

Rivista fondata nel 1962 da Francesco Paolo Giancristofaro

Direttore

Roberto Garaventa

Redazione

Stefania Achella (Coordinatrice)

Federica De Felice

Giuliana Di Biase

Sylvia Handschuhmacher

Oreste Tolone

Comitato Scientifico

Giuseppe Acocella (Università “Giustino Fortunato”)

Rafael Alvira Dominguez (Universidad de Navarra)

Adriano Ardovino (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Omar Brino (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Giuseppe Cantillo (Università di Napoli “Federico II”)

Emanuele Cafagna (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Raffaele Ciafardone (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Marco Deodati (Università di Roma “Tor Vergata”)

Anna Donise (Università di Napoli “Federico II”)

Michael Eckert (Eberhard Karls Universität Tübingen)

Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg in Breisgau)

Marco Forlivesi (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

David Forgacs (University College of London)

Piergiorgio Grassi (Università “Carlo Bo” di Urbino)

Vittorio Höesle (University of Notre Dame, USA)

Virgilio Melchiorre (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Tilo Schabert (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)

Timothy Stanton (University of York)

Thurner Rainer (Universität Innsbruck)

Carmelo Vigna (Università “Ca’ Foscari” di Venezia)

Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Bernd Weidmann (Heidelberger Akademie der Wissenschaften)

I contributi di questa rivista sono sottoposti a un processo di *peer-review*

ITINERARI

LVIII

LO SGUARDO DI CALIBANO

Studi per una semeiotica post-coloniale

a cura di
Giorgio Grimaldi e Giulio A. Lucchetta

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere,
Arti e Scienze Sociali, Università “G. D’Annunzio” Chieti – Pescara.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 2036-9484
Isbn: 9788857565194

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

G.A. Lucchetta, G. Grimaldi
“IN PRINCIPIO STA IL RECINTO”

7

SAGGI

- Giulio A. Lucchetta*
1. “I SAW SUCH ISLANDERS” 21
- Viola Carofalo*
2. IL PERSONALE È POLITICO? PROCESSO DI AUTOCOLONIZZAZIONE
E RAPPORTO TRA I GENERI IN FRANTZ FANON 51
- Vinzia Fiorino*
3. NUOVE SOGGETTIVITÀ POLITICHE DEL SECONDO NOVECENTO:
UN PERCORSO TRA JEAN-PAUL SARTRE, FRANTZ FANON E CARLA LONZI 75
- Ernesto Sferrazza Papa*
4. L'EUROPA E IL SUO FUORI. L'AMERICA COME “ESTERNO COSTITUTIVO”
NELLA FILOSOFIA MODERNA 95
- Pier Luigi Crovetto*
5. SCRIVERE STORIA “EN MORALISTE” 115
- Rossella Bonito Oliva*
6. RIFLESSIONI SULL'INTERCULTURALITÀ: NODI, RAGNATELE E DISSONANZE 135
- Giorgio Grimaldi*
7. MULTIPOLARISMO E COSMOPOLI. OLTRE IL *DOPPIO STANDARD*
METROPOLI/COLONIE 155
- Iain Chambers*
8. MEDITERRANEAN AS METHOD 175

- Gunter Scholtz*
 9. MICHAEL WALZER ÜBER DAS PARADOX DER BEFREIUNG 187

INTERVENTI

- Achille Zarlenga*
 10. “LE PERIPEZIE DI CALIBANO”: UNA LETTURA A PARTIRE DA BASAGLIA
 E FANON 203
- Matteo Giangrande*
 11. NOTE SULLA NOZIONE DI DIALETTICA IN FANON 217
- Edoardo Raimondi*
 12. (Ri)LEGGERE *I DANNATI DELLA TERRA*:
 JEAN-PAUL SARTRE E FRANTZ FANON 58 ANNI DOPO 233
- Emiliano Alessandrini*
 13. TRA VOLONTÀ E NECESSITÀ. IL SOGGETTIVISMO MESSIANICO DI TZVETAN
 TODOROV E L’OGGETTIVISMO RIVOLUZIONARIO DI FRANTZ FANON 247
- Valerio Marconi*
 14. TODOROV E NOI. I SIMBOLI DELL’ALTRO 265
- Adamas Fiucci*
 15. L’ALTRO COME RIFLESSO DEL PROPRIO EGO IDEALE? CONSIDERAZIONI
 SULLA CRITICA DI TODOROV A MONTAIGNE 283
- Michele Di Febo*
 16. STRATEGIE DI SOGGETTIVAZIONE E DI COMUNICAZIONE INTELLETTUALE
 NEL *BORISTENITICO* DI DIONE DI PRUSA 297

RECENSIONI

- Annunziata Di Nardo*
 RECENSIONE A SERENE J. KHADER, *DECOLONIZING UNIVERSALISM.*
A TRANSNATIONAL FEMINIST ETHIC, OXFORD UNIVERSITY PRESS,
 NEW YORK 2019 315
- NOTE BIOGRAFICHE 319

“IN PRINCIPIO STA IL RECINTO”¹

G.A. Lucchetta, G. Grimaldi

In questo numero della rivista “Itinerari”, *Lo sguardo di Calibano. Studi per una semeiotica post-coloniale*, dato il momento storico che stiamo attraversando, ci è sembrato opportuno affrontare il tema della disegualianza che deriva dal lungo passato coloniale che ha contaminato tutto il pianeta, Europa compresa, fin dagli albori dell’età moderna e di cui al giorno d’oggi si subiscono le conseguenze che passano sotto il nome di “urgenza migratoria”.

Non si tratta più di emigrazione per lavoro da paesi meno ricchi verso paesi più ricchi all’interno del continente Europa; nella nostra era, quella della globalità, ondate di nativi fuggono da quei paesi che sono stati aggrediti dal brutale colonialismo di allora e tutt’ora sono rimasti affetti dai suoi postumi meno evidenti ma più efficaci: lo sfruttamento delle risorse di quei paesi, giunti all’indipendenza dopo travagliate guerre di liberazione dai colonizzatori, non ha mai smesso di allettare gli ex colonizzatori che hanno fatto precipitare gli ex coloni in estenuanti guerriglie interne che nell’incerta situazione politica hanno consentito di perpetuare ogni forma di sfruttamento, da quello minerario a quello petrolifero, e altro ancora. Quelle che sembravano insurrezioni contro regimi fantoccio, sono degenerare in scontri tribali che hanno permesso al colono di sempre di mantenere la propria presenza in quei territori con il pretesto di gestire una funzione arbitrale, ma di fatto mai desistendo dalla radicale spoliazione delle ricchezze naturali che avrebbero potuto garantire a quei popoli una concreta autonomia economica.

Mantenere quei paesi in una forma di sviluppo economico di necessità assistito dall’esterno ha fatto sì che i sistemi produttivi e monetari periferici non potessero adire direttamente a scambi commerciali ma fossero costretti a confermare la dipendenza commerciale, finanziaria e tecnologica dal capitale finanziario straniero: per togliersi da un tale

1 J. Trier, *Zaun und Mannring*, “Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur”, LXVI (1942), p. 232.

giogo, denunciato nel 1973 da Samir Amin², a nulla sono valse anche le più recenti rivolte popolari contro le sofisticate politiche neocoloniali mirate a impoverire sempre di più questi paesi perennemente attraversati da un diffuso stato conflittuale che mortifica uomini, terre e armenti generando sempre più prolungate carestie ed endemiche epidemie. Ora questi popoli trovano naturale rivolgere lo sguardo all'Europa per riversarsi sulle sue coste ancora indenni dalle "piaghe d'Egitto": premono ai confini di un'Europa, che sembra essersi garantita, al contrario, una forma di immunità da tali mali epocali, perché tale entità politica sembra aver nobilitato ogni conflittualità tra i paesi che ne fanno parte a puro confronto diplomatico, almeno al proprio interno. Forse proprio per questo, per trovare un luogo certamente al sicuro, i flussi migratori ripercorrono all'indietro le rotte dei colonizzatori, installandosi presso le loro case e città.

La citazione che abbiamo riportato nel titolo dell'introduzione è tratta da Jost Trier, studioso di filologia medievale germanica, la cui convinta adesione al Partito Nazista carica ideologicamente le sue analisi linguistiche; purtuttavia Carl Schmitt seppe utilizzarla, in *Il Nomos della terra*, per descrivere in modo adeguato quel processo di appropriazione del territorio che nel mondo arcaico greco si propose quale fondamento del diritto alla proprietà nella "accentuazione dell'origine spaziale delle rappresentazioni giuridiche"³. Posto in questo modo la proprietà nel suo originarsi nelle diverse età rivela una matrice comune con il fenomeno della spartizione delle conquiste territoriali a scapito delle popolazioni vinte o invase dalla migrazione di una *gens* nomade, o con un semplice spostamento di confini o pianificando un'impresa coloniale; ne viene amplificato l'aspetto dell'appropriazione *ex novo*, in quello che Morgan definiva lo "stato selvaggio"⁴ della società antica, che determinava la conseguente esclusione da tale diritto di chi nei luoghi occupati abitava da sempre. Tornando a Schmitt, se nel bacino del Mediterraneo dopo le prime invasioni s'instaura un equilibrio sancito dalla diplomazia internazionale, che sotto la minaccia della

2 S. Amin, *Lo sviluppo ineguale. Saggio sulle formazioni sociali del capitalismo periferico*, Einaudi, Torino 1973; S. Latouche, *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul doposviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; A. Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris 2000; tr. it. *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005; Id., *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Paris 2010.

3 C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel Diritto Internazionale dello "Jus Publicum Europeum"* (1950), Adelphi, Milano 2011, pp. 62-71.

4 L.H. Morgan, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà* (1887), Feltrinelli, Milano 1970, pp. 381-404.

reciprocità pone misure di contenimento alle drastiche spoliazioni territoriali, la scoperta di un Mondo Nuovo, e per questo ancora vergine dai lacci delle leggi acquisite come tali e dai vincoli dei diritti internazionali, apre la possibilità di ricominciare da capo con una conquista territoriale che sia di nuovo senza limiti e regole, in assenza di diritti riconosciuti e concordati con l'altro, l'indigeno.

All'analisi di Schmitt che sembra instaurare un parallelo tra il mondo preomerico e la colonizzazione del Nuovo Mondo, vanno accostate le precisazioni di Moses Finley⁵: quelle dei Dori o degli Ioni sono insediamenti più che colonie, ed è un fenomeno arcaico che riduceva i popoli indigeni a una condizione semiservile, alla stregua degli iloti spartani. Quanto invece succede in età arcaica è qualcosa che coniuga la colonizzazione con il popolamento: serve al mantenimento della popolazione, che era in eccesso nella madrepatria, in paesi scarsamente popolati e di livello culturalmente molto basso. Così l'*apoikia* si organizza per la sua autonomia come colonia agricola e contemporaneamente diffonde la civiltà ellenica senza che al suo sorgere ci siano ragioni strettamente commerciali, come insisteva già a suo tempo Hasebroek in un testo sull'imperialismo nell'antichità⁶: e se la centralità per i commerci marittimi comunque si manifestava in una colonia che raggiungeva una certa rilevanza come *emporion*, ciò era attribuibile al fatto che l'operazione era stata militarmente concepita e condotta al servizio di un puro imperialismo politico o al suo mantenimento, giungendo effetti-

-
- 5 M.I. Finley, *Colonies. An Attempt at a Typology*, "Transactions of the Historical Society", s.V, XXVI (1976), pp. 167-188; tr. it. *Le colonie: un tentativo di tipologia*, in M. I. Finley, E. Lepore, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, Donzelli, Roma 2000, pp. 3-27; J.P. Wilson, *The Nature of Greek Overseas Settlements in the Archaic Period: Emporion o Apoikia?*, in L.G. Mitchell - P.J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Routledge, London - New York 1997, pp. 199-207; cfr. D. Ashery, *Colonizzazione e decolonizzazione*, in S. Settis (a cura), *I Greci. Storia, cultura, arte, società 2. Una storia greca III: Trasformazioni*, Einaudi, Torino 1998, pp. 73-115; M. Giangiulio, *Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari. Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo*, in S. Settis (a cura), *I Greci. Storia, cultura, arte, società 2. Una storia greca I: Formazione*, Einaudi, Torino 1996, pp. 497-525; W. Nippel, *La costruzione dell'altro*, in S. Settis (a cura), *I Greci. Storia, cultura, arte, società 1. Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, pp. 165-195; G.E.M. de Sainte Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World, from the Archaic Age to the Arab Conquest*, Duckworth, London 1983; F. Gschnitzer, *Storia sociale dell'antica Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988.
- 6 J. Hasebroek, *Il pensiero imperialistico nell'antichità. Tre ricerche su Stato, società e commercio nel mondo antico* (1926), a cura di M. Sordi, Giuffrè, Milano 1984, pp. 195-294.

vamente a occupare e a confiscare la terra in un luogo di scambi già attivo, durante l'espansione fenicia o quant'altro. Finley perfeziona questo quadro: il popolamento del territorio occupato poteva procedere grazie a nuovi venuti, migrati in piccoli gruppi, per fondarvi a parte una loro città-stato, o per insediarsi nella popolazione locale come *élite* di governo in uno Stato completamente nuovo nato dalla reciproca integrazione: e questo è il caso dell'ellenismo.

Contrasta con tutto ciò la natura squisitamente commerciale della colonizzazione britannica, tesa a produrre altrove beni di natura diversa da quelli del regno come zucchero, tabacco, cacao, lana e cotone, spezie, tra cui il tè, e varie specie di legname pregiato; Finley, ancor prima di scendere negli esempi più eclatanti lo desume fin dal formulario degli atti governativi come l'*Interpretation Act* del 1889 applicato al *Possession Colonial Laws Validity Act* del 1865 dove per indicare tali possedimenti più che al termine neutro *dependency*, si ricorre al duro ed esplicito *possession* per connotare *colonies* e *dominions* come esclusive proprietà dell'Impero Britannico, uso che di per sé sembrava implicare l'esercizio della schiavitù⁷.

Al contrario, non mancano di sottigliezza le distinzioni giuridiche francesi e belghe atte a differenziare i regimi delle colonie, per lo più in Africa, come *colonie de commerce, d'exploitation, de peuplement*; ma soprattutto colpiscono quelle *de plantation*, che si trovano in regioni tropicali o semi tropicali, adibite a monoculture e che impiegano schiavi o altre forme di lavoro coatto, come quello delle colonie penali. Anche per gli inglesi esistono le *Plantations*: sono vaste tenute adibite a monocultura caratteristiche della colonizzazione d'oltremare, cioè in America del Nord, nelle quali trova spesso impiego il lavoro schiavistico ricorrendo a manodopera coatta locale o d'importazione⁸.

7 M.I. Finley, *Le colonie*, cit. pp. 3-4.

8 Ivi, pp. 7-8; 17- 24; Id., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma Bari 1981; Id. (a cura), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma Bari 1990; B. Davidson, *Madre nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi*, Einaudi, Torino 1966; L. Sichirolo (a cura), *Schiavitù antica e moderna. Problemi, storia, istituzioni*, Guida, Napoli 1979; M. Capozza (a cura), *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico. Atti del colloquio internazionale GIREA di Bressanone, 25-27 novembre 1976*, l'Erma di Bretschneider, Roma 1979; E. Meiksins Wood, *Contadini, cittadini & schiavi. La nascita della democrazia ateniese*, Saggiatore, Milano 1994; P. Cartledge, E.E. Cohen, L. Foxhall (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, London – New York 2002; N.R.E. Fisher, *Slavery in Classical Greece*, Bristol Classical Press, Bristol 2003; J.M. Dillon, *Salt and Olives. Morality and Custom in Ancient Greece*, Edimburg University Press,

Tutto ciò ci ha portato a individuare nel testo *La Tempesta* di Shakespeare la tematizzazione dei termini dell'appropriazione territoriale oltremare e, più precisamente, la messa a fuoco del momento cruciale in cui in Inghilterra viene abbandonato l'uso antico degli insediamenti, che comporta l'amalgama con i nativi, per adottare il nuovo tipo di colonizzazione che implica lo sfruttamento e la segregazione degli indigeni: in breve questo in scena è rappresentato dal simbolico rifiuto di Prospero di risiedere nell'isola e di curarsi di popolarla, mescolandosi all'eventuale progenie di Miranda e Calibano.

Poi addentrandoci in età contemporanea, abbiamo affrontato la complessità delle questioni connesse dal legame tra post-colonizzazione, dipendenza e migrazione seguendo la scia lasciata da due guide intellettuali, Frantz Fanon e Tzvetan Todorov, che in momenti diversi e adottando diverse prospettive hanno delineato il contorno storico, hanno esaminato gli aspetti antropologici, hanno sviscerato le ripercussioni psicologiche e manifestato apertamente i propri orientamenti ideologici nel sentirsi parte coinvolta in questi movimenti di popoli e di genti: simbolica al riguardo è la traiettoria di Todorov che dallo studio de *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* del 1982 alla fine giunge a scrivere nel 2008 *La peur des barbares* ritrovando spesso nell'altro qualcosa di autobiografico⁹.

Ben più precoce e altrettanto significativo è l'itinerario di Fanon: trasferitosi in Francia dalla nativa Martinica, isola caraibica del Dipartimento Francese d'Oltremare, attraversando l'Atlantico giunse a essere medico-capo nell'ospedale di Blida in Algeria, il più importante centro psichiatrico in terra africana, dove ebbe modo di osservare i disequilibri psichici nelle società decolonizzate. A rendere vane e inapplicabili le terapie innovative nei processi di avviamento alla socializzazione era il persistere del divario antropologico tra colonizzatore e colonizzato, quasi a riproporre l'antico gioco delle parti tra civilizzato e barbaro.

La scelta dell'impegno umanitario lo portò a una radicalizzazione del risvolto rivoluzionario fino a dimettersi dall'attività ospedaliera per diventare portavoce del F.L.N. durante il lungo conflitto franco-algerino (1954-

Edimburg 2004; A. Di Nardo, G.A. Lucchetta (a cura), *Nuove e antiche schiavitù. Atti convegno internazionale, Chieti. Università "G. D'Annunzio" 4-6 maggio 2008*, Ires, Chieti 2012.

9 T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Édition du Seuil, Paris 1982; tr. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 2014; Id., *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, Paris 2008; tr. it. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2008.

1962), subendo nel 1957 l'esilio dai territori francesi; del suo sentirsi nero tra i neri vi è evidente traccia in *Les damnés de la terre* del 1961, anno della sua morte e del martirio di Patrice Lumumba in Congo¹⁰. A riportarci sulle tematiche inaugurate da *La Tempesta* è il precedente *Peau noire, masques blancs* (1952) dove si accende la polemica attorno al “complesso di Prospero” impugnato da Octave Mannoni in *Psychologie de la colonisation*¹¹: lo scritto, prodotto nell'immediatezza della rivolta del Madagascar del 1948 contro il colonizzatore francese, sembrava rintracciare i presupposti dello scontro nella ereditarietà della “dipendenza psicologica” che tradiva un pregiudiziale stato di inferiorità dei neri nei confronti dei bianchi, rappresentati nella veste di colonizzatori come “uomini dalla forte tempra” sullo stile di Crusoe e di Prospero, appunto.

Questa introduzione di temi letterari nell'analisi di un processo sociale, il cui teatro Fanon stesso riconosce essere, prima che l'Africa, l'America del Sud, fa sì che la *Tempesta* venga candidata negli anni 60-70 quale testo rappresentativo della cultura terzomondista, per la sua capacità di aprire gli occhi sui paradigmi adottati dalla mentalità coloniale che l'Occidente da tempo memorabile aveva adottato facendone una tradizione politica incrollabile e sempre più legata alla diffusione della civiltà. Eppure, sempre nella *Tempesta*, vengono prospettate le contromisure alla colonizzazione e il punto che rimane da stabilire è da che parte porsi per giocare la propria partita con la Storia. Se molte sono le maschere (bianche) del potere messe in scena da Shakespeare, l'unica concessa al colonizzato riottoso è quella di Calibano, l'abietto uomo/pesce, che appare certo come un mostro all'europeo. Ma questa visione unidirezionale è stata messa in discussione dall'orgoglioso riscatto di tutti i popoli sottomessi del Sud America al punto che l'essere anfibio, nel clima di un relativismo culturale rispettoso della ricchezza delle diversità etniche e storiche, può diventare una bandiera. Tale è l'intento di Roberto Fernández Retamar, poeta rivoluzionario cubano, che trova il punto di forza di Calibano nella sua incontenibile rabbia, intenzionalmente oppositiva negli obiettivi e nei valori all'occidente colonialista. È inutile precisare che simile ideologia trovi fondamento nella storia immediata della sua isola, nella rivoluzione castrista a cui Retamar partecipò attivamente: questo spiega come egli riempia le pagine di

10 F. Fanon, *L'Africa che verrà*, in F. Fanon, *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol. I, a cura di M. Mellino, P. Gilroy, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 169.

11 Id., *Peau noire, masque blancs*, Éditions du Seuil, Paris 1952; Id., *Les damnés de la terre*, Éditions du Seuil, Paris 1961; O. Mannoni, *Psychologie de la Colonisation*, Édition du Seuil, Paris 1950; Id., *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonisation*, University of Michigan, Ann Arbor 1990.

Caliban del 1971 della polemica intessuta da Fanon contro Mannoni e le rimbaldi nel "The Massachusetts Review" del 1974¹² con l'intenzione, in seguito alla felice stagione rivoluzionaria di Cuba, di rovesciare i termini della *conquista* e mettere al contrario in risalto la consapevolezza raggiunta dalla cultura sud-americana. L'effettiva commistione e fusione delle più diverse tradizioni delle popolazioni autoctone con quelle sopravvenute dal mare, ispaniche e africane, poteva essere indicata come un *unicum* culturale stabilizzatosi, sufficientemente omogeneo e largamente distribuito nel sud continente, al punto da sentirsi adeguatamente rappresentato da un Calibano per niente complessato, assunto come un mito positivo attribuendo, invece, il ruolo dell'Alterità sfuggente e contraddittoria a Prospero, figura che si mantiene rigorosamente estranea al *melting pot* territoriale¹³.

D'altronde, del rendere universali i valori che distinguerebbero la "civiltà" e dell'adottare *tout court* dei metri interpretativi della storia affascinati dall'idea di un progresso predeterminato e universale, Fanon stesso si era fatto sospettoso che queste operazioni nascondessero l'annullamento della storia altrui e della consapevolezza della dignità umana pur nella diversità: emblematico è il suo soffermarsi a rilevare il disorientamento provocato in ogni *jeune Noir* dei territori d'oltremare (*aux Antilles*) dal *training* educativo coloniale, decisamente estraniato ed estraniante, seguito nelle scuole coloniali francesi del continente latino-americano, *qui à l'école ne cesse de répéter "nos pères, les Gaulois"*¹⁴. Se da una parte era impossibile poter capire chi o cosa potessero essere e da dove potevano essere venuti quei

12 R.F. Retamar, *Caliban*, "Casa de las Americas", LXVIII (1971), pp. 124-151; Id., *Caliban*, "The Massachusetts Review", XV (1974), pp. 7- 72; Id., *Calibano. Saggi sull'identità culturale dell'America latina*, Sperling & Kupfer, Milano 2002; su Fanon si veda Id., *Ensayo de otro mundo*, Instituto del libro, La Habana 1976, pp. 123-136.

13 E.R. Monegal, *The Metamorphoses of Caliban*, "Diacritics", VII (1977), pp. 78-83; R. Langhorst, *Caliban in America*, "Journal of Spanish Studies: Twentieth Century", VIII (1980), pp. 79-87; A.T. Vaughan, *Caliban in the "Third World": Shakespeare's Savage as Sociopolitical Symbol*, "The Massachusetts Review", XXIX (1988), pp. 289-313; J.L. Hantman, *Caliban's Own Voice: American Indian Views of the Other in Colonial Virginia*, "New Literary History", XXIII (1992), Version of Otherness, pp. 69-81; A.T. Vaughan, V. Mason Vaughan, *Shakespeare's Caliban. A Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; M. Hélène Laforest, *Dalla parte di Calibano*, in L. Di Michele (a cura), *Shakespeare. Una "Tempesta" dopo l'altra*, Liguori, Napoli 2005, pp. 269-279; S. Gillman, *Otra Vez Caliban/Encore Caliban: Adaptation, Translation, Americas Studies*, "American Literary History", XX (2008), pp. 187-209.

14 F. Fanon, *Peau noire, masque blancs*, cit., p. 120.

Galli, dall'altra veniva annullata dignità umana a quelle forme di vita che fossero "altre" rispetto a quella del colonizzatore.

Si tenga presente la catena che si realizza storicamente tra gli autori citati: il punto di vista dell'intellettuale cubano Retamar, in ragione della sua fattiva militanza rivoluzionaria in netta opposizione a ogni forma di colonizzazione, trova naturale aderire pienamente alla posizione critica assunta da Fanon in Algeria; mentre questi, a sua volta, contestava il presupposto psicologico dell'inferiorità razziale sfoderato da Mannoni nei tumulti in Madagascar, perché assisteva alla coerente parabola politica di Patrice Lumumba, che in Congo veniva azzerando ogni forma di subordinazione culturale, antropologica e socio-economica rispetto ai Belgi e agli occidentali in genere.

E Retamar, per parte sua, sviluppa quello sguardo lungo, anticipatore di quello che sarà di Todorov, e crede di poter individuare nell'influenza delle tesi nietzscheane sul pensiero e sull'opera drammatica di Ernest Renan l'emersione di una ben precisa strategia ideologica che rivendichi il primato dello stile di vita europeo come modello di civiltà irraggiungibile per ogni forma di cultura subordinata e periferica, quella della negritudine e quella sudamericana. Il cerchio da lui viene chiuso riprendendo il tracciato lasciato da questa moderna figura mitica, coniata dal genio creativo di Shakespeare, che risulta in grado di rappresentare emblematicamente momenti dello sfruttamento coloniale e post-coloniale nelle ribellioni al "bianco" in Africa e in Sud America, luoghi in cui potremmo affermare si è espresso al meglio lo "scontro tra civiltà", come testimonia il proliferare di studi post-coloniali attorno a questo testo cruciale¹⁵.

15 S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Laterza, Bari 1972; G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Principato, Milano 1996; L.A. Johnson, *Shakespearean Imports: Whatever Happened to Caliban's Mother? Or: The Problem with Othello's*, "Research in African Literatures", XXVII (1996), pp. 19-63; A. Loomba, M. Orkin (eds.), *Post-colonial Shakespeares*, Routledge, London - New York 1998; F. Felsenstein (ed.), *English Trader, Indian Maid. Representing Gender, Race, and Slavery in the New World. An Inkle and Yarico Reader*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1999; T. Carelli, *Repositioning Shakespeare. National Formations, Postcolonial Appropriations*, Routledge, London - New York 1999; G.M. Fredrickson, *The Comparative Imagination. On the History of Racism, Nationalism and Social Movements*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2000; S. Albertazzi, *Lo sguardo dell'Altro*, Carocci, Roma 2000; I. Habib (ed.), *Shakespeare and Race. Post Colonial Praxis in the Early Modern Period*, University Press of America, Lanham - New York - Oxford 2000; B. De Sousa Santos, *Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity*, "Luso-Brazilian Review", XXXIX (2002), Special Issue: Portuguese Cultural Studies, pp. 9-43; A. Little,

Ed è proprio nell'onda lunga di questi studi che nasce il presente numero monografico, *Lo sguardo di Calibano. Studi per una semeiotica post-coloniale*, dove il prefisso *post-* indica sì un movimento di oltrepassamento della condizione coloniale, ma non un compiuto superamento. È su questa linea di confine, sull'approssimarsi di un meridiano zero, che si muovono gli interventi qui raccolti, in una polifonia di voci, anche dissonanti, ma tutte volte a individuare strategie per disarticolare i presupposti del colonialismo, diretto o indiretto.

Alla figura di Calibano si rivolgono direttamente alcuni contributi (Giulio A. Lucchetta; Achille Zarlenga) per ricostruirne la figura che impressiona, scuote, sconcerta, e che permette un'articolazione differenziata delle diverse configurazioni del colonizzato, delle sue possibilità/impossibilità di azione, pratiche, identità; o per metterlo a confronto con l'immagine più concreta e "disturbante" dell'Altro, più concreta perché sempre-prossima (non è un Altro lontano, che giunge o a cui noi giungiamo, ma è sempre-accanto), e perciò accuratamente rimossa: colui che *soffre* un disturbo mentale, il folle.

