2006²). Fra le sue pubblicazioni: *La politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt* (Roma 1996), *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in politica* (Molfetta 1998) e *Il pensiero politico di Foucault* (Roma 2008).

FRANZ MARTIN WIMMER è uno dei precursori della filosofia interculturale. Professore all'Istituto di Filosofia dell'Università di Vienna, condirettore (dal 1998) della rivista *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (Vienna), è uno dei fondatori della *Internationale Gesellschaft für interkulturelle Philosophie*, con sede a Colonia. Tra le sue opere principali: *Essays on Intercultural Philosophy* (Chennai-Madras 2002); *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität* (Wien 2003); *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Wien 2003) [<http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer>].

INDICE

<i>Alberto Pirni</i> Il <i>plurilite</i> dell'alterità. Introduzione	9
PARTE PRIMA – STUDI	
<i>Luca Illetterati</i> Tra la cosa e l'altro. Dialettica del limite e discorso dell'alterità in Hegel	19
<i>Francesco Camera</i> «Vivere come l'altro dell'altro». Appunti per una logica relazionale dell'alterità	43
<i>Vincenzo Sorrentino</i> Michel Foucault: il limite, l'altro, la libertà	59
<i>Laura Bazzicalupo</i> Biopolitica e logica dell'immanenza: Deleuze	81
<i>Barbara Henry</i> Gioco di specchi. Rappresentazioni del sé e dell'altro/a	103
<i>Anna Czajka</i> La comunicazione estetica tra le diversità culturali	125
<i>Alberto Pirni</i> Riconoscimento e libertà, con e attraverso l'altro	137

Giuseppe Cacciatore

Universalismo e particolarismo, oggi.

Un punto di vista filosofico

157

PARTE SECONDA – MATERIALI

«Gli altri sono esseri pensanti come noi».

Inizi, tappe, problemi e compiti della filosofia interculturale

Franz Martin Wimmer a colloquio con Anna Czajka

173

Alterità, multiculturalismo, filosofia interculturale.

Bibliografia ragionata

a cura di Sara Mollicchi

187

Autori

227

Finito di stampare nel mese di aprile 2009
in Pisa dalle
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com