Il folle, che al di là del dato clinico, è anche, come figura, accusa, colui che sovverte l'ordine del dominio, e cioè il disordine come gerarchia del disuguale, del comando come arbitrio, capriccio, prepotenza dei pochi sui molti ridotti a massa informe di pura forza-lavoro. Il folle che ha la lucidità della denuncia, che ha la potenza del discorso del disincanto come smascheramento della facciata di felicità e di ordine che nasconde e cela la miseria e la desolazione del mondo sotto il dominio. Senza più vincoli sociali che lo inducono alla prudenza, il folle può apertamente confessare/mostrare il negativo che lo affligge e, di riflesso, diventa un'indicazione di

Shakespeare Jungle Fever: National- Imperial Re-visions of Race, Rape, and Sacrifice, Stanford University Press, Stanford 2002; A. Loomba, *Shakespeare, Race and Colonialism*, Oxford University Press, Oxford 2002; R. Aldrich, *Colonialism and Homosexuality*, Routledge, New York 2003; J. Goldberg, *Tempest in the Carribean*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2004; D. Callaghan, *Shakespeare Without Women. Representing Gender and Race on the Renaissance Stage*, Routledge, London – New York 2005; J. Cook, *Roaring Boys. Shakespeare's Race Pack*, Sutton, Phoenix Mill 2006; A. Thompson (ed.), *Colorblind Shakespeare. New Perspective on Race and Performance*, Routledge, London – New York 2006; M. D'Amico, S. Corso (a cura), *Postcolonial Shakespeare. Studi in onore di Viola Papetti*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2009; V. Traub (ed.), *The Oxford Handbook of Shakespeare and Embodiment. Gender, Sexuality, and Race*, Oxford University Press, Oxford 2016; D. Jarret-Macauley, *Shakespeare, Race, and Performance: the Diverse Bard*, Routledge, London – New York 2017.

ciò che affligge il mondo, come lamenta il “Maniac”¹⁶ di *Julian and Maddalo* di Percy Bysshe Shelley.

Il folle è la figura di colui che, pensando e prefigurando un *altro* ordine, viene tacciato di delirio quando invece mostra l’iniquità e l’irrazionalità del cattivo presente. Egli è, in un accostamento temerario ma purtroppo storicamente reale, insieme alle donne e ai minorenni, una delle figure degli esclusi dall’esercizio del potere. Sui rivoluzionari francesi cade spesso l’accusa, formulata dalla conservazione e dalla reazione, di delirio ideologico. Le masse che, a partire dai rivolgimenti del 1789, si affacciano sulla scena politica vengono accusate di accarezzare progetti politici folli e irrealizzabili, aizzate da intellettuali nemici della proprietà, oppure di avere carattere “femmineo” perché trascinate ora su un versante ora su un altro dai demagoghi rivoluzionari, oppure, infine, di avere sempre le caratteristiche psicologiche dei minorenni, incapaci di poter compiere coscienti scelte politiche. Quest’ultimo è un paradigma presente non in uno dei campioni più radicali della reazione, bensì in uno dei campioni più sinceri della democrazia liberale quale Popper che, riguardo alla fuoriuscita dei popoli dalla condizione coloniale, esprime preoccupato: “abbiamo liberato questi Stati [le ex-colonie] troppo in fretta e troppo semplicisticamente”; è come ‘abbandonare a se stesso un asilo infantile’¹⁷. A questa affermazione, che intende delegittimare il processo di apprendimento dell’autonomia (tortuoso, complesso, irto di insidie e persino di possibili momenti di involuzione) sulla base dell’autocoscienza della propria dignità e uguaglianza, risponde in qualche modo questo volume, nel quale vengono perciò tematizzati momenti di radicale ripensamento e rivolta per l’emancipazione femminile in corrispondenza con le analisi di Sartre e Fanon (Vinzia Fiorino) e, in affinità tematica, è affrontata la questione di genere *via* Fanon (Viola Carofalo). Emerge, così, un potente filo rosso, che si sviluppa nel confronto fra Sartre e Fanon (Edoardo Raimondi), e in Fanon, in senso filosofico-teoretico, nel ripensamento della dialettica (Matteo Giangrande). E, ancora in un confronto (Emiliano Alessandrini), vengono posti criticamente in parallelo Fanon e Todorov, del quale ci si occupa poi specificamente mettendo a tema l’Altro (Valerio Marconi).

L’Altro, l’antagonista, la figura di confronto, *versus* cui si costruisce e si pensa la propria identità o attraverso cui se ne pensano i limiti e se ne

16 P.B. Shelley, *Julian and Maddalo* (1819), in Id., *The Major Works including poetry, prose and drama*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 213.

17 Cit. in D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 271.

ampliano le coordinate, è il fulcro di un trittico di interventi (Pier Luigi Crovetto – lo *choc* delle Americhe; Michele Di Febo – la fascinazione per lo zoroastrismo; Adamas Fiucci – la lezione di Montaigne). Tutto questo magma storico assume la forma attuale della visione globale del mondo, della possibilità di pensarla come totalità, di pensarne i problemi che, nella loro moltiplicazione quantitativa, pervengono a un diverso modo qualitativo. Di qui, l'acquisizione di una differente dimensione e posizione concettuale delle strategie teoretiche e delle nuove prassi (come mostra il saggio di Rossella Bonito Oliva); di una differente dimensione e posizione in senso geopolitico (il Mediterraneo di Iain Chambers); di una problematizzazione della questione della liberazione (Gunter Scholtz e la sua analisi del pensiero di Michael Walzer); di una rinnovata riflessione sulla potenza e il grado che assume oggi il *doppio standard* metropoli/colonie (Giorgio Grimaldi); di una discussione circa l'identità come processo che si costituisce attraverso un *Fuori* (Ernesto Sferazza Papa).

Le linee direttrici che compongono l'intero volume convergono, da diverse direzioni e secondo differenti traiettorie, verso un punto non localizzato, un orizzonte: quello del dissolvimento del dominio, l'incapacità di pensare il rapporto fra l'umanità in sé e verso la natura, se non come rapporto di subordinazione gli uni sugli altri, signoria e servitù.

Se questa sia un'incapacità da lungo tempo superata e sopravviva a se stessa nella resistenza di ciò che meramente sussiste (e resiste tanto più ostinatamente e a tratti con chiara brutalità proprio perché solo la modalità della forza le rimane), è una questione, che anche nel suo fondamento, lasciamo al lettore. Ci basta che le pagine che seguono siano parte di coordinate verso l'orizzonte oltre il dominio che le mappe omettono.

SAGGI

“I SAW SUCH ISLANDERS” (*THE TEMPEST* III 3, 29)

Giulio A. Lucchetta

The starting point is Shakespeare's *The Tempest* as a crucial text of colonialist and post-colonialist literature, which testifies a change from ancient colonies and modern territorial dominions and the developing of different views of Otherness. This drama was a rich mine of metaphors for colonisation, slavery and every effect of decolonisation. For example, it describes the rule of forced education to the colonial language as a way to remove the identity of “savage,” presenting a hard argument developed in the contemporary dramatic reprises of *The Tempest*, with particular regard to the story of Caliban.

Keywords: Caliban – Sights on savage – Dominions – Colonial education – Power of language

En voyant mademoiselle plus belle qu'une nymphe, je me suis cru Ulysses dans l'île de Nausicaa. Mais à vous entendre, Monsieur, je comprends mieux mon sort, et que je suis tombé en Barbarie dans les mains d'un naufrageur cruel.

A. Césaire, *Une Tempête*

1. *Un mito nella modernità?*

Nel trattare la traiettoria culturale della figura di Calibano, Alden T. Vaughan e Virginia Mason Vaughan¹ dedicarono un capitolo alle *Colonial metaphors* a partire dalla rivisitazione latino-americana che trovava il suo cantore nel poeta cubano Roberto Fernández Retamar fino a risalire a un nucleo di argomenti mossi da Frantz Fanon contro le tesi di Octave Mannoni², dal quale sembrava non si potesse prescindere per la tenden-

1 A. T. Vaughan, V. Mason Vaughan, *Shakespeare's Caliban. A Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

2 O. Mannoni, *Psychologie de la Colonisation*, Édition du Seuil, Paris 1950; Id., *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization*, University of Michigan

ziosità delle sue opinioni a commento della cruenta rivolta antifrancese nel Madagascar del 1947-8 da cui fu investito. Lo psico-etnologo francese si rendeva conto che il processo storico attraverso il quale i nativi dell'isola erano diventati colonizzati e gli europei colonizzatori non poteva essere risolto come conseguenza di un'interazione tra individui, ma, nel tentare di dare all'argomento una chiave antropologica, lo psicoanalista sembrò aver la meglio sull'etnologo nel ricorrere a quella da lui definita "mentalità primitiva" del nativo, implicitamente giudicando paternalistica e progressiva quella europea; quindi per esemplificare la dinamica delle interrelazioni tra colono e colonizzato adottò come lessemi i personaggi della *Tempête*³. Siamo all'origine di un arco metaforico che s'impenna sulla figura di Calibano, ancora lontani dalla sensibilità di Michel Foucault per i procedimenti repressivi messi in atto dalle istituzioni ghezzanti, funzionali a una disciplina sociale orientata ad alienare ogni deformità e difformità dalla società dei normodotati⁴.

Invece buon precedente a Foucault risulta Fanon nel contestare che l'umanità di pelle nera sia predisposta a uno stato di sottomissione tale da provocare quelle boriose maschere di superiorità razziale assunte dal bianco europeo e, in questo caso, francese; simile giustificazione di comodo dell'atteggiamento coloniale ignorava quei cinque secoli in cui erano state imposte violentemente schiavitù e subalternità:

Après avoir décrit la psychologie malgache, O. Mannoni se propose d'expliquer la raison d'être du colonialisme. Ce faisant, il ajoute un nouveau complexe à la liste pré-existante: le "complexe de Prospéro", — défini comme l'ensemble des dispositions névrotiques inconscientes qui dessinent tout à la fois «la figure du paternalisme colonial» et «le portrait du raciste dont la fille a été l'objet d'une tentative de viol (imaginaire) de la part d'un être inférieur». Prospéro est, comme on le voit, le personnage principal de la pièce de Shakespeare, *La Tempête*. En face, se trouvent Miranda, sa fille, et Caliban.

Press, Ann Arbor 1990.

- 3 F. Vatin, *Dépendance et émancipation: retour sur Mannoni*, "Revue du MAUSS", 2011, pp. 131-148; Id., *Octave Mannoni (1899-1989) et sa psychologie de la colonisation. contextualisation et décontextualisation*, "Revue du MAUSS", 2011, pp. 137-178; M. Delbraccio, *La psychologie de la colonisation d'Octave Mannoni. Dépendance, reconnaissance, altérité*, "L'information psychiatrique", XCI (2015), pp. 263-270; L. Combres, *Critique and Discourses on Colonialism: Fanon vs. Mannoni*, "Research in Psychoanalysis", XXII (2016), pp. 218-226.
- 4 M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; Id., *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*, Gallimard, Paris 1972; Id., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

Vis-à-vis de Caliban, Prospéro adopte une attitude que les Américains du Sud connaissent bien. Ne disent-ils pas que les nègres attendent l'occasion de se jeter sur les femmes blanches?⁵

A questo punto, *ça va sans dire*, attorno al personaggio di Calibano si addensa l'aura del mito, un mito moderno nel quale viene configurandosi il prototipo dell'altro, demonizzato fin dai primi colonizzatori, Prospero e Miranda, in base ai criteri selettivi dell'"addomesticamento del selvaggio"⁶; la sua impermeabilità all'educazione ne rivela la natura di schiavo riluttante al bene e per ciò stesso da tenere preventivamente confinato dalla società degli umani. In questo modo Shakespeare dava testimonianza sia dell'indicifrabilità del personaggio agli occhi degli invasori, sia della sua costante tensione a sottrarsi all'appropriazione di sé, a cui invece il colono mirava imponendogli un preciso ordine del discorso attraverso l'educazione alla propria grammatica comunicativa⁷.

Ma più che al mito letterario-teatrale, Mannoni sembra orientarsi verso l'archetipo junghiano, che nella realtà fattuale si rivela fattore pregiudiziale a ogni comportamento: ce lo fece ben intendere Elisabeth Nunez nel 1972 quando propose le tesi dello psico-antropologo francese alla sua classe di studenti universitari neri, concludendo che la fallacia di Mannoni consisteva nel trattare la maschera di Calibano alla stregua del realistico Otello⁸. Costui, mercenario al servizio di Venezia, tenta di realizzare il proprio riscatto in un momento di crisi politica per la Serenissima: contando sul proprio lignaggio di principe africano, ambisce di sposare la figlia di un senatore veneziano per acquisire una condizione paritaria nella società dei bianchi assumendo un mandato militare a Cipro; giuntovi, il personaggio viene assalito da un'ansia di prestazione di cui mai aveva sofferto a Venezia. Il percorso autodistruttivo di Otello viene accuratamente descritto nelle due fasi grazie alla aderente rappresentazione dell'ambiente aristocratico-mercantile veneziano con cui entra in competizione; ed è altresì credibile l'introspezione sui combattuti stati d'animo dell'uomo di potere che si sente messo in discussione non appena la sua esile donna trova naturale intromettersi nella gestione militare e politica del territorio

5 F. Fanon, *Peau noire, masque blancs*, Éditions du Seuil, Paris 1952, pp. 86-87.

6 A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1898.

7 M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.

8 E. Nunez, *Could Shakespeare Have Known*, "The Journal of Negro Education", XLV (1976), pp. 192-196.

posto sotto il suo controllo⁹. La “differenza”, che a Venezia sembrava superabile dato l’*à plomb* del Moro al punto da celebrare davanti al Doge la promessa di matrimonio prima della partenza, deflagra una volta tornato in Oriente, mutandolo nel “negro” nomade e avventuriero in cerca di affermazione. Ritrovatosi nell’ambiente a lui più congeniale, quasi non si accorge di imporre, sia all’isola sia alla sposa bianca, un dominio personalistico nella più totale incompatibilità con gli interessi della Serenissima che doveva servire, mostrando l’assoluta estraneità allo stile di vita di una famiglia senatoriale o della classe aristocratica, a cui era vincolato dal contratto di matrimonio. Alla prova dei fatti il personaggio Otello implode per la sua inadeguatezza all’ambiente mercantile pervaso dalle profonde strutture economiche che condizionavano ogni aspetto della vita di uno Stato moderno e di una società sempre più orientata a preservare il libero scambio come quelle che a Venezia e in Inghilterra si erano affermate storicamente, e sempre più si consolidavano¹⁰.

Il puntuale e documentato resoconto della geopolitica veneziana, nella città e nei domini contesi ai Turchi, decisamente contrasta con l’evanescente ambientazione delle disavventure dei naufraghi della *Tempesta*: l’isola stessa, dai contorni instabili, se pur nel Mediterraneo risulta a tal punto fuori dalle rotte da mostrare invece una certa affinità con quella descritta nel *Discovery of the Bermudas* di Sylvester Jourdain, dove naufragò nel 1610 la *Sea Venture* di William Strachey¹¹. Il mondo che prende forma nella *Tempesta* è decisamente fiabesco e aleatorio: vi pullulano,

9 A. Serpieri, “*Otello*”: *l’Eros negato. Psicoanalisi di una proiezione distruttiva*, Il Formichiere, Milano 1980.

10 F. Turner, *Shakespeare’s Twenty-first Century Economics. The Morality of Love and Money*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999; L. Woodbridge (ed.), *Money and the Age of Shakespeare. Essays in New Economic Criticism*, Palgrave Macmillan, New York 2003; cfr. il mio “*I Turchi si preparano a dirigere su Rodi*” (Otello I 3, 5): *interetnia e conflittualità nel Mediterraneo*, in M. G. Del Fuoco (a cura), “*Ubi neque aerugo neque tinea demolitur*”. *Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settant’anni*, Liguori, Napoli 2006, pp. 443-460.

11 Indicati genericamente tra i *Bermuda Pamphlets* da F. Kermodé nell’*Introduction*, alla “Arden Shakespeare Edition” di *The Tempest* di W. Shakespeare (Methuen, London 1968, pp. XXVI-XXX); R. Haykluyt, *I viaggi inglesi*, a cura di F. Marengo, 2 voll., Longanesi, Milano 1971; cfr. C. Frey, “*The Tempest*” and the New World, “*Shakespeare Quarterly*” XXX (1979), pp. 29-41; R. Stritmatter, L. Kositsky, *Shakespeare and the Voyagers Revisited*, “*The Review of English Studies*”, New Series, LVIII (2007), pp. 447-472; A. Vaughan, *William Strachey’s “True Reportory” and Shakespeare: a Closer Look at the Evidence*, in *Shakespeare Quarterly*, LIX (2008), 245-73; F. Marengo (a cura), *Nuovo Mondo. Gli Inglesi 1496-1640*, Einaudi, Torino 1990.

spiriti, mostri e maghi che niente hanno a che vedere con la verosimile rappresentazione di anziani senatori dalla mentalità finanziaria ben radicata; nella *Tempesta*, invece, la stessa città di Milano è solo un luogo della memoria, indistinto anche per Prospero che, per sua stessa ammissione, frequentava solo la troppo vasta biblioteca ducale (*my library/was dukedom large enough*)¹².

È l'intero sistema semeiotico della *Tempesta* che ci impedisce di affiancare Calibano al Moro. La personalità del Moro è realistica al punto da risentire dei mutati contesti: a Venezia, nonostante la liberalità della Repubblica, sa contenere se stesso, benché "altro"; invece, perfettamente ambientato a Cipro (forse troppo), non riesce a rapportarsi col potere impersonale di uno Stato moderno occidentale che non intende assoggettare la comunità dell'isola come dominio coloniale, ma tutelare i propri interessi economico-mercantili conservandone l'autonomia dai Turchi¹³. Al contrario, Calibano si muove fuori da ogni ambiente determinato e riconoscibile, perché d'altronde una connotazione identitaria l'isola non ce l'ha, mutando continuamente: ora posizionata nel Mediterraneo ora nell'Atlantico, per alcuni è un percorso labirintico (*maze trod*) mentre per altri gode di un potenziale faunistico da sfruttare (*here is everything advantageous to life*), per alcuni ancora è una landa spaventosa (*fearful country*) mentre solo a Calibano si manifesta materna e protettiva (*the isle is full of noises,/sounds and sweet airs*)¹⁴.

Ma c'è un altro aspetto che differenzia il Moro da Calibano e che mette altresì in luce la tematica che serpeggia ne *La Tempesta* a dispetto del lieto fine: il primo è un mercenario a cui la Repubblica si affida, il secondo è un nativo che in seguito ad appropriazione territoriale viene ridotto in schiavitù. Ed è interessante notare che se nel palco vengono tematizzate le molte maschere del potere sono pure descritte le molte pratiche di schiavitù perpetrate da Prospero su Ariel, con promessa di liberazione, su Ferdinando, in quanto straniero indesiderato, e su Calibano, quale condizione di dipendenza permanente anche quando gli europei se ne torneranno in patria.

12 *The Tempest* I 2, 109-110.

13 A.G. Barthelemy (ed.), *Critical essays on Shakespeare's "Othello"*, Hall – Maxwell, New York – Don Mills 1994; B. Harris, *A Portrait of a Moor*, "Shakespeare Survey 11", Cambridge University Press, Cambridge 1958, pp. 89-97; S. Iyasere (ed.), *Understanding Racial Issues in Shakespeare's "Othello"*, Whitston, Albany – New York 2008; E. Bartels, *Speaking of the Moors. From Alcazar to "Othello"*, University of Philadelphia Press, Philadelphia 2008.

14 *The Tempest* III 3, 2; II 1, 48; V 1, 106; III 3, 133-141.

Nell'isola vi è un unico indigeno; ma il fatto che il pubblico in sala condivide il pregiudizio eurocentrico di coloro che sbarcano sull'isola, naufraghi e poi coloni, porta a stabilizzare Calibano nella figura dell'"altro" in una sintesi narrativa che solo la forma dell'allegoria può offrire; quindi è possibile che non ci si accorga che Prospero, nella misura in cui considera Calibano abusivo nella sua caverna, stia rivendicando arbitrariamente la proprietà dell'isola. Tutto ciò attesta il fatto che nell'opinione comune si sono fatte proprie le misure discriminanti dell'aggressione coloniale, per cui si sottrae lo *ius solis* a chi non viene *da noi* riconosciuto come umano azzerandone pregiudizialmente ogni diritto a possedere alcunché, persino la propria persona, perché appunto deprivato di quanto connesso alla definizione stessa di persona¹⁵.

Per concludere su Mannoni, l'attribuire le stesse reazioni ed emozioni di un individuo a una comunità trova un precedente solo nelle tesi idealistiche della *Repubblica* di Platone; invece che le interrelazioni tra "caratteri", quali sono Prospero e Calibano, possano simbolicamente rappresentare i modi del confronto tra etnie, magari quella bianca rispetto a un'altra, di colore o creola, è decisamente un espediente della finzione scenica propria del teatro e della commedia dell'arte a cui Shakespeare fa ampio ricorso¹⁶:

-
- 15 K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, a cura di A. Macchioro – B. Maffi, Utet, Torino 1974, p. 164.
- 16 R. A. Brower, *The Field of Light: an Experiment in Critical Reading*, Oxford University Press, Oxford-New York 1951, pp. 95-122; B. Spivack, *Shakespeare and the Allegory of Evil*, Columbia University Press, New York 1958; S. J. Greenblatt (ed.), *Allegory and Representation*, John Hopkins University Press, Baltimore – London 1980; F. Baker, P. Hulme, *Nymphs and Reapers Heavily Vanish: the Discursive Contexts of "The Tempest"*, in J. Drakakis (ed.), *Alternative Shakespeares*, Routledge, London-New York 1985, pp. 191-205; A. Thompson, J. O. Thompson (eds.) *Shakespeare. Meaning and Metaphor*, Harvester Press, Brighton 1987; J. Adelman, *Suffocating Mothers. Fantasies of Material Origin in Shakespeare's plays, "Hamlet" to "The Tempest"*, Routledge, London – New York 1992; G. Bradshaw, *Misrepresentations. Shakespeare and the Materialists*, Cornell University Press, Ithaca – London 1993; N. Lukacher, *Daemonic Figures. Shakespeare and the Question of the Coscience*, Cornell University Press, Ithaca – London 1994; A. Loomba, *Sexuality and Racial difference*, in A. G. Barthelemy (ed.), *Critical Essays on Shakespeare's "Othello"*, Macmillan, New York-Don Mills 1994, pp. 162-186; B. J. Sokol, M. Sokol, *Shakespeare, Law and Marriage*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; P. Colm Hogan, *Narrative Universals, Heroic Tragi-Comedy, and Shakespeare's Political Ambivalence*, "College Literature", XXXIII (2006) Cognitive Shakespeare: Criticism and Theory in the Age of Neuroscience, pp. 34-66; A. D. Nuttal, *Two Concepts of Allegory: a Study of Shakespeare's "The Tempest" and the Logic of Allegorical Expression*, Yale University Press, New Haven – London 2007; Id., *A New*

ciò comporta che se Calibano può a diritto muoversi in un non-luogo come una figura mitica della modernità, di nessuna utilità è farlo stendere sul divano dell'analista¹⁷.

2. Calibano nella "Tempesta"

Certo è che l'aura metaforica che aleggia nella *Tempesta* di Shakespeare nasce da un costruito effettivamente strutturato per velare e per nascondere la sua natura problematica: l'enigma subì le più diverse interpretazioni a seconda delle cambiate temperie storiche e la mutata consapevolezza politica. Rappresentata alla corte d'Inghilterra nel 1612/13, in occasione delle nozze tra la principessa Elisabetta, figlia di Giacomo I, con l'Elettore del Palatinato, venne accolto come dramma pastorale sulla linea dei *Faerie Queene*; quindi la densa e tesa traccia del copione originale stesa un anno prima doveva essere stata per l'occasione diluita con l'introduzione di una serie di *Masque* tratti dalla mitologia greco-romana con l'intento educativo e propiziatorio per gli sposi, quelli reali e quelli in scena¹⁸. Ma, una volta usciti dall'occasionale celebrazione, nel testo risaltò la stringente rivisitazione machiavellica del Re-Filosofo platonico, quasi preludio critico alle vocazioni assolutistiche degli Stuart¹⁹.

Mimesis. Shakespeare and the Representation of Reality. With a New Preface by the Author, Yale University Press, New Haven – London 2007.

- 17 D. Norbrook, "What cares These Roarers for the Name of King?": *Language and Utopia in "The Tempest"*, in G. Macmullan, J. Hope (eds.), *The Politics of Tragicomedie: Shakespeare and After*, Routledge, London-New York 1992, pp. 21-54; N. Lie, T. Dahlen (eds), *Constellation Caliban. Figurations of Character*, Brill – Rodopi, Leiden – Amsterdam 1997; F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1973.
- 18 F. Kermode, *Introduction*, cit., p. XXIV e LIX-LXXIII; J. M. Major, "Comus" and "The Tempest", e C. Gesner, "The Tempest" as Pastoral Romance, tutti in "Shakespeare Quarterly", X (1959), pp. 177-183 e 531-539.
- 19 H.B. White, *Copp'd Hills towards Heaven. Shakespeare and the Classical Poetry*, M. Nijhoff, The Hague 1970, pp. 113-133; J. Kott, *Shakespeare, nostro contemporaneo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 173-175; C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's "Republic"*, Princeton University Press, Princeton 1988; R. McDonald, *Reading "The Tempest"*, "Shakespeare Survey 43", Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 15-28; A. Kernan, *Shakespeare, the King's Playwright. Theater in the Stuart Court, 1603-1613*, Yale University Press, New Haven-London 1995; C. Jordan, *Shakespeare's Monarchies. Ruler and Subject in the Romances*, Cornell University Press, Ithaca – London 1997; E. Krippendorff, *Shakespeare politico. Drammi storici, drammi romani, tragedie*, Fazi, Roma 2005.

Sempre per alleggerire il dramma dei nobili naufraghi che vagano mesti e dispersi nell'isola, pur continuando a congiurare gli uni contro gli altri, Shakespeare creò in tutt'altra parte dell'isola un doppio comico in cui un buffone (*jester*), un cantiniere ubriacone (*a drunken butler*) e uno schiavo selvaggio e deforme (*a salvage and deformed slave*) si uniscono in una allegra e sgangherata brigata rivoluzionaria che marcia contro il palazzo del potere, la caverna di Prospero. E qui si rivela la grande Arte Magica, o illusoria, dell'Autore che fa durare lo spettacolo quanto il tempo rappresentato in scena: se tale unità di tempo più che da Aristotele è imposta dagli astri a Prospero, per cambiare il proprio destino²⁰, Shakespeare, come nota Lombardo, sovrappone illusione teatrale a realtà e, nei limiti di quel tempo, abbozzando tutte le forme della *fiction* di modo che ne risulti un condensato della varietà della vita stessa; né più né meno di come fa Prospero con il *Masque* propinato ai due promessi sposi. Tutto ciò, sospetta Northrop Frye, disorienta lo spettatore che non sa più se la messa in scena a cui assiste sia quella di Shakespeare o quella organizzata da Prospero per gli sposi; in realtà il pubblico è impegnato in un'esperienza allucinatoria quanto i personaggi stessi, coinvolti a loro insaputa da Prospero/Shakespeare nel rappresentare se stessi come reali concrezioni del comportamento umano alle prese con scelte che determinano la vita propria e quella degli altri²¹.

A tutti gli effetti quella proposta nel palco da Shakespeare venne decifrata come una delle più orride carrellate sulle forme di potere in uso in Europa a cominciare dalla prima tempesta del testo, quella sul mare – l'unica tempesta reale che imperversa su tutta la prima scena del primo atto –, in cui s'intuiscono le tensioni che agitavano l'Inghilterra nella gestione dello Stato mentre intraprendeva una politica coloniale in Europa (Irlanda) e oltremare (Virginia): e prende forma esemplare davanti a noi il modo in cui s'impone il potere su chi lo deve sempre subire, quello dei governanti sui governati, dei padroni sui lavoratori²².

20 N. Frye, *Tempo che opprime, tempo che redime. Riflessioni sul teatro di Shakespeare*, Il Mulino, Bologna 1986.

21 A. Lombardo, *La grande conchiglia. Due studi su "La Tempesta"*, Bulzoni, Roma 2002; N. Frye, *Shakespeare. Nove lezioni*, Einaudi, Torino 1990, p. 186; G. Sacerdoti, *La tempesta della "Tempesta"*, in F. Meroi, S. Bassi (a cura), *Con l'ali dell'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, Olschki, Firenze 2005, pp. 185-208; G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Einaudi, Torino 2002.

22 W. Shakespeare, A. Lombardo, G. Strehler, *"La Tempesta" tradotta e messa in scena 1977-78. Un carteggio ritrovato tra Strehler e Lombardo e due traduzioni inedite realizzate da Lombardo per il Piccolo Teatro di Milano*, Donzelli, Roma 2007, pp. 104-105; S. J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: the Circulation*

Diversi studiosi, a partire da Colin Still fino a Jan Kott, ravvisano nella coazione a ripetere a vuoto atti di violenza sull'altro, da parte dei personaggi smarriti tra la vegetazione incolta dell'isola, un vero e proprio percorso espiatorio il cui scopo sia la contrizione, come in una moderna rivisitazione dell'isola del Purgatorio di Dante presso la quale naufraga la nave di Ulisse²³. L'obiettivo poteva essere di ammonire gli sposi riuniti nella corte inglese dal farsi assorbire dall'ambizione del potere e diventare invece, se non proprio regnanti illuminati, certamente pervasi da quelle belle ed equilibrate maniere cortigiane confacenti a principi rinascimentali²⁴. Il modello comportamentale è proposto da Miranda e Ferdinando quando, trovati da Alonso e dalla sua corte ancora intenti al gioco degli scacchi – congeniale propedeutica all'esercizio del dominio di sé nel governo del mondo –, danno pubblica prova di essersi adeguati all'educazione umanistica impartita da Prospero *per exempla* nel *Masque*:

Here PROSPERO discovers FERDINAND and MIRANDA playing at chess

MIRANDA Sweet lord, you play me false.

FERDINAND No, my dear'st love, I would not for the world.

MIRANDA Yes, for a score of kingdoms you should wrangle, and I would call it, fair play.²⁵

Questa composta pausa contrasta con l'ambiente ostile dell'*uninhabited island* che non ha nulla in comune con l'Arcadia o l'Eden²⁶. Ora se il palco diventa l'isola che raffigura sinteticamente il mondo²⁷ e quanto succede in esso può essere simulato in una scacchiera, tutto ciò è opera della sospensione magica di Prospero o della finzione stessa del teatro: fuori, anche nel contesto dell'isola, si è visto ripetere a vuoto l'inarrestabile gioco (*play*) dei potenti che non desistono dal muoversi nei modi

of Social Energy in Renaissance England, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1988.

- 23 C. Still, *Shakespeare's Mystery Play. A Study of "The Tempest"*, Cecil Palmer, London 1921; J. Kott, *Shakespeare nostro contemporaneo*, cit.; M. Lings, *Shakespeare's Window into the Soul. The Mystical Wisdom in Shakespeare's Characters*, Inner Traditions, Rochester 1996.
- 24 P. Coby, *Politics and the Poetic Ideal in Shakespeare's "The Tempest"*, "Political Theory", XI (1983), pp. 215-243.
- 25 *The Tempest* V 1, 166-175; cfr. L. Di Michele, *Introduzione. Molte infinite tempeste*, in L. Di Michele (a cura), *Shakespeare. Una 'Tempesta' dopo l'altra*, Liguori, Napoli 2005, p. 14.
- 26 J. Kott, *Shakespeare, nostro contemporaneo*, cit., pp. 180-184; M. Pregliasco, *Antilia. Il viaggio e il Mondo Nuovo (XV-XVII secolo)*, Einaudi, Torino 1992.
- 27 A. Lombardo, *La grande conchiglia*, cit., p. 25.

obbligati dalla scacchiera. Più all'esterno ancora, nel Continente che i naufraghi hanno lasciato e in cui gli spettatori ancora vivono, il gioco del dominio si perpetua senza misura anche se fuori dal nostro sguardo: ci si impadronisce delle terre e se ne schiavizzano gli abitanti, ci si accosta a parenti per impossessarsi dei loro patrimoni, si obbligano i figli a matrimoni per suggellare alleanze; tutte azioni ancora vive nella memoria dei regnanti qui naufragati che anelano tornare nell'atroce mondo reale²⁸. Con l'arrivo della Corte di Napoli nell'isola si è alzata la concentrazione di maschere di potere che la "civiltà del Rinascimento" ha disseminato; lontane dalle motivazioni occasionali che le hanno rese opportune e necessarie, esibiscono solo la violenza gratuita di chi non riesce a smettere di indossarle. Il *Globe* così diventa *Theatrum Mundi*, in cui falsi movimenti e atti mancati disseccano e comprimono il movimento connaturato alla vita; non tanto il *Masque*, neppure il *Globe* come teatro, ma tutto questo grottesco e obbligato gioco delle parti, mirato a surrogare il variare della vita stessa, dovrebbe disfarsi come un sogno per potersi aprire a una cosmografia delle differenze²⁹.

3. "Alza il frangiato tendaggio dei tuoi occhi e dimmi cosa vedi laggiù"³⁰

Nella *Tempesta* è stato individuato il tema del linguaggio, una sorta di magia bianca che percorre tutto il testo manipolando fatti e persone, dubitando della realtà o convincendo del falso, comunicando sentimenti o annichilendoli; questo linguaggio che giunge a imporre al pubblico attenzione e silenzio nei momenti in cui innesta false memorie attraverso convincenti

28 A tal riguardo il più opportuno commento a *La Tempesta* sembra essere C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942), Adelphi, Milano 2011; cfr. Id., *Il Nomos della terra nel Diritto Internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"* (1950), Adelphi, Milano 2011, pp. 79-160; 207-224.

29 *The Tempest* IV 1, 153-158; cfr. S. Orgel, *The Illusion of Power. Political Theater in the English Renaissance*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1975; N. Frye, *Shakespeare. Nove lezioni*, p. 197-201; P. Hulme, W.H. Sherman (eds.), *"The Tempest" and Its Travels*, Reaktion Books, London 2000; J. Gillies, *Shakespeare and the Geography of Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; F. Marengo, *La parola in scena. La comunicazione teatrale nell'età di Shakespeare*, UTET, Torino 2004; M. D'Amico, *Scena e parola in Shakespeare*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2007; Shakespeare, Lombardo, Strehler, *"La Tempesta" tradotta e messa in scena*, cit., pp. 94-95; G. Sacerdoti, *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di "Antonio e Cleopatra" di Shakespeare*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2008.

30 *The Tempest* I 2, 411-412.

costrutti di parole³¹, mostra i suoi limiti soprattutto al confronto con quanto è immediatamente colto dal puro sguardo.

Già Aristotele nella *Metafisica* distingueva ciò che si apprende con gli occhi e quanto la parola canalizza attraverso l'udito: il primo è esperienza diretta che semmai fa tesoro di quanto individualmente già percepito, mentre attraverso il linguaggio si travasano acquisizioni concettuali già acquisite, di dominio pubblico e perciò selezionate e conformate secondo norme condivise dalla collettività di appartenenza³². Apprendere una lingua significa apprendere anche i contenuti che si possono veicolare con essa; ci si imbatte così nel caso-limite del comunicare il "mai visto prima" a chi non è con noi, perché rimasto in patria confortato delle proprie abitudini: difficoltà superabile solo se le parole acquistano un significato o un senso diverso.

Ne discutono in scena i personaggi e Gonzalo si prospetta i rischi nel dare testimonianza di fatti senza paragone, visti e visibili solo in un Altro Mondo:

GONZALO If in Naples /I should report this now, would they believe me/
/If I should say, I saw such islanders/ for, certes, these are people of the
Island /who, though they are of monstrous shape, yet, note, /their manners
are more gentle-kind than of /our human generation you shall find/ many,
nay, almost any.³³

Il riferimento a Napoli serve a introdurre lo stridente contrasto tra ciò che ora è evidente e che, riportato nel contesto di sempre, riscuoterà solo incredulità: inevitabilmente nei resoconti degli esploratori le parole prese a prestito cambiano significato, secondo quello che potremmo definire un processo di straniamento. Certamente le ragioni per non essere creduti sono molteplici: vanno dall'inadeguatezza del modo di comunicare una realtà inconsueta alla mente limitata di chi recepisce, incapace di uscire dal

31 C. McGinn, *Shakespeare's Philosophy. Discovering the Meaning Behind the Plays*, Harper, New York 2006, pp. 134-152; K. Elam, *Shakespeare's Universe of Discourse. Language-games in the Comedies*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; M. Evans, *Signifyng Nothing. Truth's True Contents in Shakespeare Text*, The Harvester Press, Brighton 1986; F. Kermodé, *Il linguaggio di Shakespeare*, Bompiani, Milano 2000; R. McDonald, *Shakespeare and the Arts of Language*, Oxford University Press, Oxford 2001; Shakespeare, Lombardo, Strehler, "La Tempesta" tradotta e messa in scena, cit., pp. 106-107; S. Bigliuzzi, L. Calvi (eds.), *Revisiting "The Tempest". The Capacity to Signify*, Palgrave Macmillan, Houndmills – Basingstoke 2014.

32 Aristot. *Metaph.* I 1, 980 a 21-981 a 7.

33 *The Tempest* III 3, 27-34.

quotidiano e dall'usuale; comunque resta il divario tra ciò di cui si è annottato al momento senza che vi fosse ragione per dubitare dell'esperienza, e il modo in cui poi lo si narra a chi è rimasto totalmente fuori da quel contesto, e che potrebbe ragionevolmente dubitarne.

Le parole e l'uso metaforico di esse ci tradiscono nel momento in cui si tenta di dare una forma comunicabile a un'esperienza eccezionale, del tutto insolita, che con Gonzalo si potrebbe definire mostruosa, rinunciando così a riformulare la categoria della *human generation* condivisa e consolidatasi in Occidente. Così circonlocuzioni come *dew-lapp'd like bulls* o *wallets of flesh* ricorrenti nei *reports* dei viaggiatori³⁴ sono endiadi metaforizzanti rischiose, perché in Occidente risulterebbero inaccettabili ossimori se applicati agli umani. Oppure si decide di ricalcare motivi già ben radicati nella mentalità europea recuperando dalla cultura classica i modi di espressione, metafore, stereotipi con cui si è sempre fatto ricorso per rendere esprimibile l'inconsueto: l'esempio di quello che la Fubini definisce come corto-circuito tra presente e passato lo offre Ferdinando che non può fare a meno di atteggiarsi a Odisseo o a Enea (*Most sure the goddess /on whom these airs attend!*³⁵) di fronte all'apparizione di una meravigliosa creatura: *Wonder*, Miranda appunto³⁶.

La stessa connotazione di "cannibale" testimonia per Retamar il fraintendimento comunicativo tra i primi esploratori/conquistatori e i reciproci finanziatori, dovuto a paradossali straniamenti linguistici come l'uso dell'etichetta *cannibal* per i nativi che si pensava di incontrare nella via per le Indie che portava ai territori dominati dal Gran Can, partendo dalle Canarie; chi in Europa lesse i giornali di bordo, mancando degli opportu-

34 Ivi, III 3, 45-46.

35 Ivi, I 2, 424-429.

36 N. Fubini, *Vivere nella Tempesta*, Einaudi, Torino 2016, p. 20 e 114; White, *Copp'd Hills Towards Heaven*, cit., pp. 134-141; A. Barton, *Shakespeare and the Limits of Language*, "Shakespeare Survey 24", 1971, pp. 19-30; M. A. Skura, *Discourse and the Individual: the Case of Colonialism in "The Tempest"*, "Shakespeare Quarterly" XL (1980), pp. 42-69; A. B. Dawson, *Tempest in a Teapot: Critics, Evaluation, Ideology*, in M. Charney (ed.), *Bad Shakespeare: Evaluation of Shakespeare Canon*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford 1988, pp. 61-73; R. Takaki, *The Tempest in the Wilderness: The Racialization of Savagery*, "The Journal of American History", LXXIX (1992), pp. 892-912; D. Scott Wilson-Okamura, *Virgilian Models of Colonization in Shakespeare's "Tempest"*, "English Literary History", LXX (2003), pp. 709-737; G. A. Lucchetta, *Iside sulla rotta Cartagine-Cuma. Sull'immaginario geografico di Shakespeare*, "Studi Medievali e Moderni. Arte Letteratura Storia", XIX (2015), pp. 49-95.

ni riferimenti, inaugurò l'equivoco sugli stili di vita dei nativi del Nuovo Mondo che portarono a intrecciare gli studi di antropologia con l'antropofagia³⁷.

È sufficiente che Gonzalo introduca in scena Montaigne, per acquisire consapevolezza sulla relatività dei costumi, linguaggi e valori? Il rischio del ridicolo, colto dai suoi pari, è conseguenza della difficoltà di uscire dalla prigione del linguaggio, dato che lo stesso Gonzalo, nel proporre una *Weltanschauung* relativista non riesce a prescindere dal principio di proprietà che affermava di voler negare: *Had I a plantation of this isle*³⁸ e di fatto la parola *plantation* manifesta la condivisione di un retaggio più che mai infitto nella mentalità coloniale europea, poiché indica con precisione tecnica un "dominio d'oltremare", cioè un vasto possedimento terriero adibito a monocoltura – che sia cotone, zucchero, tabacco o tè – situato in regioni tropicali o in Nord America, dove s'impone agli abitanti lavoro schiavistico³⁹.

L'altro, il completamente Altro, in questo modo è destinato a sfuggirci, o semmai ci appare come quel *monster* di Calibano, che tutti gli euro-

-
- 37 R.F. Retamar, *Calibano. Saggi sull'identità culturale dell'America latina*, Sperling & Kupfer, Milano 2002, pp. 7-26; R. Caddeo (a cura), *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo (1492-93)*, Bompiani, Milano 1939; L. Hanke, *Aristotle and the American Indians. A Study in the Race Prejudice in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington-London 1959; W. E. Arens, *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1980; L. Hanke, *All Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1974; A. Gerbi, *La disputa del Nuovo mondo: storia di una polemica, 1750-1900*, Ricciardi, Milano-Napoli 1955; B. De Las Casas, *La legenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo*, a cura di A. Pincherle, Feltrinelli, Milano 1959; A. Gerbi, *La natura delle Indie Nove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975; B. De Las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, a cura di C. Acutis, Mondadori, Milano 1987; H. Staden, *La mia prigionia fra i cannibali 1553-1555*, a cura di A. Guadagnin, EDT, Torino 1991; T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1992; A. A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007; J. Ginés De Sepúlveda, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura di D. Taranto, Quodlibet, Roma 2009.
- 38 *The Tempest* II 1, 139; Kermode, *Introduction*, XXXIV – XLIII; S. Orgel, *Shakespeare and the Cannibals*, in M. Garber (ed.), *Witches, Cannibals, Divorce: Estranging the Renaissance*, John Hopkins University Press, Baltimore 1986, pp. 40-66; K. Go, *Montaigne's "Cannibals" and "The Tempest" Revisited*, "Studies in Philology", CIX (2012), pp. 455-473.
- 39 M.I. Finley, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, a cura di E. Greco, M. Lombardo, Donzelli, Roma 2000, pp. 7-8.

pei nel soggiogarlo non sanno se farlo rientrare nella categoria dell'umano o del pesce, ma certamente in quella della merce (*and no doubt marketable*)⁴⁰. Eppure, ad ascoltare Retamar, dovremmo capire che a nostra volta siamo visti da lui e potremmo sembrargli noi l'"altro". Shakespeare in più punti pone il conflitto di prospettive: se da una parte gli occidentali risultano in difficoltà alle prese con una natura insolita e con nativi dalle forme indefinibili, ritraendosi con disgusto da essi in terra incognita, dall'altra risalta l'entusiasmo con cui i due personaggi Miranda e Calibano segregati da sempre dalla *human generation* aderiscono alle novità provando meraviglia:

MIRANDA	CALIBAN
I 2, 412-414 What is't? a spirit? / Lord, how it looks about! Believe me, sir, / It carries a brave form. But 'tis a spirit...	II 2 116-120 These be fine things, an if they be not sprites. / That's a brave god and bears celestial liquor: / I will knell to him.
V 1, 181-184 O, wonder! / How many goodly creatures are there here! / How beauteous mankind is! O brave new world, / That has such people in't!	V 1, 261-263 O Setebos, these be brave spirits indeed! / How fine my master is! I am afraid / he will chastise me.

Autentico stupore li coglie nel vedere l'uomo occidentale nelle sue proprie vesti e negli atteggiamenti abituali, e l'ingenuità nello sguardo permetterà loro di avvertirne la bellezza e la pienezza delle forme, anche se decisamente lontane dallo *standard* degli isolani⁴¹; così, secondo O. Mannoni, si manifesterebbe l'oggettiva superiorità dell'occidentale, all'origine del pregiudiziale sentimento di inferiorità che crea dipendenza nell'autoctono. Se l'appello al "complesso di Prospero" urta Fanon, Shakespeare prudentemente se ne tenne lontano, ponendo un'europa come Miranda tra chi manifesta ingenuo entusiasmo per la varietà delle *creatures*⁴².

Negli sguardi paralleli alcuni termini tornano: *brave*, *spirits*, *beauteous* e *fine* sono applicati ora al singolo, ora al gruppo, infine a tutta l'umanità; ed è sempre Prospero a rompere nei due l'incanto dello sguardo rapito dallo spettacolo. Si prenda lo stupore di Miranda alla vista di Ferdinando

40 *The Tempest*, II 2, 64-73; V 1, 266.

41 N. Fubini, *Vivere nella Tempesta*, cit., pp. 80-81.

42 J. Reinhard Lupton, *Creature Caliban*, "Shakespeare Quarterly", LI (2000), pp. 1-23.

scambiato per un'entità sovranaturale al punto da venir definito come un nobile spirito racchiuso in un tempio corporeo in cui non può albergare il male (*There's nothing ill can dwell in such a temple*)⁴³. Prospero, che del Vecchio Continente ha documentata esperienza, le spiega che quello è un uomo come tanti altri e la sua sorpresa deriva dal fatto di aver finora conosciuto del consorzio umano il padre e il solo Calibano. Ma poi le *goodly creatures* diventano più numerose e Miranda sospetta che provengano da uno "spavaldo nuovo mondo" in grado di ospitare così bella gente; il commento che Prospero tiene per sé sembra sarcastico quasi a sottolineare che la novità è solo soggettiva (*'Tis new to thee*)⁴⁴.

In modo obliquo, quasi casuale, Shakespeare ha attuato un cambiamento di prospettiva: non sembra più narrare dell'evento accidentale in cui sono stati coinvolti i personaggi nel mezzo del Mediterraneo, ma evoca la ventata migratoria che portava molti verso il Nuovo Mondo con la speranza di approdare in una sorta di Paradiso Terrestre *regained*. Le aspettative epocali di rinnovamento in un mondo libero dalle vessazioni autoritarie dei poteri feudali, regali, religiosi ed economici, potrebbero trovare eco nell'allucinazione di Gonzalo che sogna di lasciarsi indietro tutti i vincoli e i dissidi di un mondo consumato nelle divisioni e nelle servitù imposte e subite. Ma la speranza di un altro Rinascimento in un Nuovo Mondo viene nei fatti smentita dai dignitari di corte intenti a ripetere all'infinito gli atti di sempre, come scalzare dal potere un parente e impadronirsi del suo titolo, dei suoi averi, delle sue case, dei suoi vestiti, del suo letto..., o anche solo di sognarlo, perché nella condizione attuale di naufraghi non c'è alcunché da depredate. La battuta stringata di Prospero ci fa capire che uomini nuovi e splendidi esistono solo nello sguardo ingenuo di Miranda o persino in quello di Calibano, non certo in quello suo, assai sconcertato nel ritrovare, dopo tanto, i suoi simili rimasti fedeli a se stessi, nell'atto di riproporre sempre quei celati intrighi di cui egli stesso è stato vittima, o nel manifestare maldicenze e cinismo di maniera, come quell'*habitus* di corte che non sgualcisce mai⁴⁵. Fossili di un mondo destinato a sparire, a eccezione di Gonzalo non avvertono alcuna novità in quell'isola inusitata, e non sentono il bisogno di cambiare il loro comportamento: ai loro occhi quell'isola rimane pur sempre una delle tante nel Mediterraneo⁴⁶ ed effettivamente ci è voluto tempo perché gli inconsapevoli scopritori dell'America capissero di non esser giunti in Cina!

43 *The Tempest* I 2, 460.

44 Ivi, V 1, 184.

45 Ivi, II 1, 56-69.

46 Ivi, II 1, 1-68.

Nel vedere Prospero tra quelli della sua casta prova stupore pure Calibano, ma misto a timore: forse gli è apparso solo ora quel divario che fa di lui una bestia (*a thrice-double ass*) e dell'“altro” il *Master*⁴⁷; di nuovo Manonni sembrerebbe aver colto nel segno. Calibano, infatti, è sopraffatto dal fascino di Prospero e questi ne approfitta per sbeffeggiarlo pubblicamente: nel presentarlo ad Alonso e alla sua corte lo chiama ripetutamente “cosa” (*thing*), rilevando in Calibano l'assenza di tratti umani per tara materna, figlio di strega posseduta dal demonio⁴⁸.

Ma è Shakespeare stesso che ci permette di rifiutare il *clichè* importato dalla Vecchia Europa, fin dal primo incontro tra Calibano e quella che credeva potesse diventare una famiglia adottiva facendolo rievocare il *training* educativo a cui è stato sottoposto. Si intravede l'orientamento già dai preliminari, tesi a favorire la reciproca fiducia attraverso lo scambio di informazioni: da una parte Calibano indica luoghi fertili, fonti di acqua dolce e tutte le risorse che il territorio offre, utili alla sopravvivenza e alla sussistenza, dall'altra viene ricambiato ricevendo i nomi appropriati da dare a tutte le cose più lontane e meno concrete, e che, come per il sole e la luna, verranno presto dimenticati:

CALIBAN When thou camest first, /thou strokedst me and madest much of me, wouldst give me /water with berries in't, and teach me how /to name the bigger light, and how the less, / that burn by day and night: and then I loved thee /and show'd thee all the qualities o' the isle, /the fresh springs, brine-pits, barren place and fertile: /curs'd be I that did so!⁴⁹

Non deve sfuggire nel sintetico riassunto che quanto Calibano veniva offrendo a Prospero era per garantirsi un posto in quella famiglia, all'interno della quale credeva di poter trovare un naturale coronamento sessuale a garanzia di una progenie. Nel clima classico dell'*Eneide*, che trionferà nell'incontro tra Miranda e Ferdinando, in mancanza di altre donne nell'isola Calibano provò a gestire un ruolo più vicino a Didone che a Enea tentando di unirsi a quella fanciulla che lo avrebbe per sempre legato alla

47 Ivi, V 1, 261-297.

48 D. Cohen, *The Politics of Shakespeare*, St. Martin Press, New York 1993, pp. 38-52; P.E. Brown, “*This thing of Darkness I acknowledge mine*”: “*The Tempest*” and the Discourse of Colonialism, in J. Dollimore, A. Sinfield (eds.), *Political Shakespeare. Essays in Cultural Materialism*, Cornell University Press, Ithaca-London 1994, pp. 48-71.

49 *The Tempest* I 2, 334-341.

figura paterna mai avuta prima e per la quale aveva provato subito affetto⁵⁰. Ma inalberando il vessillo dell'onore violato, Calibano venne drasticamente separato dagli umani perché pericoloso, relegato in una roccia e privato di ogni diritto su di sé:

CALIBAN For I am all the subjects that you have, /which first was mine own king: and here you sty me /in this hard rock, whiles you do keep from me /the rest o' the island.⁵¹

Questo è il momento in cui il processo di colonizzazione rompe con la tradizione idealizzata del passato, che pure aleggia nella *Tempesta*, per rivelare pienamente la sua natura moderna: non si tratta più come per gli antichi – fenici, o greci arcaici – di creare insediamenti nella terra trovata o strappata agli autoctoni per fondare con questi delle città-stato; neppure si tratta di imporsi come *élite* in uno stato rifondandolo nello stile ellenistico orientale⁵². Si tratta invece di ridurre in schiavitù il popolo indigeno segregandolo e impiegandolo in lavoro agricolo coatto, alienandolo così dal suo ambiente e dalla sua stessa condizione naturale: la trasformazione in *cosa* significa tutto ciò ed è emblematico quanto racconta Miranda a proposito della refrattarietà di Calibano ad assimilare quel linguaggio, che avrebbe posto il necessario freno alla sua selvatichezza, filtrandone la memoria e colonizzandone l'immaginario⁵³:

50 D.B. Hamilton, *Virgil and "The Tempest". The Politics of Imitation*, Ohio State University Press, Columbus 1990; H. James, *Shakespeare's Troy. Drama, Politics, and the Translation of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 189-221; M. Tudeau-Clayton, *Jonson, Shakespeare and Early Modern Virgil*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; C. Martindale, *Shakespeare and Virgil*, in C. Martindale, A. B. Taylor (eds.), *Shakespeare and the Classics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 89-108; Scott Wilson-Okamura, *Virgilian Models of Colonization in Shakespeare's "Tempest"*, cit.; Lucchetta, *Iside sulla rotta Cartagine-Cuma*, cit., pp. 82-88; N. Fubini, *Vivere nella Tempesta*, cit., p. 98.

51 *The Tempest* I 2, 343-346; cfr. T.R. Griffiths, "This Island's mine: Caliban and Colonialism," *Yearbook of English Studies*, XIII (1983), pp. 159-180; T. Lindsay, "Which first was mine own king": *Caliban and the Politics of Service and Education in "The Tempest"*, "Studies in Philology", CXIII (2016), pp. 397-423.

52 J. Hasebroek, *Il pensiero imperialistico nell'antichità. Tre ricerche su Stato, società e commercio nel mondo antico* (1926), a cura di M. Sordi, Giuffrè, Milano 1984, pp. 195-294; Finley, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, cit., pp. 10-24.

53 S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Einaudi, Torino 1994.

MIRANDA Abhorred slave, /which any print of goodness wilt not take, /being capable of all ill! I pitied thee, /took pains to make thee speak, taught thee each hour /one thing or other: when thou didst not, savage, /know thine own meaning, but wouldst gabble like /a thing most brutish, I endow'd thy purposes /with words that made them known. But thy vile race, /though thou didst learn, had that in't which good natures /could not abide to be with; therefore wast thou /deservedly confined into this rock, /who hadst deserved more than a prison.⁵⁴

Miranda si mostra convinta della totale assenza di capacità linguistica in Calibano, che attesta non solo la sua inadeguatezza a dare forma verbale ai suoi pensieri, bensì ad averne *tout court*, come un bruto, un animale, una *cosa* appunto⁵⁵. Shakespeare è consapevole che l'accusa di irriducibile selvatichezza sanzionata dall'impenetrabilità di Calibano al linguaggio è quanto potrebbe bastare per negargli dignità umana, come si legge in Aristotele:

È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον) molto (μᾶλλον) più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura (φύσις), come diciamo, non fa niente senza scopo e solo l'uomo, tra gli animali, ha la parola (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων); la voce (φωνή) indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali; in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda. Ma la parola (λόγος) è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo (τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν) e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto (τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον): quanto, infatti, è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, è di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto (ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου) e di altri valori il cui possesso comune costituisce la famiglia e la città (τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν).⁵⁶

Ma l'aristotelismo intransigente che Miranda impugna nel giudicare l'indole di Calibano è forse dovuto al troppo zelo nell'aderire al programma educativo del padre, suo unico maestro; e questo potrebbe essere segno di una sottile ironia di Shakespeare sulla cultura prettamente libresca di Prospero, quella magia bianca che già gli è costata il Ducato di Milano.

54 *The Tempest*, I 2, 353-364.

55 L. Hanke, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, cit.; T. Hawkes, *Shakespeare's Talking Animals. Language and Drama in Society*, E. Arnold, London 1973; D. J. Depew, *Humans and Other Political Animals in Aristotle's "History of Animals"*, "Phronesis", XL (1995), pp. 156-181; J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2016.

56 Aristot. *Pol.* I 2, 1253 a 7-18; cfr. N. D'Agostino, *Shakespeare e i Greci*, Bulzoni, Roma 1994.

D'altronde lo stesso Calibano, nel progetto di ribellione assieme al mozzo e al cantiniere, ebbe a consigliare loro di rendere inerme Prospero privandolo dei suoi libri: *Remember /first to possess his books; for without them/ he's but a sot, as I am.*

Ma Miranda, come il padre, nel citare l'Aristotele dei libri lo fraintende scollandosi dalla realtà: infatti se l'adeguamento linguistico comporta che le regole della grammatica diventino il tramite delle norme di vita, da imparare e a cui ottemperare per relazionarsi con gli umani, questo per lo Stagirita vale solo nel contesto della vita-nella-*polis*; se Calibano fino al loro arrivo è vissuto in completa solitudine, non c'era per lui alcuna necessità di stabilire norme, tantomeno di comunicarle al fine di condividerle: il suo stile di vita poteva rasentare l'autonomia di un dio⁵⁷.

Miranda sfoggia una rigidità che la rende incapace di capire le forme di vita differenti da quelle che le sono state impartite dal padre, signore, maestro ed educatore⁵⁸. Invece dall'altra parte dell'isola Alonso, il re di Napoli, mostra ben diversa sensibilità:

ALONSO I cannot too much muse/such shapes, such gesture and such sound, expressing,/although they want the use of tongue, a kind /of excellent dumb discourse.⁵⁹

Calibano, sotto la tutela di educatori guidati da una teoria dogmatica e per niente resi accorti dalla pratica, viene abbandonato sulla linea di confine del linguaggio con gravi implicazioni comportamentali; non può integrarsi con gli umani perché, esprimendosi da rozzo semianalfabeta in una lingua non sua, va maldestramente per le spicce (*You taught me language; and my profit on 't /is, I know how to curse*⁶⁰); confinato in una roccia e separato da tutto il resto dell'isola, che era sua, risulta alienato dalla stessa natura, quel grembo materno che lo aveva fino ad allora protetto nel suo sonno, mormorandogli all'orecchio, come una musica di voci senza parole⁶¹.

Per completare il quadro sull'influenza educativa del padre su Miranda, si veda come s'interrompa la storia scabrosa in cui è stata coinvolta da Calibano, contrariamente a quella amorosa che le riesce di tessere

57 *The Tempest* 1253 a 29.

58 Ivi, I 2, 173-174.

59 Ivi, III 3, 36-39.

60 Ivi, I 2, 365-367; cfr. T. Mc Alendon, *The Discourse of Prayer in "the Tempest"*, "Studies in English Literature 1500-1900", XLI (2001), pp. 335-355.

61 Ivi, III 3, 133-141; M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014; N. Fubini, *Vivere nella Tempesta*, cit., pp. 96-98.

con Ferdinando, sotto la vigile guida paterna; nelle due situazioni Prospero può attribuirsi l'indiscusso arbitrato condensabile nell'endiadi "sorvegliare e punire", contando sul fatto di essere l'unica figura paterna in questione anche per Ferdinando, convinto com'è di avere perso il padre nel naufragio. La differenza tra i due esiti è stata garantita dalla cura del padre nel preparare Miranda all'incontro con l'erede al trono di Napoli, che le ha permesso di recuperare dignità più consona alla figlia di un Duca⁶².

Calibano, sottrattosi alla logica delle relazioni umane, non ha mai sentito il bisogno di un padrone; invece Prospero riconosce di avere bisogno dei suoi servizi per trarre profitto dalla vita nell'isola (*we cannot miss him: he does make our fire, fetch in our wood and serves in offices that profit us*). Solo che non trova la stessa solerzia di Ariel: l'uomo/pesce manifesta apertamente di non condividere la logica coloniale dell'accumulo, anche se per ora si tratta del solo legname (*There's wood enough within*), e di boicottarla in modo certamente maleducato; questo non può essere segno di un complesso di inferiorità, come suggeriva Mannoni, ma semmai più affine al *I would prefer not to* del Bartleby di Melville⁶³.

Certamente la traccia interpretativa che si è seguita è quella che permette la connessione con le riprese post-coloniali ed evita volutamente il confronto a tre – Prospero, Ariel e Calibano – come ipostasi dell'animo umano, quali ragione, genio artistico e bestia sensuale, le quali più che proporre un'analisi psicologica sembrano riaggiornare la metafora della biga alata di Platone, con le conseguenze mistico-evoluzionistiche che s'incontreranno in Renan. Di conseguenza l'interpretazione storico sociale della sorprendente frase finale di Prospero – *this thing of darkness! / Acknowledge mine* –⁶⁴ acquista un senso diverso da quello dell'invito ad assumere in noi quella parte bestiale e oscura, che pur ci appartiene come corredo umano per la sopravvivenza, ma risulterebbe invece il pubblico riconoscimento della propria responsabilità nell'aver prodotto simili scarti umani,

62 N. Frye, *Shakespeare. Nove lezioni*, cit., p. 191; J. Wilkinson, *Remembering "The Tempest"*, Bulzoni, Roma 1999; M. E. Sanchez, *Seduction and Service in "The Tempest"*, "Studies in Philology", CV (2008), pp. 50-82; H. Shin, *Single Parenting, Homeschooling: Prospero, Caliban, Miranda*, "Studies in English Literature, 1500-1900", XLVIII (2008), Tudor and Stuart Drama, pp. 373-393.

63 *The Tempest* I 2, 310-316; cfr. H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, Feltrinelli, Milano 2018; G. Deleuze-G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993; S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

64 *The Tempest* V 1, 275-276.

nell'aver inaugurato scientemente l'inarrestabile processo massificato di sfruttamento coloniale.

4. "Puissance du langage!"⁶⁵

Proprio sul tema del condizionamento educativo e linguistico nei territori coloniali si squarcia la crosta celebrativa della *Tempesta* per far affiorare l'oscura liturgia del potere dell'Occidente in terre d'Oltremare: questo spiega la necessità tra Otto e Novecento di riprenderne la lettura, fino a rovesciarne il senso. Non è un caso, si è detto, che la rotta da tenere sia stata indicata dal poeta rivoluzionario cubano e castrista Roberto Fernandez Retamar che in un saggio a lui dedicato rivisita la forza simbolica di Calibano⁶⁶ che va dalla ripresa del testo shakespeariano di Ernest Renan a quella diametralmente opposta di Aimé Césaire, nonostante i rispettivi testi si proponcano nel titolo come sviluppi della vicenda shakespeariana. Un secolo passa tra le due opere che mettono in primo piano situazioni diverse: in *Caliban* di E. Renan del 1878, l'attenzione si concentra sull'evoluzione del selvaggio, una volta trasportato in Italia, culla del Rinascimento; mentre l'intento in *Une Tempête* di Aimé Césaire del 1969, è quello di liberare la cultura teatrale "negra" dal giogo linguistico imposto dalle nazioni coloniali europee: *pour un théâtre nègre*⁶⁷.

Nella *Tempesta* di Shakespeare si era passati dal governo di una nave, in piena crisi di autorità, al dominio assoluto sull'isola; il tutto si concludeva con il ritorno in Europa dei colonizzatori che risalivano sulla stessa nave, rappacificati. Nel passare dalla nave all'isola si è salvato lo Stato, perché si è consolidato quel principio della proprietà che regge tutta la comunità occidentale, dal potere dei regnanti sui sudditi alle imprese economico-commerciali su operai, marinai e dipendenti; il pugno di ferro sulle colonie, manifestato nell'ordine imperioso che Prospero rivolge a Calibano, garantirà a tutti il necessario *welfare*: *As you look /to have my pardon, trim it handsomely*⁶⁸. E Calibano è lasciato sull'isola solo e senza più sogni, alfabetizzato quanto basta per essere

65 F. Fanon, *Peau noire masque blancs*, cit., p. 31.

66 R.F. Retamar, *Caliban*, "Casa de las Americas", LXVIII (1971), pp. 124-151.

67 E. Renan, *Caliban. Suite de "La Tempête"*. *Drame philosophique*, in *Oeuvres complètes d'Ernst Renan*, Calmann Lévy, Paris 1878; A. Césaire, in *Une Tempête. D'après "La Tempête" de Shakespeare. Adaptation pour un théâtre nègre*, Éditions du Seuil, Paris 1969.

68 *The Tempest* V 1, 292-293.

separato dalla natura e senza nessuno con cui scambiare neppure una parola; questa volta, sì, in stato di soggezione verso il colonizzatore, costretto a custodirne le ricchezze e a produrle anche in sua assenza, dopo che si è ben ribadito di chi sia la proprietà di tutto⁶⁹. E proprio sulla sorte di Calibano si concentrano le più recenti riprese del testo shakespeariano che più ci interessano.

Decisamente diverso è il finale sul quale s'innesta il testo teatrale di Renan perché Prospero, nel ritornare in Italia, si porta Calibano come bagaglio appresso fino a Milano. Contrariamente ai naufraghi dell'isola, nel nuovo ambiente il selvaggio realizza un prodigioso e progressivo adattamento metamorfico al punto che le sue parole, già riecheggiate nel luogo natio, sembrano ora acquisire tutt'altro senso:

CALIBAN J'y ai droit, a cètte liberté! Autre fois, je n'avais *nulle pensée*; mais, dans cette plaine del Lombardie, mes idées se sont bien développées. Le droit de l'homme sont absolus. Comment Prospero se permet-il de m'empêcher de m'appartenir a moi-même? Ma fierté d'homme se révolte. Je m'enivre de sa cave, c'est vrai; ma le premier crime des princes n'est-il pas d'humilier le peuple par leurs bienfaits.⁷⁰

Eppure privazioni e condizionamenti sono gli stessi: mancanza del linguaggio e della proprietà di sé e della propria terra; ma la connotazione offerta da Miranda di un Calibano come un bruto incapace di dare forma linguistica ai suoi pensieri – non pensando alcunché e non sapendo di poterlo fare – non era sfuggito a Renan, autorevole studioso di quell'aristotelismo averroista che tanto peso ebbe nella tradizione politica occidentale fino a Machiavelli⁷¹: accortosi dell'implicita citazione di Aristotele nella *Tempesta*, su questa lavora per sviluppare una nuova trama.

Perché Calibano possa appropriarsi della natura umana basta contare sul suo forte senso di adattamento e, al seguito del Duca, ha modo di imparare il profondo valore della comunicazione linguistica fino al punto di impossessarsene. Si evolve semplicemente assistendo all'esercizio del potere attraverso parole che pesano: così giunto a Milano, è già in grado di dare opportuna forma universale alla parola 'uomo', in modo da ritenersi in essa incluso, e reclamare perciò i diritti che gli competerebbero per definizione;

69 Ivi, I 2, 313-315; cfr. Lombardo, *La grande conchiglia*, cit., pp. 41-46; Lucchetta, *Iside sulla rotta Cartagine-Cuma*, cit., pp. 90-95; N. Fubini, *Vivere nella Tempesta*, cit., pp. 189-190.

70 E. Renan, *Caliban*, cit., p. 2 (il corsivo è mio).

71 E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Durand, Paris 1853; Id., *Averroè e l'averroïsimo*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Campioni, F. Petruzzelli, Bompiani, Milano 2008.

a partire dalla proprietà della propria persona⁷². A chi a corte ha assistito a tale evoluzione, la dignità invocata sembra essere segno di intrinseca vocazione alla tirannia: di fatto non v'è più traccia dello stato di sofferta subordinazione del segregato, impugnata da O. Mannoni.

Qualcosa è cambiato da quando Calibano ha trovato rifugio nella caverna/cantina del padrone consolandosi col suo vino: la familiarità con tale mezzo di soggezione, subito nell'isola, lo libera dallo stato di subalternità per cui, anche ribellandosi Calibano allora si limitava a *cambiare solo padrone*; ora in Italia, dove si pensa più in grande, le aspettative di Calibano sono di *cambiarsi in padrone*, sfoderando la fierezza dell'uomo in rivolta. Questo è segno che, nel trasferimento nella piatta padania, le idee di libertà, confusamente abborracciate nell'isola, hanno avuto la possibilità di svilupparsi fino a elaborare una strategia per appropriarsi di quel dominio *su di sé* finora inattuabile; ora lo reclama *per sé*, semplicemente invocando i diritti connessi alla condizione umana:

CALIBAN Le langage, je m'en passais fort bien. Comment Prospero n'a-t-il pas vu que, le langage qu'il me donnait, je l'emploierais à le maudire? ... Maudire est ma nature; jene peux me retenir d'insulter. Me donner le langage, c'était m'armer pour cela⁷³.

L'educazione alla vita e al linguaggio degli uomini muta la natura del selvatico Calibano: volente o nolente egli è stato sradicato dallo stato di natura e introdotto in un ambiente urbano nel cuore della civiltà rinascimentale europea ed è inevitabile che questo inaspettato inserimento nel *train de vie* di una razza superiore faccia progredire il povero "negro"⁷⁴. Ariel lo avverte di quanto egli sia debitore a Prospero:

ARIEL Tu oublies que c'est par Prospero que tu es homme, que tu existe... Tu ne savais le nom de rien; tu ignorais ce que c'était que la raison. Ton langage inarticulé semblait le beuglement d'un chameau en mauvaise humeur. Les

72 Già in *The Tempest* suonava come una citazione da Aristotele in relazione alla schiavitù per natura: ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἄλλ' ἄλλου ἀνθρώπος ὢν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, *Pol.* I 4,1254 a 14-16; cfr. G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*. "Veri domini" o "servi a natura"? "Divus Thomas", CV (2002).

73 E. Renan, *Caliban*, cit., pp. 5-7.

74 E. Renan, *De l'origine du langage*, M. Lévy, Paris 1864; P. Simon-Nahum, *Du langage à l'histoire des langues. La théorie du langage d'Ernest Renan*, "Methodos. Savoir et textes", II (2002); K. Weinberg, «Race» et «races» dans l'oeuvre d'Ernest Renan, "Zeitschrift für französische Sprache und Literatur", LXVIII (1958), pp. 129- 164.

sons, s'étrangeant dans ton gosier, étaient come effort infructueux pour vomir. Prospero t'apprit la langue des Aryas. Avec cette langue divine, la quantité de raison qui en est inséparable entra en toi. Peu à peu, grâce au langage et à la raison, tes traits difformes ont pris quelque harmonie.⁷⁵

Evidentemente l'educazione al linguaggio che continua nel viaggio di ritorno dall'isola e nella permanenza a Milano, mostra i suoi frutti: Prospero e Ariel hanno collaborato a ingentilire i modi di Calibano, fino ad armonizzarne i tratti fisici; a tal riguardo Retamar notava come fosse ancora fresca in Renan l'eco della Comune e il retaggio lombrosiano.

Prospero, intuendo che il *gap* di cui godeva in terra coloniale va scemando, si sente in pericolo:

PROSPERO Ce misérable me doit tout. Quand je le pris à mon service, je lui appris la parole, créée par Dieu; il ne s'en est jamais servi que pour m'outrager. La parole aryenne n'est pour lui qu'un instrument de fraude et de faux principes. Il haïssait mes livres, où il savait qu'était le secret de ma supériorité. Il alla jusqu'à enseigner à mes ennemis manière de me tuer. Élevé peu à peu dans ma maison, il est arrivé à penser. Toute sa pensée a été employée à rêver ma perte. Il ne fut jamais chrétien; il pratiquait les cérémonies de la religion comme un singe; au fond, il resta toujours le serviteur de Sétébos. Ordures, il n'était sensible qu'aux coups. Les fatigues que je me suis données pour faire quelque chose avec de la boue, pour mettre la raison dans une lourde fange, il ne m'en sait aucun gré.⁷⁶

Riappare il legame tra linguaggio e pensiero, ma la riottosità ostinata di Calibano, che nell'isola sorprende Miranda, ora preoccupa Prospero nel tentativo di "addomesticarlo" facendolo partecipe della ragione comune che permette l'acquisizione di una disciplina sociale attraverso l'uso dell'ordine del discorso. Ma nel successo di questa conversione crede assolutamente il Priore, per il quale l'educazione alla grammatica del linguaggio socializzante, in qualsiasi modo perpetrata, è una responsabilità che le razze superiori devono assumersi per il progresso di quelle inferiori e per farle uscire dalle false credenze veicolate dal balbettio inarticolato simile a quello di un *chameau en mauvaise humeur*:

PRIEUR C'est l'aristocratie qui a créé le langage grammatical (que de coups de bâton il a fallu pour rendre la grammaire obligatoire!), les lois, la morale, la raison. C'est elle qui a discipliné les races inférieures, soit en les assujettissant aux traitements les plus durs, soit en les terrorisant par des croyances

75 E. Renan, *Caliban*, cit., pp. 4-5.

76 Ivi, p. 76; anche p. 62.

superstitieuses. Les races inférieures, comme le nègre émancipé, montrent d'abord une monstrueuse ingratitude envers leurs civilisateurs.⁷⁷

Quindi, la sua rassicurante conclusione è che:

Bien peigné, bien lavé, Caliban deviendra fort présentable.⁷⁸

È Ariel a trarre la morale: c'è speranza che, anche se imposta con la forza, l'educazione a leggere la realtà razionalmente dia i suoi frutti e porti Calibano ad adottare gesti e comportamenti che ha visto in altri, magari riuscendo in ciò in cui questi hanno fallito: è il caso della rivoluzione a cui, contrariamente a quanto successo nell'isola, si pone a capo e ne fa strumento efficace per la presa del potere.

Ora Calibano è completamente immerso nella società dei coloni; e, giacendo nel letto di Prospero, viene preso dagli stessi programmi del suo mentore e così da rivoluzionario si trasforma, con grande sagacia, in un politico moderato: *la révolution, c'est le réalisme... le peuple est positiviste!*⁷⁹

5. *Da sempre va così con gli intellettuali*

Le tesi di Renan sulla responsabilità delle razze superiori sembrano riverberare in quelle di Mannoni, in opposizione alle quali Fanon reagisce anche come medico dato che nell'ospedale psichiatrico di Blida, dove si curava in ambiente deistituzionalizzato, trovò che le cure efficaci per i bianchi poco potevano nei pazienti di colore; mirando al recupero della personalità, non si poteva raggiungere per i neri gli stessi risultati dei bianchi, cioè la piena e libera giurisdizione di sé, perché dovevano essere lasciati nella condizione di subalternità sancita dall'educazione coloniale primaria, fin dall'imposizione di una lingua che non era della propria gente. Così, come era stato in età classica per il greco e il latino, lo stesso uso corretto del francese da discriminante diventa un criterio alla luce del quale valutare il grado di civiltà raggiunto dai popoli dominati da tempo, come affermava Fanon:

77 Ivi, p. 91.

78 Ivi, p. 92.

79 Ivi, p. 70.

Non, parler petit-nègre, c'est enfermer le Noir, c'est perpétuer une situation conflictuelle où le Blanc infeste le Noir de corps étrangers extrêmement toxiques... Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture.⁸⁰

Questa premessa spiega il fatto che nel proprio testo Césaire sente irrinunciabile la rottura di ogni ponte comunicativo attraverso quel *Uhuru!* che Calibano, al contrario di Ariel, oppone ai primi tentativi di interlocuzione di Prospero; segno che in terra coloniale si è avuta una spaccatura nella massa degli oppressi: una parte si piega docilmente agli ordini e un'altra nemmeno li intende⁸¹. La differenza si manifesta nella distinzione etnica nella componente indigena: Ariel è un mulatto, mentre Caliban è proprio lo schiavo *negro*.

Ma lo stesso Ariel, rispetto al prototipo shakespeariano, è meno zelante, pieno com'è di scrupoli per il lavoro "sporco" commissionatogli; e Prospero, che già nell'originaria versione inglese aveva colto questa debolezza nel suo servo (*too delicate/to act her earthy and abhorr'd commands*⁸²), ora nel testo di Césaire, con un esplicito riferimento all'inermità delle élites culturali del 900, non può che sbottare:

PROSPERO Allons bon! Ta crise! C'est toujours comme ça avec les intellectuels!⁸³

Di fatto Ariel fa parte di quella che è l'*élite* dei mezzosangue⁸⁴ di difficile collocazione: basti andare a leggere le pagine di Retamar sulla cultura creola per farci un'idea di come Ariel non possa mai giungere a rivendicare un'identità distinta da quella degli ex-colonizzatori europei. Ma tantomeno una simile genia di intellettuali possono essere utili alla causa del riscatto dalla schiavitù; è Calibano ad accorgersene durante un incontro con Ariel che gli consiglia moderazione, dato l'ineluttabile stato di inferiorità

80 F. Fanon, *Peau noire masque blancs*, cit., p. 28 e 30.

81 S. Almquist, *Not Quite the Gabbling of "A Thing Most Brutish": Caliban's Kiswahili in Aimé Césaire's "A Tempest"*, "Callaloo", XXIX (2006), pp. 587-607; J. Khoury, "The Tempest" Revisited in Martinique: Aimé Césaire's Shakespeare, "Journal for Early Modern Cultural Studies", VI (2006), Postcolonial Revisions of the Early Modern, pp. 22-37.

82 *The Tempest*, I 2, 272-273.

83 A. Césaire, *Une Tempête*, cit., p. 23.

84 J. Holland Sarnecki, *Mastering the Masters: Aimé Césaire's Creolization of Shakespeare's "The Tempest"*, "The French Review", CXXIV (2000), pp. 276-286; S. J. Khan, *Une tempête dans la littérature-monde: Aimé Césaire et la figure d'Ariel*, "Les Littératures francophones: pour une littérature-monde?", 2011, pp. 97-109.

di fronte al colonizzatore: *tu ne seras jamais le plus fort. A quoi te sert de lutter?* E Calibano, con una battuta che niente ha da invidiare ai "cani da guardia" di Paul Nizan⁸⁵, ne disvela l'assoluta inattività: *Beau métier: exécuteurs des haute pensées du Maître!* Emerge che chi spera nelle promesse di libertà ci ha rinunciato di suo e se si aspetta che la libertà venga concessa un domani, la si è di fatto già persa:

CALIBAN Il te promettra mille fois et te trahira mille fois. D'ailleurs, demain ne m'interesse pas. Ce que je veux, c'est: (il crie) "Freedom now!"⁸⁶

Quello riportato in inglese è lo *slogan* delle battaglie per i diritti civili negli Stati Uniti: è intenzione esplicita di Césaire di farci penetrare nel cuore della discussione tra *frères dans la souffrance et l'esclavage* che se pur mirano agli stessi obiettivi, osserva Ariel, mettono in campo *méthodes différent*. E dei due che si affrontano, se il primo riporta le parole e il "sogno" di Martin Luther King, il secondo assume il disperato pessimismo che fu di Malcolm X:

ARIEL Tu me désespères. J'ai souvent fait le rêve exaltant qu'un jour, Prospero, toi et moi, nous entreprendrions, frères associés, de bâtir un monde merveilleux, chacun apportant en contribution ses qualités propres: patience, vitalité, amour, volonté aussi, et rigueur, sans compter les quelques bouffés de rêves sans quoi l'humanité perirait d'asphyxie.

CALIBAN Tu n'as rien compris à Prospero. C'est pas un type à collaborer.⁸⁷

6. "Décidément, c'est le monde renversé. On aura tout vu: Caliban dialecticien!"⁸⁸

Riassumendo, nel tentativo di delineare una continuazione della *Tempesta*, l'opzione di Renan è di far sì che Calibano segua il padrone nel suo ritorno in Europa; invece Césaire, che riprende l'intera narrazione shakespeariana, opta per una conclusione esattamente contraria per cui Prospero resta nell'isola con Calibano. Se appare accettabile che ragionando da coloniale nostalgicamente affezionato al proprio agio Prospero si porti a casa un servo dalle Antille o dall'Africa, non appare invece evidente quale ragione possa obbligare Prospero a rimanere nell'isola. Si vada al mo-

85 P. Nizan, *Les Chiens de garde*, Rieder, Paris 1932.

86 A. Césaire, *Une Tempête*, cit., pp. 35-36.

87 Ivi, p. 38.

88 Ivi, p. 87.

mento in cui l'intera brigata di europei è pronta a lasciare l'isola con la nave felicemente recuperata; arriva il gruppo degli improvvisati rivoltosi, Stefano, Trinculo e Calibano. È allora che Prospero coglie l'occasione di rivolgersi al reietto manifestando la volontà di elargire le ultime generose concessioni, magari nell'intenzione di garantirsi un vantaggioso interfaccia commerciale che vincoli a sé l'ex colonia; Calibano, interrogato su cosa desideri di più, risponde:

CALIBAN Reprendre mon île et reconqu岸r ma liberté [...] D'abord me débar-raser de toi... Te vomir. Toi, tes pompes, tes oeuvres! Ta blanche toxine!⁸⁹

Prospero manifesta imbarazzo perché, come ogni colonizzatore, vorrebbe concordare con l'ex colono un'uscita di scena dignitosa e certo non umiliante:

PROSPERO Alons, faisons la paix... Nous avons vécu dix ans ensemble et travaillé côte à côte dix ans! Dix ans ça compte! Nous avons fini par devenir compatriotes!

CALIBAN Ce n'est pas la paix qui m'intéresse, tu le sais bien! C'est d'être libre. Libre, tu m'entends!

PROSPERO C'est drôle! Tu as beau faire, tu ne parviendras pas à me faire croire que je suis un tyran!⁹⁰

Si potrebbe anche credere che effettivamente Prospero non abbia mai creduto di avere un atteggiamento tirannico; d'altronde, è successo che Francesi o Italiani non credessero di occupare colonie ma che quelli in Africa fossero comunque lembi di terra propria, o della propria patria, per coltivare i quali generosamente avevano dato lavoro a maestranze locali, comunque *compatriotes*.

L'apoteosi di Calibano sta avvenendo per piccoli spostamenti e impercettibili provocazioni: come nel gioco degli scacchi in cui si erano impegnati Miranda e Ferdinando, Calibano induce Prospero a una mossa obbligatoria accusandolo che l'unico potere della sua Arte è la mistificazione. Sa bene che Prospero cadrà nella trappola del suo perbenismo e per nessuna cosa mai al mondo rinuncerà a dimostrare il contrario:

CALIBAN Prospero, tu es un grand illusionniste; le mensonge, ça te connaît. E tu m'as tellment menti, menti sur le monde, menti sur moi-même, que tu as fini par m'imposer une image de moi-même [...] Je suis sûr que tu ne partiras pas!

89 *Ibidem*.

90 *Ibidem*.

Ça me fait rigoler ta "mission" ta "vocation"! ta vocation est de m'emmerder!
Et voilà pourquoi tu resteras, comme ces mes qui on fait les colonie set qui ne
peuvent plus vivre ailleurs. Un vieil intoxiqué, voilà ce que tu es!⁹¹

Difatti Prospero non parte; convinto che non può lasciare dietro di sé un'immagine così vergognosa, decide di battersi per quell'ideale che lo vuole nel ruolo di portatore di civiltà e progresso, nel nome delle quali credeva di poter giustificare lo sfruttamento coloniale. E così cade vittima delle sue mistificazioni proclamando in un urlo che il suo destino è di non abbandonare la trincea contro la barbarie: *Je défendurai la civilisation!*⁹²

Veramente Calibano si è fatto dialettico: se l'opposizione che segna l'era moderna è tra padrone e servo, tra civiltà e colonizzati, tra capitale e forza lavoro, queste sono differenze di ruoli distinte e identificate dal linguaggio. Ebbene, lasciando Prospero senza interlocutore dialettico, all'ex-schiavo è riuscito di intrappolare il colono nel suo unico ruolo di sempre, quello del padrone ma vanificandolo dall'interno, lasciandolo cioè senza controparte, senza più servi né schiavi:

PROSPERO Ils en ont pour leur compte... Eh bien, mon vieux Caliban, nous ne sommes plus que deux sur cette île, plus que toi et moi. Toi et moi! Toi-Moi! Moi-Toi! Mais qu'est-ce qu'il fout? (*hurlant*) Caliban!⁹³

L'ambientazione è mutata: non stiamo più sull'isola della *Tempesta*, ma siamo avvolti dalla foresta di *Macbeth*, dentro la quale si è lasciato inghiottire Calibano. Le parole, oppure la magia bianca, con le quali Prospero dominava sull'isola vanno a vuoto, privato com'è di ogni interlocutore umano; Calibano è tornato nella natura, immergendosi in essa: è egli stesso Natura⁹⁴. Ed è questa che risponde a Prospero in modo per lui indecifrabile; il totalmente Altro possiede il linguaggio della vita degli elementi, lo stormire della foresta e la risacca del mare. Questo potrebbe essere l'altro linguaggio che Sicorax attraverso la magia nera aveva insegnato a Calibano⁹⁵:

91 Ivi, p. 88.

92 Ivi, p. 92; cfr. L. M. Porter, *Aimé Césaire's Reworking of Shakespeare: Anticolonialist Discourse in "Une Tempête"*, "Comparative Literature Studies", XXXII (1995), pp. 360-381; L. A. Johnson, *Shakespeare in Africa (& Other Venues). Import & Appropriation of Culture*, Africa World Press, Trenton 1998.

93 A. Césaire, *Une Tempête*, cit., p. 92.

94 N. Frye, *A Natural Perspective. The Development of Shakespearean Comedy and Romance*, Columbia University Press, New York – London 1965.

95 M. Neill, "Noises, Sounds, and Sweet Airs": *The Burden of Shakespeare's "Tempest"*, "Shakespeare Quarterly", LIX (2008), pp. 36-59; R. Nevo, *Shakespeare's*

quegli stessi rumori che surrogavano la presenza materna e lo consolavano quando, segregato dagli umani dal fallimento del processo educativo coloniale, si risvegliava nell'alveo naturale. Ora nell'isola l'unico umano che l'educazione linguistica ha reso dipendente dall'integrazione con ogni altro suo simile, pur continuamente tendendo a stabilire rapporti di dominio, è solo Prospero: Calibano, come notava Aristotele, per l'autosufficienza raggiunta in natura non sente il bisogno di accostarsi alla comunità umana né di far uso del linguaggio che permetta ai suoi membri di relarsi tra loro. Se Calibano sembra non essere più sociale né fare uso della parola, è ancora "uomo"? Forse appare bestia (*therion*) al colono che non riceve risposta nella lingua che gli ha imposto, ma Calibano, ormai parte integrata nella natura, si sente per se stesso come dio (*theos*) in Dio; il che dà senso alla citazione che Retamar riportava da Martí:

No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.⁹⁶

Other Language, Methuen, London 1987.

96 R.F. Retamar, *Calibano*, cit., pp. 36-37.

IL PERSONALE È POLITICO?
PROCESSO DI AUTOCOLONIZZAZIONE
E RAPPORTO TRA I GENERI IN FRANTZ FANON

*Is the primary dimension political?
The process of self-colonization
and inter-gender relations in Frantz Fanon*

Viola Carofalo

This text examines Frantz Fanon's analysis of the gender relationships under colonialist domination. In order to understand the psychic mechanisms within the dominated subjects in the sexual/sentimental sphere, Fanon, lacking any scientific literature to refer to, bases his analysis (and socio-analysis) on fictional characters of literature. The Martinican psychiatrist, through this analysis of the sentimental and erotic relationship between colonized and colonizing (and colonized among them), identifies the close link between sexual liberation and political liberation. "The atmosphere of violence" that characterizes the colonial context in fact affects the relationship with the other and as well as desire, turning them into subordination and dependence respectively. In this view, according to Fanon, a "balanced" relationship can only take place with the overcoming of colonial domination.

Keywords: Fanon – Colonialism – Sexuality – Desire – Socio-analysis – Violence – Literature – Post-colonialism

*Caro Dottor Fanon/ non mi dica chi sono né chi devo amare/
visto che non sono affatto venuta in lacrime/ né tantomeno
stravolta /a stendermi sul suo divano¹*

Il coito non ha luogo in un vuoto²

Quando si parla della riflessione sul femminile di Frantz Fanon si fa solitamente riferimento alla sua disamina della partecipazione delle donne alla lotta di Liberazione Nazionale algerina e alla sua rilettura del velo

-
- 1 C.P. Makward, *Mayotte Capécia ou l'Aliénation selon Fanon*, Karthala, Paris 1999, p. 51, (tr. mia).
 - 2 Cfr. K. Millett, *Sexual Politics*, Doubleday and Co., New York 1970, tr. it. *La politica del sesso*, Bompiani, Milano 1979, vol. I, p. 41.

come strumento di emancipazione³. In queste pagine vorrei analizzare il ruolo della donna nel pensiero fanoniano, e più specificamente la relazione tra i generi, a partire da un'altra prospettiva, ovvero dal suo essere immersa in un contesto politicamente orientato, profondamente contaminato dal *meccanismo di autocolonizzazione* e dal *mancato riconoscimento* che per quest'autore rappresentano la cifra dello spazio coloniale.

Nella sua prima opera, *Pelle nera maschere bianche*⁴, pubblicata nel 1952, Fanon prova ad elaborare una strategia che consenta di *liberare il Nero da se stesso*⁵ a partire dall'analisi della diverse posizioni che il colonizzato adotta di fronte alla civiltà bianca, la postura, fisica e psicologica, che questi assume per sfuggire o per fronteggiare la dominazione coloniale. L'alienazione, lo spossamento materiale ed esistenziale del soggetto dominato, non è mai, sottolinea l'autore, una faccenda individuale, dunque, per essere correttamente indagata, necessita di una *sociogenesi* – e di una *sociodiagnosi*. Questa analisi va condotta all'incrocio tra dimensione psicologica/esistenziale e materiale. La violenza del colonizzatore sul colonizzato, in particolare in contesti di dominazione 'morbida', come quello martinicano – Fanon nel 1952 non conosce ancora in maniera diretta la realtà coloniale algerina – investe uno spazio mentale altrettanto ampio che quello materiale, liberarsi del colonizzatore non significa, per il soggetto Nero, soltanto ricacciarlo fuori dalle proprie terre, ma dalla propria 'testa'.

Se l'universo simbolico del soggetto dominato è così profondamente intriso di categorie e concetti che appartengono al mondo Bianco è perché egli è posto all'interno di un doppio movimento di colonizzazione: quello messo in moto dal colonizzatore attraverso il suo sguardo performativo e inferiorizzante e quello che si impone egli stesso, *razzializzandosi*, os-

3 Si veda in particolare F. Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, Maspero, Paris 1959 (ripubblicato nel 1966 con il sottotitolo: *Sociologie d'une révolution*), tr. it. *L'anno V della rivoluzione algerina*, in *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol. II, DeriveApprodi, Roma 2007. Si è spesso sottolineata l'importanza dell'intuizione fanoniana sull'indossare il velo come gesto di *contro-assimilazione* e sul passaggio di questo *velarsi* da atto simbolico e resistenziale a strumento rivoluzionario (*il velo che nasconde le bombe*); in questo articolo si mostrerà come, all'interno del dibattito femminista postcoloniale (Chow, Makward, Spivak, etc.), la riflessione di Fanon, soprattutto in *Peau noire, masques blancs*, sia anche stata tacciata di essere fortemente centrata sul *maschile*, se non addirittura di misoginia.

4 F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952, tr. it. *Pelle nera maschere bianche*, Tropea, Milano 1996.

5 Si noti che le espressioni 'Nero' e 'Bianco' sono utilizzate da Fanon per sottolineare che i soggetti dei quali parla appartengono a un macro-insieme ideale concepito come compatto e pressoché uniforme.

servando negli occhi altrui il proprio riflesso⁶. Come sottolinea Renault: “Fanon sostiene che il meccanismo fondamentale della civilizzazione è la proiezione sistematica della ‘parte dannata’ dell’uomo bianco civilizzato sul nero ‘selvaggio’ non europeo non altro che il simbolo di tutto ciò che il bianco rifiuta di se stesso”⁷.

Fanon mostra come questo processo di autocolonizzazione e autoalienazione attivino uno *slittamento etico*⁸: se il ‘negro’ è sempre cattivo, selvaggio, ladro, bugiardo, il colonizzato, non volendosi attribuire queste caratteristiche, si percepisce, si vuole bianco, “se nella vita mi comporto da uomo morale non sono affatto un negro”⁹. Se la società europea è fondata sui miti del progresso, della *luce*, della *raffinatezza*, il ‘negro’, incarnando l’opposizione a questi, è designato come antitesi: “il giovane nero identificandosi

6 Si tratta di un processo simile a quello descritto anni dopo da Pierre Bourdieu a proposito dell’introiezione e della socializzazione dell’universo simbolico maschile da parte delle donne; è in questa ‘collaborazione’ tra soggetti dominanti e dominati che è possibile costruire un sistema di valori (binario) che venga effettivamente assorbito e metabolizzato da entrambe le categorie, P. Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998, tr. it. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Roma 1998.

7 M. Renault, *Fanon e la decolonizzazione del sapere. Teorie in viaggio nella situazione (post)coloniale*, in M. Mellino (a cura di), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Ombre corte, Verona 2013, p. 54. I caratteri negativi di cui il Bianco carica la costruzione identitaria del Nero sono quelli che rintraccia in se stesso, e di cui vuole liberarsi.

8 Cfr. F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 159. Oltre a preoccuparsi della colonizzazione del suo immaginario, operata dal Bianco attraverso il suo sguardo performativo e inferiorizzante, il Nero dovrà dunque tenere conto dell’opera di razzializzazione che egli stesso si impone osservando negli occhi altrui il proprio riflesso. Sono proprio questa autoalienazione e autocolonizzazione a costituire i legami più pericolosi e subdoli del soggetto dominato con il colonizzatore e con il contesto coloniale. Non è possibile suddividere i colonizzati in due macrocategorie, quelli inconsapevoli della propria condizione – che la subiscono, patendo i malesseri che ne derivano senza comprenderne le cause scatenanti e il meccanismo di funzionamento – e quelli che invece iniziano ad averne coscienza e provano ad operare per la propria liberazione, bisogna contemplarne anche una terza nella quale rientrano quei colonizzati che, pur comprendendo la loro situazione, non fanno niente per uscirne e arrivano a utilizzare i segni distintivi della propria alienazione per prendere le distanze dal gruppo al quale appartengono e, in alcuni casi, per cercare di porsi al di sopra di esso piegandolo ai propri scopi; sul tema dell’autocolonizzazione in Fanon si vedano: J. Ndaba, *Aliénation, auto-aliénation et auto-colonisation. Actualité de la problématique de Fanon*, in E. Dacy (a cura di), *L’actualité de Frantz Fanon*, Actes du colloque de Brazzaville, Karthala, Paris 1986, pp. 93-100;

9 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 160.

col civilizzatore farà del negro il capro espiatorio della sua vita morale”¹⁰. In *Pelle nera maschere bianche* l’autore si interroga dunque su come questo slittamento e questa autocolonizzazione – frutto di un rapporto di potere che gioca contemporaneamente sul piano della violenza visibile, della pura coercizione, e invisibile, simbolica – operino un ruolo chiave anche nel rapporto erotico e amoroso¹¹.

Fanon è tra i primi autori ad occuparsi delle dinamiche della relazione tra i generi in termini psicologici a partire dalla prospettiva del colonizzato, gli manca dunque quasi del tutto una letteratura scientifica alla quale affidarsi, non ha pazienti da ‘far distendere sul proprio lettino’. Anticipando una intuizione che avrà grande fortuna nei decenni successivi, in particolare nell’analisi dei rapporti interetnici e tra i generi, Fanon sceglie di affidarsi alla letteratura, indagando il modo in cui, in maniera più o meno esplicita, il rapporto erotico tra dominato e dominatore è messo a tema in alcuni romanzi dell’epoca. Così nel suo *Pelle nera maschere bianche* in particolare esaminerà *Je suis martiniquaise* (1948) e *Un homme pareil aux autres* (1947) dei martinicani Mayotte Capécia e René Maran e *Nini* (1951) dello scrittore senegalese Abdoulaye Sadjji¹².

10 Ivi, p. 161.

11 In particolare nei capitoli II e III, *La donna di colore e il Bianco e L'uomo di colore e la Bianca*. Questa rete di simboli e di giudizi di valore ad essi connessi investe non solo la sfera pubblica/politica, ma anche e soprattutto quella intima e quotidiana, cfr. R. Guha, G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post) colonialismo*, a cura di S. Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002, p. 12.

12 È lo stesso Freud a sottolineare il nesso tra psicoanalisi e letteratura e la possibilità di ricavare dal testo letterario miti che metaforizzano i processi della mente e, contemporaneamente, analizzarli attraverso le tracce che si depositano nella finzione letteraria. Su questo tema tornerà J. Starobinski nel suo *Psicoanalisi e conoscenza letteraria* (1966), in Id., *L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, Einaudi, Torino 1975. In campo etnopsichiatrico è possibile individuare un ‘antenato’ di Fanon nello psicoanalista magiaro Georges Devereux, che, proprio come il pensatore martinicano, sceglie di utilizzare le fonti letterarie per indagare mettere in campo uno studio comparativo dei meccanismi psichici di popolazioni geograficamente – ma anche temporalmente – distanti, cfr. in particolare G. DEVEREUX, *La psychanalyse et l'Histoire: une application à l'histoire de Sparte*, “Annales”, n. 20, 1965; Id., *The Psychotherapy Scene in Euripide's Bacchae*, “Journal of Hellenic Studies”, n. 90, 1970. Oltre ai già citati studi di Spivak e Morrison si veda anche, per quanto riguarda il contesto coloniale, P. Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse?*, de Minuit, Paris 2004; C. Eze, *Postcolonial imagination and moral representations in African literature and culture*, Lexington Books, Lanham 2011; J.P. Rocchi, *Littérature et métapsychanalyse de la race. (Après et avec Fanon)*, “Tumultes”, numero monografico dedicato a F. Fanon, n. 1, 2008.

La letteratura diviene così la traccia attraverso la quale interpretare i desideri e i sogni di comunità altrimenti mute, che solitamente sono oggetto di studio, ma che non producono discorso su loro stesse. Similmente a quanto fatto da Millett nel suo *La politica del sesso* o da Spivak e Morrison in *Critica della ragione postcoloniale* e *Giochi al buio*¹³, solo per citare alcuni tra i testi più significativi in cui si mette in atto la stessa operazione ermeneutica, il romanzo diviene il luogo privilegiato a partire dal quale esplorare le dinamiche di dominio, lo spazio in cui queste si depositano e giocano sotterraneamente. Se però le autrici cui ho fatto cenno utilizzano la letteratura prodotta dai soggetti dominanti per svelare, anche nei testi più insospettabili¹⁴, il fondo oscuro di una relazione squilibrata e fundamentalmente violenta, in cui ci si appropria simbolicamente dell'Altro e della sua storia: Fanon, che intende mettere in evidenza il processo di autocolonizzazione del soggetto dominato, parte invece da testi letterari scritti dai colonizzati, mostrando come l'universo simbolico del colonizzatore e i suoi valori si siano installati profondamente nella mente Nera producendo un circolo vizioso di autosvalutazione e afflizione.

La letteratura è il documento che – in assenza di altre fonti – fotografa la realtà psichica del dominato, ma è anche lo spazio di libertà nel quale questi mette a tema i suoi desideri, irrealizzabili, di *lattificazione*, di accesso al mondo Bianco. Questo processo di *lattificazione* passa, secondo Fanon, nell'uomo e nella donna colonizzati, attraverso percorsi diversi; se il primo prova a *lattificarsi* assumendo la cultura¹⁵ e il *modus vivendi* del colonizzatore, la seconda ha un'altra, terribile, risorsa. La donna colonizzata sa che se non può essere bianca lei stessa, può però avere la possibilità di generare

13 G. C. Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London 1990, tr. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004; T. MORRISON, *Playing in the Dark-Whiteness and the Literary Imagination*, Harvard University Press, 1992; tr. it., *Giochi al buio*, Frassinelli, Torino 1994.

14 Si pensi agli elementi razzisti fatti emergere nei romanzi del progressista Hemingway (Morrison) e in *Jane Eyre* di Charlotte Brontë (Spivak).

15 Fanon descrive, non senza ironia, questa forma di lattificazione culturale attraverso la figura del 'reduce', ovvero del martinicano andato a studiare in madrepatria che, una volta tornato nella sua terra natale, ostenta l'accento francese, la conoscenza perfetta della letteratura europea, gli abiti alla moda. Per converso, il 'reduce' è affetto da una singolare quanto grottesca forma di amnesia selettiva: non solo mostra di non ricordare gli attrezzi e i mestieri coi quali suo padre e i suoi amici si sono sempre guadagnati da vivere, ma non ricorda nemmeno più un solo vocabolo di quella lingua creola che prima di partire parlava fluentemente, cfr. Id., *Pelle nera maschere bianche*, cit., pp. 20 e ss..

figli dalla pelle più chiara della propria, da questo deriverebbe la sua attrazione verso il colonizzatore.

Per raccontare questa tensione infinita verso il colore bianco, che diviene desiderio sessuale, Fanon utilizza la storia di Mayotte Capécia, narrata nel suo primo romanzo autobiografico *Je suis martiniquaise*. Il libro racconta della relazione tra una giovane mulatta e un soldato francese¹⁶. Più che alla trama il pensatore martinicano è interessato alla descrizione degli stati emotivi in cui versa la protagonista, al suo non sentirsi *rispettabile* e adeguata. Mayotte prova imbarazzo per la sua condizione miserevole e per la sua pelle maledetta e ribrezzo per la vergogna che essa suscita nel suo amato nelle rare volte che le concede di accompagnarlo in società, nelle case e nei circoli dei bianchi. Quando scopre che sua nonna era bianca – e aveva amato un martinicano – ne è fiera, in quanto vede confermata la sua sensazione di essere *solo accidentalmente* nera. Raccontando la sua vita, Mayotte non fa mai cenno alle responsabilità dei colonizzatori riguardo al senso di inferiorità e di inadeguatezza che alberga in lei, alla sua incapacità a reggere lo sguardo degli europei, alla sua impossibilità di competere con le loro mogli; la protagonista non fa che attribuirsi la colpa e si tormenta, “non potendo più annerire, non potendo più negrificare il mondo, comincerà a tentare, nel suo corpo e nel suo pensiero, di diventare bianca”¹⁷.

Mayotte non è la sola colonizzata a vivere con un’attitudine che Fanon definirà *patologica* la relazione con l’uomo bianco¹⁸, la protagonista di questo romanzo, così come la maggior parte delle colonizzate “tende alla *lattificazione*. Perché, insomma, bisogna rendere bianca la razza, questo tutte le martinicane lo sanno, lo dicono, lo ripetono. Rendere bianca la razza, salvare la razza, ma non nel senso che si potrebbe pensare: non preservare *l’originalità della porzione del mondo in seno al quale esse sono cresciute*, ma assicurarne la bianchezza”¹⁹.

Per una donna mulatta, che si trova già a metà del cammino verso la lattificazione, scegliere un compagno Nero, che si trova ad uno *stadio pre-*

16 André è uno di quei soldati francesi rimasti bloccati in Martinica a causa del perdurare del secondo conflitto mondiale, la cui presenza ingombrante condurrà i martinicani alla ‘scoperta’ del razzismo e della discriminazione, cfr. F. Fanon, *Antillais et Africains*, in “Esprit”, n. 223, 1955, tr. it. *Antillesi e africani*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., pp. 34-41.

17 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 41.

18 Cfr. D. Guerin, *Les Antilles décolonisées*, Présence Africaine, Paris 1956, p. 85.

19 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 41.

cedente, significherebbe ignorare la possibilità di *evolvere*²⁰ e, per giunta, privare i propri figli dell'unica possibilità di mettersi in salvo, condannandoli a rimanere bloccati al gradino più basso di una società basata su quello che potremmo definire un sistema 'pigmentocratico'. Le colonizzate sanno che il Bianco non le sposerà mai, ma nella società antillense di metà Novecento partorire un bambino dalla pelle chiara è comunque più 'rispettabile' e desiderabile del far sì che egli porti il cognome del proprio padre²¹.

Il giudizio di Fanon riguardo a questo romanzo, e alla sua autrice, è durissimo: "*Je suis martiniquaise* è un'opera di scarso merito, che esalta un comportamento malsano"²², "Mayotte Capécia si è estromessa definitivamente (e volontariamente) dal suo paese (...). Che essa non entri più nella discussione col peso delle sue imbecillità. Parti in pace, scrittrice che schizzi sentimentalismo da ogni organo... ma sappi che, al di là delle tue cinquecento pagine anemiche, sapremo sempre trovare l'onesta via che conduce al cuore. E tutto questo, tuo malgrado"²³.

Questo giudizio spietato attirerà sullo psichiatra martinicano aspre critiche e l'accusa di essere tanto acuto nella riflessione riguardante l'universo maschile, quanto superficiale e carico di pregiudizi nell'analizzare quello femminile, e di aver subordinato l'emancipazione sessuale a quella politica e razziale²⁴.

Nel suo testo sulla lettura fanoniana del romanzo della Capécia, Christiane Makward offrirà alla martinicana uno spazio di difesa, un'arringa da pronunciare al processo senza appello che Fanon avrebbe intentato contro di lei²⁵. Secondo l'autrice a Mayotte Capécia andrebbe riconosciuto il

20 Ivi, p. 50.

21 Cfr. M. Capécia, *Je suis Martiniquaise*, Corrêa, Paris 1948, p. 186.

22 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 38.

23 Ivi, nota 13, pp. 55-56.

24 Si veda ad esempio C. Zimra, *Negritude in the feminine Mode: The Case of Martinique and Guadeloupe*, "Journal of Ethnic Studies", n. 12, 1984; la gerarchizzazione delle oppressioni compiuta da Fanon – quella di genere che scompare dietro a quella razziale – è evidenziata da Bullard a proposito della sua analisi delle donne algerine sottoposte al test TAT (*Il TAT con le donne musulmane. Sociologia della percezione e dell'immaginazione*, in F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a cura di R. Beneduce, Ombre corte, Verona 2011): lo psichiatra martinicano nel descrivere le loro reazioni tiene conto soltanto della loro identità etnico/religiosa, tralasciando del tutto gli elementi legati genere, cfr. A. Bullard, *The Critical Impact of Frantz Fanon and Henri Collomb. Race, Gender, and Personality Testing of North and West Africans*, "Journal of the History of the Behavioral Sciences", n. 3, 2005, p. 236.

25 C.P. Makward, *Mayotte Capécia ou l'Aliénation selon Fanon*, cit.

merito di aver dato voce ad una esistenza di confine, quella dei meticci, e a una sensibilità femminile troppo spesso ignorata nel contesto delle relazioni interculturali. Fanon, dunque, si sbaglia, sottolinea Makward: scopo di Mayotte non è tanto *lattificarsi*, quanto perseguire un sogno di benessere, sottrarsi alla povertà²⁶. Ciò che va letto come realmente centrale per Makward non è tanto la storia raccontata, ma la voce di chi racconta: la voce di una donna che si afferma come protagonista della propria vita, che, nell'atto stesso di scrivere un'autobiografia, si pone al centro di un universo di esperienze, si considera immediatamente degna di essere raccontata e letta, pure essendo colonizzata, povera, incolta²⁷.

Come aveva già sottolineato Maryse Condé, che pure non ha risparmiato critiche all'eccessiva severità di Fanon nei confronti di *Je suis martiniquaise*, questo romanzo non solo offre una voce differente²⁸ sul complesso di inferiorità e sulle possibilità che il colonizzato ha di sopravvivergli, ma paradossalmente finisce per servire la causa anticoloniale più di molti *pamphlet* politici. Il candore disarmante con il quale Mayotte dichiara di amare André per la sua bianchezza – che è raccontato come un uomo odioso,

26 Cfr. *ivi*, p. 217.

27 L'argomentazione proposta non è scalfita nemmeno dall'ipotesi, condivisa dalla stessa Makward ed elaborata da J.A. Arnold (Id., *Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de Mayotte Capécia*, "Revue de littérature comparée", n. 2, 2002, pp. 148-166) secondo cui *Je suis martiniquaise* rientrerebbe a pieno titolo nella categoria delle opere costruite dal colonizzatore per rafforzare l'idea della donna colonizzata sensuale e sottomessa al Bianco. La tesi di Arnold è che questo romanzo non sia altro che un'operazione commerciale fabbricata a tavolino e che Lucette Céranus Combette – vero nome di Mayotte Capécia – sarebbe niente più che una prestanome, un personaggio cucito addosso alla martinicana per alimentare l'interesse e l'attesa subito prima della pubblicazione. Fanon, si sottolinea in questa ricerca, avrebbe dunque attaccato una *donna di paglia*, un fantoccio nelle mani di editori e manager spregiudicati. Lucette infatti non sarebbe mai stata in grado di scrivere la sua autobiografia, essendo di fatto semi-analfabeta, cosa che è stata possibile verificare confrontando la scrittura fluida dei suoi romanzi a quella sgrammaticata delle numerose dediche scritte di suo pugno sulle copie del libro durante le presentazioni pubbliche, (cfr. *ivi*, p. 158). Lucette non avrebbe fatto altro che raccontare i suoi ricordi di infanzia e di gioventù a qualcuno che lavorava per le edizioni Corrêa, verosimilmente a Edmond Buchet. Si spiegherebbe così anche la similitudine, così marcata da rasantare il plagio, tra alcuni brani del libro e *Esquissens martiniquaises*, di Lafcadio Hearn, pubblicato nel 1929.

28 "Mayotte Capécia (...) nous offre un témoignage aussi intéressant que des discours militants ultérieurs, parce qu'elle éclaire certains aspects de la personnalité antillaise à un stade de son évolution", M. Condé, *Le Roman antillais*, Nathan, Paris 1977, p. 15.

arrogante, partigiano del Maresciallo Pétain in piena epoca di Resistenza²⁹ – è il miglior manifesto antifrancese che si possa immaginare e desiderare.

Quello che ci interessa indagare in questa sede non è tanto la fondatezza delle accuse di misoginia rivolte a Fanon³⁰, quanto le ragioni per le quali, indiscutibilmente, la riflessione fanoniana sul femminile e sul rapporto tra i generi non possa – e su questo Makward coglie nel segno – in alcun modo essere scissa dalla sua analisi del contesto coloniale, dell’influenza che questo ha sulla formazione dell’identità e sulla possibilità di una relazione sana ed equilibrata tra gli individui che si muovono su questo sfondo. Ciò che allo psichiatra martinicano preme mettere in luce, – in particolare in *Pelle nera maschere bianche*, ma anche nel quinto capitolo de *I dannati della terra* dedicato all’incidenza delle malattie psichiche nell’Algeria dominata dai francesi³¹ – è che i singoli colonizzati non possono sottrarsi alle nevrosi collettive che la struttura coloniale produce. Ma soprattutto che non è possibile giocare, individualmente, nei propri rapporti privati, un ruolo differente da quello che, pubblicamente, il dominatore ha assegnato loro.

Quello che viene contestato a Fanon – l’incapacità di leggere i rapporti personali, d’amore, di amicizia, come slegati e non subordinati ai rapporti politici di sottomissione e sfruttamento, di vivisezionare e anatomizzare il sentimento³² – è esattamente ciò che egli afferma essere il punto di forza della sua riflessione e la ragione che, similmente ad Aimé Césaire, lo porta a porre su un piano di continuità le democrazie e i totalitarismi nelle loro politiche razziste³³. Il razzismo è sempre totalitario proprio nella misura in cui investe necessariamente la sfera pubblica e quella privata, sovrappollandole e riducendo lo spazio per la scelta, per una costruzione identitaria autonoma. È a partire da questo assunto che ha senso leggere un testo come *Pelle nera maschere bianche* che – pur muovendo dall’idea che le cause prime del razzismo siano sempre e comunque di carattere strutturale – si occupa di analizzare le conseguenze psichiche e il corto circuito presente

29 Cfr. C. P. Makward, *op. cit.*, p. 46.

30 Sia pur con eccezioni di rilievo, si vedano ad esempio T.D. Sharpley-Whiting, *Sexist, Mysoginist or Anti-Racist Humanist? Frantz Fanon and Mayotte Capécia*, in “International Journal of Francophone Studies”, n. 1, 1997, e Ead., *Anti-Black Femininity and Mixed-race identity: Engaging Fanon to Reread Capécia*, in L.R. Gordon; T.D. Sharpley-Whiting; R.T. White, *Fanon: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1996.

31 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961, tr. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, in particolare cap. V, *Guerre coloniali e disturbi mentali*, pp. 184-239.

32 C.P. Makward, *op. cit.*, p. 51.

33 Cfr. F. Fanon, *Razzismo e cultura*, cit., pp. 45-55.

nel processo di costruzione dell'identità nel contesto coloniale e il ruolo che gli elementi sovrastrutturali, culturali, hanno nel processo di assoggettamento di una 'razza' all'altra.

Non sembra possibile, dati questi presupposti, chiedere a Fanon di valorizzare il sentimento, la passione, senza prendere in considerazione la relazione *epidermica* che precede e condiziona l'incontro erotico³⁴. Alla donna, così come all'uomo dominato, non è concesso uno spazio privato, intimo, ovvero uno spazio nel quale la relazione coloniale non condizioni e deformi irrimediabilmente il proprio sguardo su di sé e sull'Altro. Il sentimento di *riconoscenza* che Mayotte sente, nonostante tutto, nei confronti di André per averla amata, non è disgiunto dal sentimento di *riconoscimento* che ella spera di suscitare in lui.

La sessualità, forse più di ogni altra forma di relazione, non può dunque essere compresa come fenomeno isolato in quanto è intimamente legata alla questione del dominio, del potere, del riconoscimento. È in quest'ottica che Kate Millett, vent'anni dopo, analizzerà il rapporto tra i generi a partire dall'idea che l'unione sessuale sia “paradigma del potere esercitato su altri esseri umani”³⁵; nel rapporto uomo/donna – a differenza di Millett, Fanon non affronta il tema della relazione omosessuale – inteso come rapporto di potere per eccellenza, emergono le contraddizioni e le psicosi di una società profondamente malata, quella coloniale.

Come sottolineerà anche Bastide, in una società razzista sono impossibili delle relazioni sessuali 'normali' tra individui di etnie differenti, in quanto le ideologie razziali estendono i loro conflitti fino alla sfera amorosa³⁶. Così come non è possibile per il soggetto dominato reclamare la propria umanità, è altrettanto impossibile amare ed essere amati: “l'amore vero, reale [...] richiede la mobilitazione di istanze psichiche fondamentalmente liberate da conflitti inconsci”³⁷. Un riconoscimento autentico – proprio come un sentimento amoroso ricambiato ed equilibrato, che si sviluppa in un contesto di scambio reciproco – resterà impossibile fintanto che non saranno eliminati il senso di inferiorità e “quella iper-

34 La 'barriera della pelle', impedendo il riconoscimento reciproco, precede ogni relazione possibile; da questo assunto muove anche la critica di Fanon all'universalità della dialettica hegeliana servo-padrone, si veda a tal riguardo la bella introduzione di V. Fiorino, *Desideri del sé: Frantz Fanon e Carla Lonzi*, alla nuova traduzione di *Pelle nera maschere bianche*, ETS, Pisa 2015.

35 K. Millett, *op. cit.*, vol. I, pp. 32 e 39.

36 Cfr. R. Bastide, *Dusky Venus, Black Apollo*, “Race”, vol. 3, n. 1, 1961.

37 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 37.

compensazione che sembrano essere la caratteristica fondamentale della *Weltanschauung* nera”³⁸.

Occorre qui specificare cosa intenda Fanon per autentico, equilibrato, normale in opposizione a inautentico, patologico, anormale, sia in relazione alle questioni sessuali/sentimentali, sia per quanto riguarda, più in generale, il tema del riconoscimento. Per chiarire la questione utilizzeremo la definizione che egli stesso ci fornisce per distinguere la normalità dall’anormalità nel *dominio mentale*: patologico e anormale sarà “colui che chiede, chiama, implora”³⁹. Nel caso della relazione sentimentale bisognerà così considerare inautentico ogni legame la cui cifra sia la subalternità di un soggetto nei confronti dell’altro, in cui l’uno *implori* l’amore dell’altro. In quest’ottica la discriminante di genere non rimuove né precede quella di razza, piuttosto si somma ad essa rendendo la donna di colore oggetto sotto lo sguardo del Nero, come del Bianco⁴⁰.

Fanon ricerca instancabilmente una linea di demarcazione che segni il confine col ‘campo avversario’, è forse per questo che la sua analisi del rapporto tra i generi resta incomprensibile se non è analizzata a partire dalla sua esperienza concreta e letta nel quadro di un assommarsi di disuguaglianze e oppressioni – quella dell’uomo sulla donna, del Bianco sul Nero, del colonizzatore sul colonizzato⁴¹. Di fronte all’intreccio delle forme differenti attraverso le quali si esprime il dominio, Fanon, come abbiamo visto, sente il bisogno di ‘mettere ordine’, di opporre, senza sfumature, il Bianco al Nero.

È dunque vero, come sottolinea criticamente Chow, nel suo bellissimo *Il sogno di Butterfly*, che Fanon racconta le donne come *tutte simili*⁴², ma è altrettanto probabile che questa *non differenziazione* possa estendersi al soggetto colonizzato nel suo insieme, a prescindere dal genere. Pur non mettendo pienamente a tema nella sua opera questo passaggio riguardo alla costruzione identitaria – sul piano individuale e collettivo – e alla relazione tra i generi – ma anche tra i membri appartenenti a gruppi, stratificazioni

38 Ivi, p. 38.

39 Ivi, p. 174.

40 Di questa doppia subalternità parla nel suo celebre saggio G. Spivak, *Can the Subaltern speak?* in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson, L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana 1988; una rappresentazione efficace di questa doppia subalternità e della strettissima correlazione tra inferiorizzazione di genere nel contesto occidentale e coloniale è data da J.M. Coetzee, nel suo *Dusklands* (1974).

41 Cfr. C. Liauzu, *La société française face au racisme*, Complexe, Paris 1999, p. 141.

42 Cfr. R. Chow, *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Meltemi, Roma 2004, p. 65.

sociali differenti, all'interno del macro-insieme dei dominati – Fanon sembra evidenziare come, nel contesto di guerra configurato dal colonialismo, nessuna appartenenza e nessun desiderio o scelta individuale possa emergere con forza. Le affiliazioni multiple scompaiono e vengono assorbite in una forma di acculturazione antagonistica, negativa. Per Fanon questo meccanismo identitario – a differenza di quanto sosterranno, ad esempio, Georges Devereux o Amartya Sen⁴³ – non rappresenta uno stadio finale, che porta alla consunzione della comunità e alla riduzione su un piano esclusivamente reattivo di questa costruzione, ma è soltanto un passaggio, dialetticamente necessario, per la costituzione di una nuova umanità e di un nuovo soggetto.

A chi, come Maryse Condè o Françoise Vergès⁴⁴, sottolinea che l'attrazione di Mayotte può essere dovuta, ad esempio, a specifiche relazioni familiari – un padre violento –, che non è lecito schiacciare la sua storia individuale sotto l'appartenenza all'insieme dei colonizzati, Fanon sembra rispondere che Mayotte vuole essere amata/riconosciuta da un Bianco, non dal suo André, Mayotte e André scompaiono dietro le immagini ingombranti della Colonizzata e del Colonizzatore, smettono di esistere come individui, con i loro sentimenti e aspirazioni, e ognuno di loro racchiude in sé l'insieme della sua 'razza', del suo popolo.

Per Fanon, ancora una volta, bisogna decidere da che parte stare, verificare la propria scelta moltiplicandola e applicandola, sartrianamente, a tutta l'umanità. Non si tratta dunque di reclamare *tout court* il proprio diritto a prender parola ed essere protagoniste della propria esistenza, né di *concedere* ad ogni donna, povera e colonizzata o bianca e ricca che essa sia, il diritto di *scegliere chi amare*⁴⁵, piuttosto di ricondurla alla 'responsabilità' che ogni presa di posizione, anche la più intima, comporta in un contesto di guerra.

Più che di maschilismo bisognerebbe dunque forse parlare di *manicheismo*⁴⁶, Fanon sembra *sacrificare l'amore* e la libera espressione individuale

43 Si vedano in particolare G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Galilimard, Paris 1970, tr. it., *Saggi di Etnopsichiatria generale*, Armando Editore, Roma 2007; A.K. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York-London 2006, tr. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

44 Cfr. M. Condè, *op. cit.* e l'intervento di F. Vergès presente nel film/documentario *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, I. Julien (regia di), 1996.

45 C. P. Makward, *op. cit.*, p. 51.

46 Fanon descrive lo spazio coloniale come *mondo diviso in due*, fisicamente e simbolicamente (si pensi alla descrizione delle 'due città' presente ne *I dannati della terra*, cit., p. 8); a proposito del manicheismo della società coloniale si veda anche

in nome dell'annientamento di un avversario a cui nulla deve venir concesso. Per quanto claustrofobica possa sembrare la sua prospettiva, non va dimenticato lo slancio umanistico di Fanon: non si tratta solo di vincere, sul piano militare e politico, una guerra, ma di costruire uno spazio di libertà esistenziale e sentimentale, di edificare una comunità nel quale l'amore e l'espressione – dovremmo dire la costruzione – libera dell'individuo siano possibili. Sacrificare l'oggi al domani.

Il Nero, proprio come avviene per l'alienato, per il malato mentale, finisce per essere *insulare*, per essere scollegato e, al tempo stesso, condizionato dal suo contesto⁴⁷; quando cerca di spezzare questo vincolo l'unica via di fuga che gli sembra possibile passa attraverso il *mondo bianco*. Per capire se dunque gli è concesso di vivere un amore autentico “si tratta di sapere se al Nero è possibile superare il sentimento per cui si sente sminuito, di espellere dalla sua vita il carattere coatto che lo accomuna tanto al comportamento del fobico”⁴⁸. Il limite dell'interpretazione fanoniana del romanzo della Capécia non risiede dunque nella svalutazione del sentimento amoroso che legherebbe la protagonista al suo uomo, ma piuttosto proprio nella sopravvalutazione di questa passione, che diviene, nella sua riflessione, metro di ogni possibile riconoscimento e perno della costruzione dell'identità del colonizzato.

P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paris 1958, pp. 115 e 166, sul tema del pensiero manicheo in Fanon mi permetto di rimandare a V. Carofalo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 22 e ss.

47 Il colonizzato è dunque, prima della sua ribellione, sempre nevrotico, perché inserito in un contesto deformato, che lo precipita in un corto circuito di senso. È per questa ragione che Fanon, a partire dal 1956 sceglie di abbandonare la professione psichiatrica, che esercitava nell'ospedale di Blida, in Algeria, per dedicarsi completamente alla militanza politica. Solo la trasformazione radicale, il sovvertimento del contesto coloniale, può ‘guarire’ il colonizzato. Ciò che accade al popolo algerino, sradicato e alienato, è infatti “la conseguenza logica del tentativo abortito di privare un popolo del suo cervello”, F. Fanon, *Lettera al Ministro Residente*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, (vol. I), DeriveApprodi, Roma 2006, p. 64; sul nesso tra colonialismo e follia cfr. R. Beneduce, *La tempesta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica*, saggio introduttivo a F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Ombre corte, Verona 2011; J. Canonne, *Frantz Fanon: contre le colonialisme*, “Sciences Humaines”, n. 233, 2012; B. Doray, *À propos de l'actualité Frantz Fanon*, “Problématiques psychiatriques”, n. 21, 2005; S. Taliani, *Intuitions délirantes et désirs hypothéqués: penser la migration avec Fanon*, “L'Autre. Cliniques, culture, société”, n. 3, 2012; S. Taliani, *Per una psicanalisi a venire. Politiche di liberazione nei luoghi della cura*, “Aut-Aut”, n. 354 (2012)

48 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 43.

La violenza rivoluzionaria⁴⁹, strumento per eccellenza individuato da Fanon per liberare il colonizzato contemporaneamente dal colonizzatore e dai suoi stessi spettri, diviene elemento centrale anche nel processo di autodeterminazione femminile. Come appare evidente nelle celebri pagine de *L'anno V della rivoluzione algerina*⁵⁰ sulla rifunzionalizzazione del velo e sul ruolo delle donne nella lotta di liberazione, per Fanon l'esperienza rivoluzionaria è l'unica vera via di emancipazione. Non il disvelamento forzato propugnato dai francesi, nemmeno la fissazione in un ruolo di custode della tradizione: la donna algerina, esattamente come l'uomo, è bloccata dalla dominazione coloniale e si libera nella partecipazione alla lotta collettiva⁵¹; "anche le prostitute, le domestiche a 2000 franchi, le disperate, tutte quelle e quelli che si muovono tra la pazzia e il suicidio, si riequilibreranno"⁵²

Ma pure in questo testo, che differentemente da *Pelle nera maschere bianche*, non è stato oggetto di critiche da parte del pensiero femminista, ma che anzi è spesso individuato come precursore della riflessione sul nesso tra liberazione di genere e liberazione coloniale, l'indipendenza nazionale e quella individuale (e, in questo caso, soprattutto femminile) sono vincolate l'una a l'altra. La nascita della *nuova donna* non ha alcuna dimensione individuale, né spazio autonomo, coincide con la nascita del *nuovo uomo* e della *Nazione*.

Se anche il senso ultimo della rivoluzione di Fanon sia proprio rendere possibile il sentimento in quanto "l'amore autentico è (...) un obiettivo di

49 Nella riflessione fanoniana la funzione della violenza come cifra del rapporto tra dominato e dominatore – e sostituita del lavoro nel processo di soggettivazione – può essere letta nel più vasto quadro della definizione di una antropogenesi, nel processo di costituzione dei dannati della terra come individualità indipendenti. La teoria della violenza in Fanon non gioca su un unico livello, ma assume curvature diverse. La violenza è, in primo luogo una forza reattiva, è denuncia e risposta a un sistema iniquo e di dominazione assoluta. La violenza si fa dunque forza progressiva e politica in quanto costituisce l'atto fondativo di un nuovo mondo, è assieme il punto di partenza di un processo di soggettivazione, di emancipazione e organizzazione politica. In questo senso è anche forza terapeutica in quanto ricomponne il soggetto, lo cura, conducendolo fuori dal cortocircuito della follia, dell'inferiorizzazione e dell'estraneazione da sé. Nonostante Fanon sia spesso stato ritratto come apologeta e profeta di una sorta di violenza mistica, intesa come una forza purificatrice astratta, fin dai suoi primi scritti, l'atto violento è stato piuttosto raccontato come un'arma a doppio taglio, come pericoloso e non semplicemente salvifica.

50 F. Fanon, *L'anno V della rivoluzione algerina*, in *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina* (vol. II), DeriveApprodi, Roma 2007.

51 Cfr. *ivi*, p. 94.

52 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 83.

conquista nel quadro delle prospettive derivanti dalla lotta per la “liberazione» dell’uomo”⁵³. Se “la preoccupazione di meritare l’ammirazione o l’amore dell’altro tesserà lungo tutta la mia visione del mondo una sovrastruttura che darà valore alla mia vita”⁵⁴, allora è necessario che questa preoccupazione sia reciproca e che avvenga in un contesto nel quale il mutuo riconoscimento, se non scontato, è almeno *possibile*. Se è il contesto a *fare* l’uomo, è solo distruggendo questo contesto che è possibile immaginare un nuovo tipo di uomo (e di donna!). Non vi è iato né distanza tra liberazione politica e liberazione del desiderio, tra soggettivazione e autentica realizzazione amorosa, in questo, probabilmente il limite della riflessione fanoniana e il luogo teorico dove ricercare l’origine delle critiche al suo pensiero fin qui riportate.

Il passato e il presente del colonialismo vanno mantenuti, nel sistema fortemente dualistico di Fanon, in perenne opposizione con un futuro che non è possibile costruire senza una frattura rivoluzionaria. Se, similmente a quanto avviene per Bhabha⁵⁵, per Chow è possibile aprire uno spazio terzo, erodendo gradualmente e dall’interno il sistema coloniale – o patriarcale – annullando nei fatti i confini tra una ‘razza’ e l’altra, rimescolandole fra loro, rendendole indistinguibili, per Fanon è necessario invece operare a partire dalla cesura tra questi due mondi, tra il *prima* e il *dopo*; se per Chow “le donne sono, con il loro comportamento sessuale, delle agenti potenti nella generazione di un diverso tipo di comunità”⁵⁶, nell’ottica fanoniana questo movimento contribuisce alla mistificazione che informa il contesto coloniale. Solo nella separazione, e nella contrapposizione diretta – che prevede un unico fronte, quello che vede contrapposto colonizzato e colonizzatore a prescindere dal genere – è possibile immaginare l’emancipazione politica e esistenziale.

La questione che resta da sciogliere, è, a questo punto, se, in materia di sessualità, le donne e gli uomini colonizzati abbiano, per Fanon, un uguale

53 P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza, Bari 1971, p. 32.

54 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 37.

55 Cfr. H.K. Bhabha, *The location of culture*, Routledge, London-New York 1994, tr. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001. In quest’ottica la reinterpretazione del pensiero fanoniano proposta dal filosofo indiano nell’Introduzione dell’edizione inglese de *I dannati* (H. Bhabha, *Remembering Fanon. Self, Psyche and the Colonial Condition*, in *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Pluto Press, New York/London, 1986) tradisce, volontariamente, questa tendenza alla separazione e alla contrapposizione diretta, a tal proposito cfr. M.B. Basto, *Le Fanon de Homi Bhabha*, “Tumultes”, n. 1, 2008.

56 R. Chow, *op. cit.*, p. 78.

diritto e margine di azione *nei pressi di* questa linea di confine che delimita il campo del Dominio bianco e quello della Resistenza nera⁵⁷.

Leggendo l'analisi di Fanon dei rapporti tra i generi descritta in *Nini* di Abdoulaye Sadjì⁵⁸ non è difficile ravvisare un tono completamente differente riguardo ad uno dei protagonisti del romanzo, Mactar, rispetto a quello utilizzato per giudicare la passione amorosa di Mayotte. Ma, mettendo a confronto le due trame, è possibile riscontrare che, nella prospettiva di Fanon, queste sono solo apparentemente simili. Mactar, un uomo colto e con una buona posizione sociale, si innamora infatti non di una Bianca (appartenente allo schieramento opposto), ma di una mulatta (che virtualmente appartiene alla 'sua' gente), Nini, che lo rifiuterà proprio a causa del colore della sua pelle. Ciò che Fanon vuole rimarcare prendendo ad esempio questo testo non è dunque solo il desiderio di *lattificazione* del Nero – che pure viene sottolineato nel momento in cui si evidenzia quanto la donna amata dal protagonista sia superficiale e abbia come unica qualità il colore chiaro della pelle – ma, ancora una volta, l'assoluta incapacità di riconoscimento reciproco da parte dei due personaggi: entrambi si amano o si disprezzano a partire da qualità stabilite per loro altrove e da altri. Mactar ama Nini, fino a diventarne 'schiavo', in virtù della sua pelle chiara e viceversa essa lo disprezza per la sua nerezza. L'essere quasi bianca di Nini appare come un *valore incontestabile*, sposare un Nero sarebbe per lei *contro natura*: "di norma la mulatta deve respingere senza pietà il negro pretenzioso"⁵⁹.

Farsi amare dalla Bianca, o da una donna dalla pelle più chiara, rappresenta invece per il colonizzato la possibilità, se non di accedere ad un mondo interdetto, almeno di risalire la scala sociale: "amandomi ella mi prova che sono degno di un amore bianco. Mi si ama come un Bianco"⁶⁰. Prendendo in analisi il romanzo di René Maran *Un homme pareil aux autres*, Fanon evidenzia l'assurdità che risiede nell'accomunare questo desiderio

57 Per Chow è evidente che nel pensiero fanoniano uomini e donne godono in proposito di uno statuto completamente differente "mentre le donne di colore devono restare completamente dentro i confini, all'uomo di colore è permesso oscillare tra gli stati psichici e le comunità etniche, essere *borderline*. L'uomo di colore può entrare e uscire dalla sua comunità, per esempio per accoppiarsi con le donne bianche, senza che la sua fedeltà venga posta in questione. Se l'ammissione incondizionata alla sua comunità etnica è ciò che distingue l'uomo di colore dalla donna di colore, lo è perché, per lo meno nei testi di Fanon, è solo l'uomo di colore a possedere l'«ambivalenza» come permesso d'entrata e d'uscita", *op. cit.*, p. 76.

58 Cfr. F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., cap. III.

59 Ivi, p. 47.

60 Ivi, p. 57.

di bianchezza al desiderio di riconoscimento e decosalizzazione, che non può che pendere le mosse dal progettare e considerare sé stessi come esseri umani: “egli vuole provare agli altri di essere un uomo, d’essere un loro simile. Ma non ci inganna: il primo a doversene convincere è proprio lui”⁶¹. Il giovane uomo che dalle colonie si reca a studiare in madrepatria, desiderando (e venendo desiderato da) la Bianca non fa che dichiarare il suo essere francese, il suo non appartenere all’insieme selvaggio, incolto, primitivo nel quale la sua pelle dovrebbe collocarlo, egli è sì Nero ma, proprio come Mayotte che si vantava dei suoi antenati bianchi, lo è per uno scherzo del destino: al suo aspetto nero corrisponde un animo, e una cultura, bianchi. Jean Veneuse, il colto e affermato protagonista del romanzo di Maran, è e rimane, nonostante tutto, qualcosa in meno degli europei che lo circondano, è “un questuante, cerca il consenso, la tranquillità il consenso negli occhi del Bianco”⁶², non è, a dispetto del titolo, un *uomo come gli altri*.

Tra l’uomo e la donna – sia quando il desiderio riguarda due membri della stessa etnia, sia quando si configura come attrazione tra Bianco e Nero – si frappone il fantasma dell’uomo bianco, e il suo universo simbolico:

Sono ritornato dal mondo dei morti. Ti parlo ora dal presente. Ero morto da quattrocento anni. Per quattrocento anni sei stata una donna sola, privata del suo uomo, una donna senza uomo. Per quattrocento anni non sono stato né il tuo uomo né me stesso. L’uomo bianco stava fra di noi, sopra di noi, intorno a noi. L’uomo bianco era il tuo e il mio padrone.⁶³

La fine di questo *eretismo affettivo*⁶⁴, la normalizzazione dei rapporti tra uomo e donna – e l’emancipazione femminile – rientrano nel quadro di una emancipazione umana e di una ridefinizione del colonizzato come soggetto autonomo.

Se l’atteggiamento differente di Fanon riguardo ai romanzi della Capécia e di Sadjì e Maran può essere attribuito al suo voler mettere a fuoco elementi narrativi e psicologici diversi, è innegabile che egli non conferisca lo stesso valore e lo stesso significato simbolico al desiderio sessuale di una donna nera verso un uomo bianco e di un uomo nero verso una donna bian-

61 Ivi, p. 59.

62 Ivi, p. 67.

63 *A tutte le donne nere/ da tutti gli uomini neri*, ivi, p. 197.

64 “Processo bilaterale, tentativo di recupero, per interiorizzazione, dei valori originariamente interdetti. La negra aspira a farsi ammettere nel mondo bianco perché si sente inferiore. E in questo tentativo si varrà di un fenomeno che io chiamo di *eretismo affettivo*”, ivi, p. 50.

ca. Ci viene consegnato come dato di fatto che questi non sono equivalenti né interscambiabili, ci resta da capire quale sia la ragione⁶⁵.

Chow attribuisce la durezza con la quale Fanon tratta la questione delle relazioni sessuali/sentimentali tra uomo bianco e donna di colore ad una presunta maggiore *volontarietà* e responsabilità attribuita dallo psichiatra martinicano alla donna colonizzata: “le donne di colore *vogliono* avere rapporti sessuali con uomini bianchi perché sono il loro mezzo per una mobilità sociale verso l’alto, il loro cosiddetto modo di *salvare la razza*”⁶⁶, al Nero è accordata maggiore indulgenza in quanto “l’uomo di colore è considerato una vittima indifesa del suo ambiente culturale, mentre la donna di colore è considerata come una perpetratrice accorta ed astuta dei rapporti sessuali interraziali”⁶⁷, è una ‘collaborazionista’, tradisce il suo colore e la sua comunità⁶⁸. Si rifiuta così “alla donna di colore qualsiasi tipo di am-

65 Alcuni critici hanno attribuito lo scarto che Fanon evidenzia tra questi due tipi di rapporti alla considerazione che egli ha della donna, Corzani, ad esempio, sostiene che il suo atteggiamento “semble suggérer une fatalité biologique liée à la fois à la féminité et à la métissitude, son aliénation [della donna] étant en occurrence moins psychologique et sociologique, plus irrémédiablement «naturelle» (hystérique?)” J. Corzani, *Prefazione* a C. P. Makward, *op. cit.*, p. 8. A mio avviso questa spiegazione non appare convincente: credere nel *fondamento naturale* dell’alienazione femminile enterebbe in contraddizione con la pretesa, sottolineata proprio da Corzani e Makward, di Fanon di ottenere dalle donne colonizzate uno schierarsi chiaro e definitivo, che coinvolge anche i loro sentimenti e desideri limitandoli, nella lotta per l’emancipazione dal dominio coloniale.

66 R. Chow, *op. cit.*, p. 70.

67 Ivi, p. 71.

68 In *Can the Subaltern Speak?* Spivak rivendica non solo la parola per il subalterno genericamente detto – dove il genere neutro, l’indistinto, è in realtà, come ha ben mostrato Luce Irigaray, un maschile che cannibalizza il femminile – ma anche e soprattutto per la donna nativa, doppiamente oggettivizzata e esclusa, dal discorso Occidentale, ma anche da una presenza del colonizzato, sempre declinata al maschile, su questa doppia inferiorizzazione/colonizzazione si veda anche A. Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 200. In quest’ottica la domanda su chi possa parlare – e agire – nel contesto coloniale e postcoloniale può essere scomposta. Come mostra L. Mani (*Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning*, in *Cultural Studies*, a cura di L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, Routledge, New York-London 1992) più efficacemente si potrebbe chiedere e chiedersi quali gruppi costituiscano ‘i subalterni’ e quali relazioni intercorrano tra questi gruppi. Solo nell’emergere della complessità di queste interrelazioni è forse possibile restituire visibilità e parola alle subalterne senza darne una rappresentazione vittimizzante, ma anzi evidenziando il potenziale e la necessità di un discorso altro, anche *all’interno* delle voci coloniali, cfr. C. T. Mohanty, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1991 e C. T. Mohanty, *Sotto gli occhi*

bivalenza emotiva che è, invece, abbondantemente riversata sulla psiche dell'uomo di colore"⁶⁹, non c'è empatia per la sua condizione, non è mai vittima quanto il suo pari maschio. Il *Nero*, il soggetto del discorso, sembra essere dunque *il maschio nero*, la donna non viene degnata né della comprensione e della compassione, né di quella cura e attenzione analitica che all'uomo sembrano spettare di diritto nel discorso fanoniano.

Questa doppia morale riservata agli uomini e alle donne è forse spiegabile a partire dall'ambivalenza che il corpo femminile assume nell'ambito del discorso Occidentale e dall'equazione, esplicita o implicita, tra presa di possesso della donna, stupro, e presa di possesso della Terra. Lo stupro rappresenta infatti per Fanon sia simbolicamente – nei termini dell'appropriazione assoluta e dell'uso incondizionato del corpo della donna come 'corpo' della Nazione colonizzata – che materialmente, il contatto fisico più frequente tra l'insieme dei dominanti e dei dominati: "Lo stupro della donna algerina, nel sogno di un europeo, è sempre preceduto dalla lacerazione del velo. Si assiste, in questo caso, ad una duplice deflorazione"⁷⁰, è appropriazione della carne, distruzione della cultura e asserzione dell'impotenza dell'Altro, della donna che non può sottrarsi e della comunità che non può difenderla.

Il corpo della donna è dunque concepito come un *bene a disposizione* o un *bene da sottrarre*, in nessun caso si ha a che fare con un soggetto – che esso si ponga o meno in chiave antagonistica – ma sempre e solo con un *mondo*, da intendersi come mondo delle cose, non degli individui.

L'immagine e il corpo della colonizzata sono sottoposti ad un duplice rimodellamento, se il *Nero* è prodotto del Bianco, la *Donna Nera* lo è dop-

dell'occidente: saperi femministi e discorsi coloniali, in *Letteratura e femminismi. Teorie della critica in area inglese e americana*, a cura di M. T. Chialant, E. Rao, Liguori, Napoli 2000. Per una mappatura delle letture femministe della questione coloniale/postcoloniale si veda L. De Petris, *Il femminismo postcoloniale. Una bibliografia*, "Storicamente", n. 3, 2007.

69 R. Chow, *op. cit.*; l'autrice sottolinea, non a torto, che prendendo in esame *La donna di colore e l'uomo bianco*, è possibile rilevare fin dal titolo "che l'identificazione per la donna di colore è una questione di rapporti di scambio, di come la donna di colore viene socialmente accoppiata o contrattata. Diversamente dall'uomo di colore, che viene considerato un soggetto superiore (offeso), la donna di colore è prima di tutto un oggetto con un valore di scambio", p. 64. Si veda a tal proposito anche J.L. Decker, *Terrorism (Un)Veiled: Frantz Fanon and the Women of Algiers*, "Cultural Critique", n. 17, 1990-1991.

70 F. Fanon, *L'anno V della rivoluzione algerina*, cit., p. 47.

pivamente. Proprio come la razza anche il corpo sessuato è infatti l'effetto di una relazione di potere, è forgiato a misura di questo rapporto di forza⁷¹.

I valori inerenti la morale sessuale, rigidamente vigenti in Europa, e l'immagine dell'inviolabile virtù femminile, vengono stravolti nella colonia che rivela di essere, ancora una volta, un *mondo rovesciato*, lo specchio dei desideri inconfessati dell'Occidente e il luogo dove questi possono realizzarsi impunemente⁷²: “i grossi banchieri, i tecnocrati sbarcano «ai tropici» e per otto o dieci giorni sprofondano nella dolce depravazione offerta dalle loro «riserve»”⁷³. L'idea di una immoralità congenita e di una sensualità sfrenata delle donne nere costruita in Occidente serve dunque a costruire l'alibi e la giustificazione morale perfetta riguardo alla pratica frequente degli stupri nelle piantagioni e nelle colonie. Ancora sul finire degli anni Novanta del secolo scorso, riguardo agli stupri di delle minorenni somale da parte di alcuni soldati italiani in missione all'estero, c'era chi accordava le attenuanti della passionalità e della precoce maturazione sessuale delle donne africane, del loro essere “già donne, a dodici o tredici anni”.

La possibilità della violenza sessuale e il grado di accettazione sociale di quest'atto diviene anche – proprio come accade per la tortura, il saccheggio delle risorse e l'imposizione politica e culturale delle proprie regole – un mezzo per valutare in maniera tangibile il rapporto di forza che si è venuto a determinare e l'ulteriore possibilità di penetrazione nel territorio coloniale⁷⁴. La non limitazione del sadismo e dell'erotismo del Bianco equivarrebbe dunque al grado di stabilità del suo dominio, la sua conquista potrà definirsi completa solo quando ogni cosa gli sarà consentita e ogni corpo diverrà utilizzabile e a sua disposizione.

Questa volontà di sottomissione e reificazione assoluta dell'Altro che si coagula nell'immagine di una donna stuprabile in ogni momento – nota

71 Cfr. J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York 1990, tr. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze 2004.

72 Riguardo a questa doppia morale, basti pensare che “quando una legge del 1946 abolisce le case chiuse su tutto il territorio delle Francia, tale legge non viene estesa alle colonie”, R. Siebert, *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, Carocci, Roma 2012, p. 68.

73 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 103.

74 È possibile “guardare alla relazione tra oppresso e oppressore a partire dal corpo sulla cui superficie si scrive violentemente la relazione coloniale”, L. Ellena, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, p. XVII.

Fanon riprendendo le *Reflexion sur la Question Juive* di Sartre⁷⁵ – non riguarda solo il territorio coloniale, ma tutte le pratiche razzializzanti e discriminatorie, il modo in cui si stratificano nel linguaggio comune: “le ebreë hanno anche nei romanzi più seri una funzione ben definita: frequentemente violentate o bastonate di santa ragione riescono talvolta ad evitare il disonore con la morte, ma di stretta misura; e quelle che conservano la loro virtù sono le serve docili o le amanti umiliate di cristiani indifferenti che sposano delle ariane”⁷⁶. Nella rappresentazione dello stereotipo della donna violata, all’immagine del godimento sessuale si accompagna quella di un piacere derivato dal veder commettere o, meglio ancora, dal praticare impunemente in prima persona atti brutali e feroci; la donna sottomessa – ebrea, martinicana o algerina che sia – non viene solo violentata, ma umiliata e mutilata, il suo corpo martoriato, incatenato, frustato diviene il corpo inerme della Nazione, il corpo di tutta la sua gente: “c’è nelle parole una «bella ebrea» un significato sessuale del tutto particolare e assai diverso da quello che si troverà per esempio nelle parole ‘bella rumena’, ‘bella greca’ o ‘bella americana’. Hanno come un aroma di stupro e di massacro. La bella ebrea è quella che i cosacchi dello zar trascinarono per i capelli lungo le strade in fiamme”⁷⁷.

Per l’uomo occidentale non è dunque difficile immaginare lo stupro come rapporto naturale e logico col colonizzato: sono l’inferiorizzazione e la cosalizzazione a implicare come logica conseguenza questa forma di possesso. Come mostra Toni Morrison nella sua analisi di *Sapphira and the Slave Girl* di Willa Cather⁷⁸, il corpo dello schiavo o della schiava è vissuto dal dominatore come prolungamento del proprio, non è solo oggetto, ma anche strumento per la realizzazione del desiderio. Non stupisce che questo *corpo disponibile* possa, all’occasione, essere violato e manipolato o, come

75 J.P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Morihien, Paris, 1946, tr. it. *Riflessioni sulla questione ebraica*, Mondadori, Milano 1990; “J.P. Sartre, nelle sue *Reflexion sur la Question Juive*, ha mostrato che, a livello dell’inconscio, la donna ebrea è quasi sempre in odor di stupro. La storia della conquista francese in Algeria, riferendo l’irruenza delle truppe nei villaggi, la confisca dei beni, lo stupro delle donne, il saccheggio di un paese, ha contribuito al nascere e al cristallizzarsi della stessa immagine. L’evocazione di questa libertà data al sadismo del conquistatore, al suo erotismo, crea, sul piano delle stratificazioni psicologiche dell’occupante, delle fratture, dei punti fecondi da cui possono emergere insieme condotte oniriche e, in determinate occasioni, comportamenti criminali”, F. Fanon, *L’anno V della rivoluzione algerina*, cit., pp. 46 e 47.

76 J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 50.

77 *Ibidem*.

78 T. Morrison, *op. cit.*, pp. 3-32.

avviene nel caso di *Sapphira and the Slave Girl*, essere considerato stuprabile senza che questo rappresenti intenzionalmente, per chi lo offre, un atto di disprezzo o di castigo, si tratta semplicemente di un gesto naturale, ovvio, scontato, in quanto non si ha a che fare con un corpo estraneo, che appartiene ad altri, ma con una parte del proprio.

Sia il desiderio sessuale del colonizzatore, che si incrocia a quello di sottomissione e affermazione della propria potenza, sia quello del colonizzato, ispirato dalla *lattificazione* e dalla sete di possesso e di vendetta⁷⁹, restano dunque interni ad una logica tutta politica e di guerra.

Pur assodata l'internità a questa logica, e pur comprendendone la genesi data dalla caratterizzazione bellica e manichea che Fanon conferisce al contesto coloniale, resta problematica una riflessione che riesce a descrivere solo parzialmente – e sul piano collettivo – le spinte che costituiscono la relazione tra i generi e che restituisce l'immagine di un femminile nella quale è difficile e doloroso rispecchiarsi – che rende 'le Mayotte' distanti dall'immagine che le colonizzate avevano di sé⁸⁰. Un'idea di libertà collettiva così indissolubilmente legata – direi sovrapposta – a quella individuale, come obiettivo da raggiungere a qualunque costo e *con ogni mezzo*

79 “Lo sguardo che il colonizzato getta sulla città del colono è uno sguardo di lussuria, uno sguardo di bramosia. Sogni di possesso. Tutte le forme di possesso: sedersi alla tavola del colono, dormire nel letto del colono, possibilmente assieme a sua moglie. Il colonizzato è un invidioso, il colono non lo ignora quando, cogliendone lo sguardo alla deriva, constata amaramente ma sempre all'erta: Vogliono prendere il nostro posto. È vero, non c'è colonizzato che non sogni almeno una volta al giorno di impiantarsi al posto del colono”, F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 7

80 Non è difficile immaginare come, per le giovani donne antillesi degli anni Cinquanta e Sessanta, che avevano studiato in madrepatria e si sentivano, proprio come i loro coetanei maschi, francesi a tutti gli effetti, fosse difficile riconoscersi nel ritratto fatto da Mayotte Capécia e, ancor di più, in quello fatto da Fanon: “Quand j'ai lu *Peau Noire, Masques Blancs* j'étais au foyer étudiant des jeunes filles de ce qu'on peut appeler la bourgeoisie antillaise. Beaucoup d'entre nous étaient acceptées dans des grandes écoles de Paris. Nous avions l'impression que nous étions les plus intelligentes, les plus douées, que nous avions un avenir extraordinaire. Donc il était impossible pour nous de nous reconnaître dans les portraits que Frantz Fanon donnait des Antillais: des gens pathologiquement aliénés, pleins de complexes d'infériorité et qui étaient incapables d'assumer leur race. Donc la réaction que nous avons eue – je dis nous parce qu'il y avait tout un groupe de gens, autour de moi, des filles surtout – nous avons donc senti que ce livre-là ne représentait pas du tout notre moi collectif”, intervento di M. Condé nel film/documentario *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, cit. Sull'incapacità di *Je suis Martiniquais* di rappresentare le donne martinicane cfr. anche J. Alpha, *Notes sur Mayotte Capécia, Je suis Martiniquaise*, “Présence africaine”, n. 5, 1948, pp. 886-889.

necessario, si configura essenzialmente come rischio e responsabilità, ma anche come negazione di qualsiasi elemento che confligga con essa.

Frantz Fanon, sottolinea Vergès, ha una concezione della libertà e dell'indipendenza totali, per disfarsi di tutti gli elementi che rischiano di essere pericolosi per il soggetto, finisce per disfarsi di tutte le concezioni di passione e desiderio che confliggono con questa concezione di libertà⁸¹; a salire sul banco degli imputati non sembra essere dunque tanto la donna o l'uomo colonizzato quanto il *desiderio in sé*.

È questo uno dei chiaroscuri più interessanti della riflessione fanoniana; nonostante egli stesso ponga l'attività desiderante nel cuore della sua indagine sull'uomo – “domando che mi si consideri a partire dal mio desiderio. (...) Sono altrove e per altra cosa”⁸² –, il suo *desiderio* sembra ben separato dall'idea che comunemente abbiamo di esso: non è forza spontanea, sotterranea e dirompente, ma una spinta già incanalata, regolata verso un obiettivo preciso, deve necessariamente trascendere il mondo delle cose date, il desiderio è desiderio per quell'*altrove*, per *altra cosa*. Così il desiderio lecito, mi si passi l'ossimoro, è solo quello che si tende verso l'esterno, al di là del perimetro disegnato dalla dominazione. Non si può desiderare che nel processo di trasformazione dell'esistente. Il desiderio non può dunque mai essere accettazione, accoglienza quieta di ciò che si presenta immediatamente, è sempre primariamente *rifiuto*, perché ciò che si mostra appetibile nello schema capovolto dei rapporti coloniali non può che essere un boccone avvelenato, o un sonnifero potente. Così per *ben desiderare* – sfuggendo l'inganno – bisogna ambire non già a ciò che è e che ci viene offerto, ma a ciò che viene negato.

Si è letta la riflessione fanoniana sul corpo come qualcosa di trasparente, e le risposte date dalla *carne* a chi la interroga, come inequivocabili: ogni malessere, ogni disagio, sarebbero sintomi dell'ingiustizia e dell'assoggettamento radicali ai quali l'individuo dominato è sottoposto, e, ripercorrendoli a ritroso, diverrebbe dunque possibile risalire senza ostacoli alla loro scaturigine primaria ed estinguerla. Ma il corpo non è lo 'specchio, servo delle mie brame' capace di rispondere colpo su colpo alle domande che gli vengono poste, è una superficie riflettente, ma anche deformante, della quale non ci si può ciecamente fidare. È sì, come evidenzia Beneduce, “rivelatore decisivo delle menzogne del sapere coloniale”⁸³, ma può divenire

81 Cfr. intervento di Françoise Vergès nel film/documentario *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, cit.

82 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 190.

83 R. Beneduce, *La potenza del falso. Mimesi e alienazione in Frantz Fanon*, “Aut-Aut”, n. 354, 2012, p. 42.

anche un informatore doppiogiochista, addirittura ‘venduto’, dal momento che si nutre quotidianamente di quelle stesse menzogne che è chiamato a denunciare. Sebbene Fanon lo consideri principio di ogni interrogazione – “o corpo fai sempre di me un uomo che interroga”⁸⁴ – il corpo non possiede una verità intatta da offrire, tantomeno secerne indicazioni immediatamente politiche, offre solo dei segni da provare deciptare, in quanto esso stesso – come i desideri che *produce* – è curvato dal giogo coloniale.

È a causa di questa doppiezza che Fanon pare a tratti volersi *disfare del corpo*, in quanto corpo che desidera e che inganna. L’esaltazione della *virilità* – intesa non semplicemente come principio maschile, ma, in senso lato, come integrità e forza – che si può leggere in controluce tra le sue pagine, è forse proprio una risposta, per quanto fragile, a questa doppiezza, il tentativo di restituire compattezza all’universo resistenziale.

È questa una prova del suo maschilismo? No. Diffidare del desiderio significa necessariamente la sua negazione assoluta e messa a tacere? Nemmeno. Eppure quell’intreccio complesso di oppressione e passione, desiderio di libertà e legame, identità individuale e collettiva che ci costituisce come soggetti corre il pericolo di scomparire dietro ad un corpo *che non può sbagliare* – integro, asettico, privo di crepe – che rischia di divenire ad ogni passo mito e pura astrazione.

84 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 204.

NUOVE SOGGETTIVITÀ POLITICHE
DEL SECONDO NOVECENTO:
UN PERCORSO TRA JEAN-PAUL SARTRE,
FRANTZ FANON E CARLA LONZI

*New political subjectivities of the second half
of the 20th century: a path between Jean-Paul Sartre,
Frantz Fanon and Carla Lonzi*

Vinzia Fiorino

In the immediate postwar period, Sartre was one of the most important and most influential philosophers because, by relating the themes of phenomenology with those of Marxism, he sought to enrich the reflection of the “philosophy of the subject.”

This perspective, which envisaged a harsh confrontation with Hegel, profoundly marked the Italian cultural and philosophical debate in the long season of political movements, and accompanied the most significant changes that Italian society experienced during the 1970s. Carla Lonzi, who was the most important theorist of Italian Feminism, reflects on the foundation of an autonomous feminine subjectivity. The article brings Lonzi into conversation with Frantz Fanon and Jean-Paul Sartre, and leads her to consider the following question: Within which theoretical path was it possible to think of “unforeseen subjectivities” such as women and blacks? There is a morphological relationship between Frantz Fanon and Carla Lonzi, but also some significant differences which highlight the intersectionality between the categories of gender and race.

Keywords: Subject – Fanon – Lonzi – Sartre – Italian Feminism

1. *Il problema*

“Bisogna sbiancare la razza”¹ e ancora “io chiedo che mi si consideri a partire dal mio desiderio”² sono, a mio parere, due tra i tanti passaggi di rilievo della riflessione teorica di Frantz Fanon su cui concentrerò la mia attenzione. Il primo individua la linea del colore come questione cruciale del razzismo, ossia della costruzione culturale di un ordine gerarchico tra diversi gruppi umani presenti sulla terra; il secondo pone il tema della sog-

1 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa 2015, p. 58.

2 Ivi, p. 196.

gettivazione come atto imprescindibile per il processo di liberazione dal dominio colonialista.

Articolerò la mia riflessione attorno a questi due rilevanti nodi teorici, evidenziando, soprattutto in relazione al tema della soggettivazione, come un itinerario specifico, che riflette su Hegel e incontra Sartre, sia stato importante anche per l'affermazione di altre soggettività e segnatamente quella delle donne nella proposta teorica della femminista Carla Lonzi³.

Con esclusione dell'ampia riflessione maturata in ambito statunitense da William E. B. Du Bois⁴ e da Richard Wright, negli anni successivi al secondo conflitto mondiale e alla vigilia del processo di decolonizzazione, il tema del rapporto tra paesi avanzati e paesi colonizzati è stato posto essenzialmente in termini economici. Che la partita si giocasse sulla linea del colore e sui tanti significati che su di essa si addensano, così come sul processo di interiorizzazione della minorità da parte del colonizzato, costituisce senz'altro uno dei maggiori contributi che Fanon ha consegnato alla storia⁵.

Oggi, infatti, in tutto il mondo un certo numero di donne e di uomini "di colore" abitualmente si sottopongono a un trattamento di depigmentazione, spinti evidentemente dal desiderio di avere la pelle più chiara. Alcuni sociologi hanno parlato di un vero e proprio fenomeno sociale per le importanti dimensioni di questa pratica; tutto questo interessa molte aree del mondo, celebri rockstar e gente comune di origini varie, emigrata in Europa e non. Poco importa se le creme schiarenti utilizzate possano essere cancerogene: bisogna avere la pelle pulita, ossia bianca, diafana, giovanile. Qualche volta il desiderio di bianchezza ha tutte le caratteristiche di un vero e proprio atteggiamento da *addiction*⁶.

3 Il primo e ampio studio su Carla Lonzi si deve a Maria Luisa Boccia: *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990.

4 W.E.B. Du Bois, *Sulla linea del colore: razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, a cura di S. Mezzadra, Il Mulino, Bologna 2010. Cfr. anche S. Mezzadra, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in M. Mellino (a cura di), *Fanon post-coloniale. I dannati della terra oggi*, ombre corte, Verona 2013, pp. 189-205.

5 Il dibattito internazionale su Fanon è interminabile e inarrestabile; per l'Italia mi limito a ricordare: V. Carofalo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano 2013 e S. Luce, *Soggettività antagoniste. Frantz Fanon e la critica post-coloniale*, Meltemi, Milano 2018.

6 Rinvio a G. Vassallo, *Desideri di bianchezza. La cosmetica depigmentante tra le donne africane in Italia e in Congo*, "Genesis", 1, 2011, pp. 111-124. Dell'ampio dibattito internazionale sulla whiteness mi limito a citare A. McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, New York-London 1995; J.L.S. Chandler, *Colluding, colliding, and contending with norms of Whiteness*, Information Age Publishing, Charlotte nc 2017. Per il caso

A Torino, il Centro Frantz Fanon – un’istituzione di assistenza psichiatrica e di supporto per migranti – ci offre un’importante testimonianza: quando una prostituta di pelle nera partorisce un bambino, la prima preoccupazione della donna è che il figlio assomigli il più possibile all’ignoto padre bianco, cioè che sia quanto più bianco possibile. È “la linea del colore” a preoccupare⁷.

Il desiderio di bianchezza e la voglia di lattificazione – tema centrale del primo libro di Fanon *Peau noire, masques blancs* – sono gli esiti dei rapporti di dominio culturale e dell’interiorizzazione di un modello culturale basato sulle disuguaglianze. Nel suo pensiero, come è noto, è lo sguardo bianco che si posa sul corpo nero a inchiodare lo stesso uomo nero alla sua oralità, alle sue posture differenti, ai suoi toni gutturali, alla sua genitalità.

Per questi aspetti, il desiderio di essere bianchi può certamente essere accostato al celebre “fantasma” messo a tema da Sartre, ossia alla figura dell’inquietudine ebraica su cui aveva riflettuto il filosofo francese: desiderare un’alterità bianca o confrontarsi con una rappresentazione fantasmatica mostrano la frantumazione o almeno la lacerazione interiore rispettivamente del soggetto nero e dell’ebreo. Con le parole di Sartre:

Vedremo ben presto che la radice dell’inquietudine ebraica consiste precisamente in questa necessità in cui si trova l’ebreo di interrogare se stesso senza posa e finalmente di prender partito sul personaggio fantasma, sconosciuto e familiare, inafferrabile e vicinissimo, che l’ossessiona e che non è altro che lui stesso, lui stesso com’è per gli altri.⁸

Da qui prende corpo la ricerca del Fanon psichiatra attento alle origini di certe nevrosi dei soggetti inferiorizzati e sensibile alle diverse forme di dipendenza psicologica; da qui la posta in gioco più rilevante: liberare l’uomo nero da questi meccanismi di dominio, liberarlo dal suo proprio sé che ha interiorizzato il senso di minorità.

La traiettoria Sartre-Fanon è ben nota, anche se molto importanti sono gli aspetti che li differenziano; Fanon a proposito del saggio di Jean Paul Sartre *Réflexions sur la question juive* scrive che si tratta di uno studio

italiano: G. Giuliani, C. Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell’identità razziale degli italiani*, Le Monnier-Mondadori, Firenze 2013.

7 Testimonianza resa all’autrice dal prof. Roberto Beneduce, antropologo e tra i fondatori del centro Fanon di Torino.

8 J.-P. Sartre, *L’antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, p. 55.

magistrale sull'antisemitismo e che lui proverà a vedere cosa ne è della negrofobia aggiungendo: “certe pagine delle *Réflexions* sono le tra le più belle che io abbia mai letto. Le più belle perché i problemi che esprimono ci toccano fin nelle viscere”⁹. Sono le note sull'uomo perseguitato e condannato dal pregiudizio e pertanto costretto a vivere in una situazione di falsità e di inautenticità a interessare Fanon, che infatti riprende il testo sartriano sull'antisemitismo nella sua tesi più rilevante e al tempo stesso innovativa:

Se si vuole sapere che cos'è l'ebreo contemporaneo, bisogna interrogare la coscienza cristiana: bisogna chiederle non “che cosa è un ebreo” ma “che cosa hai fatto degli ebrei”.

L'ebreo è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo: ecco la semplice verità da cui bisogna partire. In questo senso il democratico ha ragione contro l'antisemita: è l'antisemita che fa l'ebreo.¹⁰

Analogamente Fanon, che racconta di essersi sentito nero nel momento del suo incontro con i bianchi, rielabora così il concetto sartriano:

[...] al primo sguardo bianco sente il peso della sua melanina.¹¹

Fanon aspira infatti addirittura a “liberare l'uomo nero da se stesso”, cioè a liberarlo dalla “maledizione corporea”, dal “circolo infernale” attorno al colore della pelle, dalla colonia interiore. Perché? Perché è quello il luogo che segna il divario imposto dall'uomo bianco europeo; è il colore della pelle il luogo in cui si sintetizzano alcuni privilegi: più storia, più cultura, più ricchezza, più salute e così via; è, soprattutto, sul colore della pelle che si gioca la naturalizzazione dei rapporti storici e culturali di origine coloniale.

Nell'immediato dopoguerra e per i decenni successivi, Sartre è stato tra i maggiori e più influenti filosofi poiché, mettendo in relazione i temi della fenomenologia con quelli del marxismo, ha cercato di definire un nuovo modello teorico capace di pensare il cambiamento sociale sfuggendo così da un lato alle strette economiciste del marxismo e dall'altro alla statica riflessione della filosofia del soggetto. Questa prospettiva, che prevedeva un aspro confronto con Hegel, ha segnato profondamente il dibattito cul-

9 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 166.

10 J.-P. Sartre, *L'antisemitismo*, cit., p. 49.

11 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 142.

turale e filosofico italiano nella lunga stagione dei movimenti politici e ha accompagnato i più rilevanti cambiamenti che la società italiana ha conosciuto nel corso degli anni Settanta del Novecento.

Ciò che voglio sostenere è che una eccezionale stagione filosofica, quale quella sviluppatasi in Francia negli anni Cinquanta al cui interno certamente Sartre occupa la scena principale, ma che vedeva la presenza fondamentale di personalità come Alexander Kojève, Jean Hyppolite, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, è stata in grado di sollecitare una riflessione, filosoficamente fondata, sui “soggetti non previsti” e di attivare importanti processi di liberazione. Non sarà superfluo ricordare che quella stagione filosofica rappresenterà il quadro di riferimento di fondo all’interno del quale gli autori che prenderò in considerazione proporranno una loro autonoma riformulazione teorica e introdurranno nuovi contenuti.

Dico subito, infatti, che accostare Carla Lonzi, che è stata la più importante teorica del femminismo italiano degli anni Settanta, a Frantz Fanon e alla stagione filosofica richiamata non significa affatto eclissare la portata e l’originalità dei temi da lei introdotti nel dibattito filosofico e neppure riprendere un lungo dibattito internazionale su Fanon misogino, Fanon femminista o antifemminista, Fanon omofobo¹². Preciso subito infatti che la mia riflessione e il mio obiettivo sono molto lontani da questa prospettiva, anzi sono convinta al riguardo che Fanon cada, in parte, in alcuni luoghi comuni attorno al *gender* come è stato ormai ampiamente messo in luce. Analogamente, ritengo che neppure Carla Lonzi si sia posta da una prospettiva che oggi chiameremmo *intersezionale*, ossia da un punto di vista capace di intrecciare la categoria di *gender* con quella di *razza*. Il problema è un altro: all’interno di quale tracciato teorico è stato possibile pensare soggettività non previste, quali le donne e i neri? Attraverso quali passaggi teorici è stato possibile proporre una critica radicale ai sistemi di pensiero che hanno attribuito una precisa essenza e codificato determinati ruoli sociali a questi due soggetti? Quali critiche possiamo avanzare e quali limiti possiamo evidenziare a questa strutturazione di pensiero?

12 Sul tema rinvio a T. Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon. Conflicts and feminisms*, Rowman & Littlefield, Lanham 1998.

2. Carla Lonzi

In Italia, nei primi anni Settanta del Novecento, Carla Lonzi porta avanti un'ampia riflessione teorica che ha come fine la fondazione di una soggettività femminile autonoma. *Sputiamo su Hegel*, un agile e dissacrante testo scritto proprio nel 1970, è il suo titolo più noto, che possiamo considerare tra i testi fondativi del femminismo italiano. Poco importa se tutta la riflessione di Lonzi abbia avuto una complessa accoglienza all'interno dello stesso movimento femminista nella fase del suo maggiore dispiegamento¹³.

Non sarà superfluo ricordare che Carla Lonzi, nata a Firenze nel 1931, si laurea in storia dell'arte all'Università di Firenze nel 1956 sotto la guida di Roberto Longhi, al tempo autorevolissimo accademico, e inizia il suo lavoro di critica d'arte. Come studiosa di storia dell'arte comincia proprio con il demolire il ruolo e la figura del critico finendo, coerentemente, con il rifiutarsi di considerare se stessa formalmente un'esperta d'arte; uno dei suo bersagli polemici sarà Carlo Giulio Argan, critico di primo piano, nonché politico e senatore vicino al Partito comunista italiano (a lungo anche sindaco di Roma negli anni 70).

Carla Lonzi pensa che il critico d'arte cancelli l'autenticità dell'artista e cancelli ancor di più l'autenticità del rapporto che l'artista ha con il suo prodotto artistico: *La critica è potere* è il titolo di un suo celebre articolo¹⁴. L'intervista con il registratore le appare il mezzo migliore per due ragioni: in primo luogo il critico sparisce, o meglio non esiste più in senso tradizionale; in secondo luogo l'artista è soddisfatto perché parla nel modo più franco e sincero; le sue parole libere come un flusso di coscienza sono aderenti al suo vissuto esistenziale, i suoi pensieri possono liberamente intrecciarsi; insomma emerge l'autenticità dell'artista (autenticità è la parola chiave che vorrei sottolineare ovviamente).

Alla fine degli anni Sessanta abbandona il campo della storia dell'arte e della critica d'arte per abbracciare totalmente la militanza femminista: esattamente come Frantz Fanon per i neri, si pone il problema di pensare ad una soggettività femminile che considera "soggetto non previsto" dalla storia, che dunque irrompe spezzando il normale fluire del tempo storico e che pone fuori dalla dialettica servo/padrone.

13 Una riflessione è stata avviata in questa direzione da Anna Scattigno nel suo saggio: *La ricezione di Carla Lonzi nel femminismo italiano. Una presenza rimossa*, in L. Conte, V. Fiorino, V. Martini (a cura di), *Carla Lonzi e la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, ETS, Pisa 2011, pp. 161-170.

14 C. Lonzi, *La critica è potere*, "Nac", dicembre 1970, n.s., 3, pp. 5-6.

Nonostante ci siano elementi di continuità importanti nel suo approccio teorico – il tema dell'autenticità in primo luogo – la cesura tra Lonzi critica d'arte e Lonzi femminista non va sbiadita proprio perché ci rivela la profondità della sua scelta esistenziale. È il suo itinerario filosofico, comunque, che vorrei ricostruire perché rivela una originale genealogia con la stagione sartriana.

Come Fanon (che mai citerà, ma in quel periodo e per la tipologia di scritti del tutto aderenti alla lotta politica, sono pochissime le note a piè di pagina), è perfettamente consapevole che porre a dimora una soggettività esclusa dai sistemi di sapere dominanti richiede la definizione della sua propria trascendenza, nonché un confronto teoretico profondo. Dichiarerà l'evento della nascita della donna come soggetto, come coscienza autonoma così:

Ho vissuto la nascita della donna come soggetto.¹⁵

Nell'elaborazione teorica che Lonzi, come Fanon, porta avanti si confronta con Hegel e con la *Fenomenologia dello Spirito*, attraversa la categoria di "riconoscimento" e di "desiderio", tenta di fare *tabula rasa* dei sistemi culturali coerenti che hanno incapsulato le donne in precisi regimi cognitivi, sperimenta forme di autenticità.

Carla Lonzi, come ogni soggetto rivoluzionario, non vuole classicamente legittimare le proprie proposte teoriche attraverso un riconoscimento di debito culturale e filosofico a precisi maestri¹⁶; pur tuttavia, senza oscurare la sua originalità, inevitabilmente ha una solida formazione filosofica con cui si confronta. A oggi, purtroppo, non sono consultabili alcuni suoi appunti e altri materiali archivistici, della cui esistenza si è comunque certi, anche se la sua formazione culturale e filosofica è relativamente nota: in quegli anni accosta i suoi corsi universitari fiorentini con la militanza nel partito comunista italiano, militanza vissuta in modo libero e poco ortodosso che si conclude – come è accaduto per molti altri intellettuali italiani – nel 1956 con l'invasione sovietica dell'Ungheria. Per un verso legge i classici Hegel, Marx, Gramsci, per un altro Carla Lonzi discute con i compagni di partito dei lavori di Karl Lowith¹⁷

15 Ead., *Taci anzi parla. Diario di una femminista*, vol. I, et al./edizioni, Milano 2010 (ed. orig. 1978), p. 74.

16 Parla dell'affermazione della sua soggettività grazie al "distacco dall'uomo che io ho fatto tirando fuori dal nulla, insisto dal nulla, i termini dell'identificazione di me", *ivi*, p. 74.

17 Mi riferisco al testo: *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tradotto in italiano nel 1949 per la casa editrice Einaudi da Giorgio Colli.

e soprattutto di Lukács¹⁸, di Adorno e del romanzo *I Mandarini* di Simone De Beauvoir che le ha suscitato un particolare interesse e tanti interrogativi¹⁹. È altrettanto possibile che nei corsi universitari a Firenze abbia incontrato Cesare Luporini, filosofo marxista non storicista e soprattutto lontano dalle letture dogmatiche di Marx, nonché aperto alla fenomenologia di Heidegger e in parte alla riflessione di Sartre²⁰. È dunque questo *milieu* che ci aiuta moltissimo a comprendere l'itinerario filosofico che da lì a qualche anno Carla Lonzi compirà²¹.

3. Riconoscimento e autenticità

Come immagina Fanon di intraprendere il processo di liberazione che è allo stesso tempo lotta per la decolonizzazione ma soprattutto uscita dal “circolo infernale” determinato dal senso di estraniamento e di inferiorità psicologica? Seguendo l'impostazione di Sartre – e il dibattito filosofico della Francia degli anni Cinquanta – Fanon situa la sua riflessione precisamente tra Hegel e la Fenomenologia.

Faremo appello a Hegel – scrive. Lo Hegel che lo psichiatra Frantz Fanon conosce è essenzialmente l'Hegel della dialettica servo/padrone. Ma, a differenza di Sartre, che in riferimento agli ebrei considera utile la dialettica hegeliana solo nei momenti di crisi perché consente loro di lottare contro l'oppressione, Fanon rende del tutto inutile questa dialettica in riferimento alla lotta anticoloniale: il nero non è pienamente un soggetto, egli è privo di riconoscimento né può aspirare attraverso il lavoro ad essere riconosciuto; il colore della pelle lo esclude dalla soglia dell'umanità. In Hegel, come

18 G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, Paris 1948.

19 Il romanzo *I Mandarini* è stato pubblicato da Gallimard nel 1954 e subito tradotto in italiano da Franco Lucentini per Einaudi. Per una attenta ricostruzione della formazione politica di Lonzi di quegli anni, rinvio a L. Iamurri, *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia (1955-1970)*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 26-34.

20 Il suo testo più rilevante sul tema ha un titolo esplicito al riguardo: *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, pubblicato per la prima volta a Firenze nel 1942 dalla casa editrice Le Monnier, a cui seguirono altre edizioni per Editori Riuniti. Di rilievo al riguardo la conferenza di Jean-Paul Sartre tenuta a Roma nel 1961 e la ricca interlocuzione con Cesare Luporini, cfr. J.-P. Sartre, *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, Marinotti, Milano 2015.

21 Molto opportunamente al riguardo Giovanna Zapperi, una delle autrici dei più importanti e recenti studi su Lonzi, mette in guardia dal rischio di “congelare i suoi scritti in una temporalità fuori dalla storia”, *Carla Lonzi. Un'arte della vita*, DeriveApprodi, Roma 2017, p. 13.

è noto, il riconoscimento è atto di reciprocità: il padrone riconosce il suo servo, ma il bianco non riconosce il nero, in questo senso quindi laddove l'attenzione di Hegel passa dal padrone al lavoro del servo, in Fanon passa dalla condizione del nero al padrone. In ogni caso la lotta anticolonialista è altrove. L'ebreo, invece, in quanto non schiavo, anzi in quanto libero cittadino può assurgere ad altissimi riconoscimenti, salvo trovarsi accerchiato da una società amorfa che lo rifiuta, rendendo quindi vano e non autentico il suo essere parte di quella società.

Un punto è comunque acquisito: il riconoscimento si configura come un precedente, un *a priori* della conoscenza e non già come una espansione della conoscenza stessa, ecco perché diviene un punto ineludibile in questo contesto. La coscienza esiste solo perché vi è un'altra coscienza che la riconosce come tale ed è per questo che la centralità teorica ricade sui soggetti riconosciuti.

Eppure Fanon opera uno spostamento importante: come ha notato Roberto Beneduce, egli libera la categoria di riconoscimento dalla sua portata ontologica statica e la pone in relazione ai processi storici che, nel caso specifico, pongono i neri in una condizione di diversa sofferenza (il negro soffre diversamente, scriverà): essi, ad esempio trovandosi in uno *status* di alienazione linguistica dal momento che subiscono l'imposizione della lingua da parte del colono, vivono costantemente in una situazione di sofferente minorità²².

Ogni coscienza di sé aspira quindi al riconoscimento e, per il nero, essere riconosciuto è il primo passo per ingaggiare la lotta contro il bianco; solo così vi è storia, solo così vi è liberazione per Fanon. Il negro, invece, resta immerso nella inessenzialità propria della sua servitù, non ha lottato per la libertà; egli può solo essere liberato dal padrone con un atto di liberalità, di elargizione; questa però non è conquista, non lo rende autocosciente, non è lotta di liberazione, è solo la giustizia dei bianchi.

Affermare la nascita del soggetto donna, di cui parla Lonzi, significa disfarsi dello sguardo maschile che ha inventato la femminilità e che ha colonizzato l'essere femminile, nonché privare di senso i sistemi di pensiero che l'hanno oggettivato. Come per Fanon anche per Lonzi l'incontro/scontro con Hegel è fondamentale per pensare ad un nuovo soggetto e attivarne la fondazione nello spazio politico.

Per entrambi il tema del riconoscimento è centrale, per entrambi la curvatura storica – a dispetto di quella ontologica – è cruciale, ma le donne

22 R. Beneduce, *Lo spettro della colonia. Frantz Fanon: dominio e patologie del riconoscimento*, "Parolechiave", 50, 2013, pp. 97-116.

così come i neri sono soggetti estranei alla dialettica hegeliana, sono cioè fuori dalla dialettica servo/padrone che le condurrebbe all'autocoscienza. Scrive Lonzi in modo inequivocabile:

La dialettica servo/padrone è una regolazione di conti tra collettivi di uomini: essa non prevede la liberazione della donna, il grande oppresso della civiltà patriarcale.²³

Analoga la critica rivolta alla lotta di classe teorizzata da Marx, obiettivo altrettanto importante o forse vero obiettivo della critica di Lonzi (a differenza di Fanon).

Il percorso rivoluzionario di Lonzi segue altre argomentazioni ed è ovviamente indirizzato altrove: Hegel non riconosce l'origine umana, cioè storica dell'oppressione patriarcale, in quanto pensa che questo genere di oppressione sia un dato naturale. Lo stesso vale per il marxismo e la sua lotta di classe, lo stesso per la psicoanalisi, afferma Carla Lonzi. La psicoanalisi – e Freud in particolare – egualmente fa della donna un essere segnato dall'“angoscia metafisica della sua differenza”, dal senso della sua “perdita”, dalla sua mancanza. Dinanzi a tutto questo, scrive Lonzi nel suo stile perentorio e irriverente: “facciamo atto di incredulità”²⁴.

Se Fanon evidenzia l'estraneità e la non validità delle categorie psicoanalitiche in relazione ai vissuti dei neri, Lonzi accosta la dialettica alla psicoanalisi attraverso la comune funzione repressiva che esercitano sulle donne; scrive infatti:

La categoria della repressione nella psicoanalisi è equivalente a quella servo-padrone nel marxismo: entrambe hanno di mira una utopia patriarcale dove la donna viene di fatto programmata come l'ultimo essere umano represso e assoggettato per sostenere lo sforzo grandioso del mondo maschile che rompe per se stesso le catene della repressione e della schiavitù.²⁵

Entrambi questi sistemi di pensiero mirano quindi a consolidare l'assetto patriarcale rinforzando l'assoggettamento delle donne proprio nel momento in cui il mondo maschile sta cercando di spezzare, con enorme sforzo, le catene della repressione attraverso la pratica psicoanalitica e della schiavitù attraverso la dialettica.

23 *Manifesto di Rivolta femminile*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel, e altri scritti*, et al./edizioni, Milano 2010 (prima ed. 1970), p. 10.

24 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 35.

25 Ead., *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 72.

Ancora su Hegel, la critica di Lonzi è puntuale, originale e necessariamente distinta nei contenuti da quella di Fanon: la donna è incapsulata nella sua minorità, nella famiglia, nella stirpe, non si distacca dall'*ethos* familiare per raggiungere una universalità che trasforma invece l'uomo in cittadino e che segna la nascita della moderna sfera politica; il femminile è dunque fissità, assenza di sviluppo storico, afferma criticamente Lonzi.

L'esclusione dalla dialettica servo/padrone investe anche una diversità di obiettivi finali che riavvicina Lonzi e Fanon: per entrambi il fine non è eliminare l'altro, non è annientare il maschio né il bianco, ma fondare nuove soggettività. La lotta per il riconoscimento deve seguire una linea differente da quella tracciata da Hegel anche perché gli obiettivi sono differenti. Come già per Sartre, mettere a tema un soggetto filosoficamente non riconosciuto significa far emergere uno spazio teorico assegnato all'esclusione e all'inferiorità e porsi l'obiettivo di sperimentare un altro modo di stare al mondo. Non si può prescindere dall'essere in situazione, dall'ebreo in situazione, e analogamente dalla donna e dal nero in situazione. In ogni caso non si può prescindere dalle specifiche forme di inferiorizzazione di cui si è stato oggetto.

Relativamente a questi aspetti, la genealogia Sartre – Fanon – Lonzi è davvero precisa: per Sartre l'ebreo per essere autentico deve vivere fino in fondo la sua condizione di ebreo, assumersi la responsabilità e i rischi di questa situazione, rivendicarla nella fierezza e nell'umiliazione. Sartre, in alcune delle sue pagine più acute e forse più celebri, salda il tema dell'autenticità a quello dell'angoscia: l'ebreo autentico è colui che si contrappone a quel disprezzo diffuso, quasi impalpabile, di cui è destinatario; egli è autentico quando sfugge dall'idea che gli altri gli hanno cucito addosso. Questo implica una dettagliata analisi critica di tutti quegli stereotipi che nel tempo si sono stratificati formando una vera mitologia sugli ebrei: acquisire una propria autenticità significa quindi attraversare questi stereotipi, liberarsi di essi e fare emergere l'esistenza umana di ciascuno nella sua unicità. Così come per Marx, il proletariato deve prendere coscienza di se stesso per superare l'alienazione cui è sottoposto, l'ebreo deve vivere fino in fondo la sua condizione di ebreo, che non può essere né ignorata né aggirata, se non si vuole cadere nell'inautenticità. Assecondare e conformarsi alle idee e alla "passione" degli antisemiti significa, viceversa, per gli ebrei condannarsi al martirio, all'angoscia esistenziale, all'inautenticità per l'appunto.

Per Fanon la ricerca dell'autenticità è anche ricerca della lunga e stratificata storia di oppressione:

Quest'opera è uno studio clinico. [...]. Voglio veramente portare mio fratello, Nero o Bianco, a scuotere il più energicamente possibile la livrea penosa costruita da secoli di incomprendimento²⁶.

La sua ricerca è infatti interamente consacrata alla denuncia della visione dell'uomo nero come selvaggio e alla liberazione dal senso di inferiorità che condanna il nero al desiderio di essere bianco; gli stati nevrotici e i meccanismi dell'ipercompensazione, che riprende da Alfred Adler, completano le analisi critiche.

Da Sartre, inoltre, Fanon riprende l'idea che un individuo non possa prescindere dal suo passato stratificato di inautenticità che lo ha messo in forma come essere al mondo e con cui inevitabilmente è costretto a confrontarsi.

Autenticità è la parola chiave nel pensiero di Carla Lonzi, come ho già anticipato, fin dal suo lavoro di critica d'arte e sarà una delle parole chiave di tutto il femminismo degli anni Settanta.

Il nuovo corso della storia per Lonzi consiste nel ricominciare il cammino per percorrerlo con la donna come soggetto:

Riconosciamo a noi stesse la capacità di fare di questo attimo una modificazione totale della vita. Chi non è nella dialettica servo-padrone diventa cosciente e introduce nel mondo il Soggetto Imprevisto²⁷.

Il nuovo soggetto che si affaccia al mondo vuole sperimentare con grande slancio la sua autenticità. Nel pensiero di Lonzi il concetto di autenticità è molto vicino a quello di autonomia: per il soggetto femminile quindi l'autenticità consiste nel distanziarsi dalla traiettoria già tracciata dalla secolare cultura dominante, nel non restare intrappolati nell'ansia di voler dimostrare la legittimità dei propri punti di vista sul mondo, nell'affermare una trascendenza universale per il soggetto femminile²⁸. Significa anche svelare il carattere mistificatorio di tutte le ideologie che "hanno costretto l'umanità a una condizione inautentica, oppressa e consenziente"²⁹.

26 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 30.

27 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 47.

28 Alla categoria di autenticità in Lonzi e alle sue trasformazioni, Giovanna Zapperi dedica l'intero terzo capitolo del suo libro, *Carla Lonzi. Un'arte della vita*, cit., significativamente intitolato: *Divenire soggetti*, pp. 88-118.

29 *Manifesto di Rivolta femminile*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 7.

4. Autocoscienza e Desiderio del sé.

Nel confronto con Hegel, Fanon riprende il passaggio secondo cui incontrando l'opposizione dell'altro, la coscienza di sé fa esperienza del Desiderio, prima tappa che conduce alla dignità dello Spirito. Come è stato approfondito da Alexandre Kojève, l'autocoscienza è soprattutto desiderio (*Begierde*), è sguardo sull'esistenza umana, è riflessione filosofica sul sé³⁰. Alla base dell'autocoscienza hegeliana non vi è infatti una contemplazione puramente passiva, ma desiderio cosciente di un essere di costituire un Io e di rivelarlo come tale. Questo passaggio è cruciale rispetto alla riflessione che sto conducendo perché per un verso ha mantenuto attivo lo sguardo sul soggetto, ma dall'altro pone un interrogativo attorno ad un paradosso: come è pensabile un soggetto che non ha dignità di trascendenza – ossia un soggetto impreveduto – e che quindi non è? Lo spostamento che sia Lonzi sia Fanon compiono autonomamente è quello di fondare un'autocoscienza e di rendere pensabile un desiderio sul sé oltre la dialettica hegeliana; ma il desiderio sul sé, che auspicano, deve fare i conti con un'assenza, con un vuoto che non dovrà essere più tale.

Fanon usa parole molto chiare al riguardo:

[...] la coscienza nera è immanente a se stessa. Non sono la potenzialità di qualcosa, sono pienamente ciò che sono. Non ho da cercare l'universale. Nessuna probabilità prende posto in me. La mia coscienza negra non si dà come mancanza. Essa è. È aderente a se stessa.³¹

Possiamo proseguire la riflessione con un interrogativo; capovolgendo Hegel, il desiderio può attivarsi anche in un soggetto impreveduto, privo di una sua trascendenza: ad esempio è la sua resistenza, il conflitto con l'altro – e non già il riconoscimento dell'altro – che spinge verso il desiderio? Chi è il nero fuori dallo sguardo del bianco? Il vuoto immediato che deriva da un'assenza di autonomia diventa uno spazio infinito, uno spazio ontologicamente importante ed è la resistenza dell'altro che attiva comunque il desiderio sul proprio sé; ancora con le parole di Fanon:

Incontrando l'opposizione dell'altro, la coscienza di sé fa l'esperienza del *Desiderio*; prima tappa sul cammino che conduce alla dignità dello spirito. Essa accetta di rischiare la propria vita e, di conseguenza, minaccia l'altro nella sua presenza corporea.³²

30 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947.

31 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 129.

32 Ivi, p. 195.

Fanon deve comunque allontanarsi da Hegel e non può pensare ad un'attivazione del desiderio legato ad un essere in lotta nella dinamica servo/padrone per le ragioni già esposte; conclude infatti nel suo stile lapidario e irriverente:

Io chiedo che mi si consideri a partire dal mio Desiderio. Non sono solamente qui-ora, rinchiuso nella mia coseità. Sono per altrove e per altra cosa. Reclamo che si tenga conto della mia attività negatrice in quanto perseguo altro rispetto alla vita, in quanto lotto per la nascita di un mondo umano, ovvero di un mondo di riconoscimenti reciproci.³³

Il suo desiderio sull'essere esiste, ma sta in una lotta diversa: quella per la ricerca della sua umanità differente, che si interroga sull'essere, che esige cambiamento, che osserva e coglie non l'identità ma le diversità tra gli uomini. Il desiderio attiva lo sguardo sull'essere nel mondo, sulla specifica originalità della porzione del mondo nel quale ciascuno è cresciuto; in questa direzione e per questa via il desiderio diviene ricerca di autenticità.

Attraverso questi passaggi Fanon giunge al suo umanesimo: lui infatti lotta per la nascita di un mondo umano, ovvero un mondo di "riconoscimenti reciproci".

Più vicina alla linea interpretativa di Hegel proposta da Jean Hyppolite secondo cui si può raggiungere la coscienza di sé solo in relazione ad un'altra coscienza, quando cioè l'Io si rispecchia in un Io diverso, si pone a mio avviso la lettura di Carla Lonzi. Nella sua prospettiva, il desiderio si attiva infatti dinanzi ad un'altra coscienza; solo nel momento in cui ci si dirige verso un'altra soggettività, e si è riconosciuti, si giunge ad un pieno compimento della propria autocoscienza, dunque di se stessi.

Lonzi assegna una priorità intrinseca alla relazione, ossia al riconoscimento di una donna in un'altra donna che, altrettanto autocosciente e altrettanto autentica, ha fatto esperienza del suo modo di essere nel mondo in modo autonomo e liberato dalla cultura patriarcale. La risonanza di sé in un'altra donna attiva la ricerca di autenticità, quindi quel processo in grado di accendere degli interrogativi sul soggetto e di proseguire nelle pratiche di liberazione.

Lonzi pensa di aver acquisito una vera autocoscienza solo quando ne trova riscontro in quella di un'altra donna. L'incipit del suo diario è chiaro:

Un'altra donna, clitoridea, mi ha riconosciuta come donna clitoridea, intanto che io la riconoscevo negli stessi termini. [...]. Adesso so chi sono e posso essere coscientemente me stessa.³⁴

33 Ivi, p. 196.

34 C. Lonzi, *Taci anzi parla*, cit., p. 7.

Chiarisco subito che per Carla Lonzi la donna clitoridea è la donna che si è liberata dal patriarcato. Quest'ultimo ha esercitato il suo specifico dominio con un gesto di violenza che non ha eguali: il patriarcato è stato capace di dare un rilievo alla fisiologia femminile fornendone una errata interpretazione circa il reale funzionamento ed è stato capace di ridisegnare una sessualità della donna tutta finalizzata alla procreazione, laddove per le donne – a differenza dell'uomo – il piacere sessuale è del tutto indipendente dalle potenzialità riproduttive. Per le donne dunque la specifica liberazione comincia con lo svincolarsi dalla colonizzazione maschile che in primo luogo ha operato sulla sessualità femminile.

Con le parole di Lonzi:

La cultura sessuale patriarcale, essendo rigorosamente procreativa, ha creato per la donna un modello di piacere vaginale.³⁵

La via specifica del femminismo di Lonzi, lontanissima da Fanon per questi aspetti, sarà infatti quella di un'autonomia psichica dall'uomo che passa attraverso la rivoluzione sessuale e una profonda critica del nesso potere patriarcale-sessualità.

Il riconoscimento pertanto non è rispecchiamento di una donna nelle altre e l'autenticità non è affatto il nucleo ontologico della femminilità, ma un atto di reciproca sperimentazione del processo di autonomia e di liberazione. Le relazioni tra donne, dunque, che danno inizio al femminismo pongono il tema della libera espressione del proprio essere, mettono a frutto le singole esperienze, non si affidano alle identità prodotte dalla storia e dal sapere maschile.

Per Lonzi non è importante solo affermare la differenza femminile, quanto produrre un pensiero differente, un altro modo di pensare e di agire nel mondo.

Quando non vi è autocoscienza, ossia tutte le volte che le donne hanno parlato attraverso i luoghi della cultura patriarcale – così come il fantasma di cui parla Sartre o l'alienazione coloniale per Fanon – non può esservi autenticità del pensiero femminile; tutte le volte in cui le donne hanno subordinato il loro punto di vista per assecondare e adeguarsi a quello degli uomini, le donne hanno compiuto l'"olocausto di sé".

La dipendenza dal colonialista che Fanon vede nel desiderio di avere la pelle bianca, Lonzi la individua nell'abitudine a considerare l'uomo come centro dei desideri di riconoscimento. Per entrambe le vie, non possono che rinsaldarsi le relazioni gerarchiche o le gerarchie di potere.

35 Ead., *La donna clitoridea, la donna vaginale*, in *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 63.

Interrompere il monologo patriarcale, così come interrompere l'alienazione coloniale, è un percorso irto e doloroso: Lonzi pone l'accento sui racconti di soggettività restituite finalmente alla storia e sull'esplorazione di un lessico e di un pensiero *embodied* nelle esperienze; così ha inizio la strada dell'autenticità, la strada imprevista della scoperta e della manifestazione del sé.

Per i soggetti non previsti, dal momento che è richiesta la ricomposizione di quell'unità psichica spezzata dal dominio coloniale o dal patriarcato, l'autoaffermazione di sé deve essere necessariamente dolorosa: per Lonzi, l'acquisizione di un'autonomia dall'uomo può contenere un aspetto doloroso ma è del tutto indispensabile al femminismo. L'acquisizione di un'autocoscienza è un processo che prevede spaesamento, distacco dal mondo, sofferenza. L'antica immagine della «tabula rasa» torna a offrire i suoi significati: Carla Lonzi invoca il vuoto come condizione in grado di restituire l'io sessuato al mondo, Fanon, nei *Dannati della terra*, parla esplicitamente del dolore che il processo di liberazione del nero da se stesso può provocare³⁶, ma soprattutto riprende Hegel laddove teorizza che l'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come persona, ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma. Tutto questo però è insufficiente per Fanon in quanto è una partita tra simili; il nero invece deve lottare, ma può conoscere solo la Libertà e la Giustizia dei bianchi, ossia valori pensati dai suoi padroni³⁷.

È possibile intravedere un obiettivo a lunga distanza?

L'obiettivo finale non può che andare verso un riassetto generale dei rapporti sociali, delle relazioni tra i generi e tra le diverse aree del mondo: per Fanon la soluzione non è indossare la maschera bianca ma una ristrutturazione del mondo; per Carla Lonzi la prospettiva non è la semplice uguaglianza tra i generi, e neppure la partecipazione al potere maschile ma una rimessa in questione dello stesso concetto di potere. Chiarissime le parole scritte nel 1970 nel *Manifesto di rivolta femminile*:

Liberarsi per la donna non vuol dire accettare la stessa vita dell'uomo perché è invivibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza.³⁸

36 Si tratta della sua opera più famosa: F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007 (ed. orig. 1961).

37 Id., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 198.

38 *Manifesto di Rivolta femminile*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 5.

Se la prospettiva di una rivoluzione delle relazioni sociali accomuna Lonzi e Fanon, se entrambi condividono l'obiettivo della liberazione dallo sguardo addomesticante dell'uomo e del bianco, affiorano delle differenze in riferimento alla costruzione del soggetto collettivo nero e del soggetto collettivo donna.

Fanon ha alle spalle la tradizione della *negritude*, che conosce molto bene, rispetto alla quale obietta criticamente che pensare ad una ontologia nera, porre l'accento sull'orgoglio della *negritude* è sintomo di una patologia del riconoscimento dalla quale auspica un'altrettanta liberazione. Fanon termina il suo testo con queste parole

Alla fine di quest'opera vorrei che si sentisse, come la sento io, la dimensione aperta di ogni coscienza.

La mia ultima preghiera:

O mio corpo, fai sempre di me un uomo che si interroga!³⁹

Superare i processi di spersonalizzazione imposti dalla violenza coloniale, superare la condizione per cui il nero non è un uomo, ma un nero, conduce Fanon ad interrogarsi su un nuovo umanesimo che è però di tipo prismatico, relazionale, segnato dalle moderne nevrosi; è un umanesimo antiessenzialista. Non vuole pensare ad una coscienza nera come una monade, una densità assoluta, una solida identità. La sua volontà di non voler contrapporre il "Bianco [rinchiuso] nella sua bianchezza, il Nero nella sua nerezza"⁴⁰ mi sembra un'affermazione molto esplicita al riguardo e un chiaro superamento della *negritude*.

L'approdo di Lonzi, volto a fondare l'autonomia della lotta femminista rispetto a quella di classe e a quella anticolonialista, mi pare, invece, che accentui una più definita e marcata soggettività femminile.

5. Conclusione

In un contesto specifico, come quello compreso tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta del Novecento, in cui le lotte contro il razzismo e contro il patriarcato si sono fortemente collocate all'interno di una prospettiva di rottura sistemica, emergono a mio avviso talune assonanze significative tra Frantz Fanon e Carla Lonzi. Successivamente si consoliderà un approccio teorico sempre più rivolto a studiare i temi del razzismo,

39 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 208.

40 Ivi, p. 27.

del sessismo e dell'alienazione coloniale o dell'alienazione *tout court* anche attraverso la rete delle relazioni sociali e le diverse implicazioni psichiche soggettive⁴¹.

Fanon e Lonzi, tuttavia, non si incontrano affatto sul terreno dell'intreccio tra discriminazioni razziali e di genere. Lonzi, tra l'altro, non si schiera neppure tra le femministe che tendono a rinsaldare il binomio sesso-razza, piuttosto tra quelle che mirano a universalizzare la specificità della categoria di genere; ha scritto chiaramente: "l'uomo nero è uguale all'uomo bianco, la donna nera è uguale alla donna bianca"⁴².

Fanon resta molto lontano da questi approdi.

Perché, dunque affiancarli? Cosa illumina questo accostamento? Illumina un preciso modo in cui sono state pensate teoricamente soggettività non previste e, al tempo stesso, soggetti politici in grado di attivare importanti processi storici di liberazione. In questo specifico ambito culturale, a mio parere, l'importanza della riflessione di Sartre, sia nei termini della sua riflessione complessiva sia in rapporto alle sue considerazioni contenute nel saggio sull'antisemitismo, hanno rappresentato un momento fondamentale di una genealogia bizzarra, certo non lineare ma importante perché capace di stimolare importanti e diversificate concettualizzazioni. Nei suoi aspetti più generali, infatti, Sartre è rimasto un punto di riferimento cruciale per un pensiero filosofico capace di pensare il cambiamento sociale strutturale anche per la sua attenzione alla dialettica hegeliana e al marxismo; in riferimento alle dinamiche dello stigma sociale e delle esclusioni, egli ha avviato un ampio spettro di riflessioni che si sono rivelate nel tempo un substrato rilevante sia ovviamente per Fanon e, in modo più mediato, per Lonzi: in primo luogo la messa a fuoco del soggetto "diverso" come costruzione culturale di chi si pone dalla parte del soggetto dominante; in secondo luogo, la condizione di sdoppiamento cui i soggetti in questione sono stati costretti a vivere e la disumanizzazione cui sono stati sottoposti che li spinge ad essere un po' vittime, un po' complici; infine la ricerca di autenticità come percorso difficile e doloroso che attraversa umiliazioni e frustrazioni, che comporta rischi e richiede coraggio. In ogni caso, è stato avviato in questo contesto una modalità capace di pensare nuove soggettività politiche seguendo un libero schema che per un verso rimandava a Hegel e a Marx, per un altro alla fenomenologia. Questa riflessione è stata capace di sottrarre soggettività diverse (ebrei, donne, neri) da un universo

41 Cfr. R. Sibert, *Voci e silenzi postcoloniali: Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, Carocci, Roma 2012.

42 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 14.

culturale che ha riservato loro tipologie varie di aberrazioni, forme differenti di esclusione e che le aveva condannate ad una inferiorità pensata come naturale e dunque immutabile.

Quella riflessione ha avuto un rilievo epistemologico altrettanto importante: relativamente ai temi dell'antisemitismo, Sartre sottolinea, come è noto, che "l'ebreo è un essere in situazione" e che dobbiamo interrogare la sua situazione. L'espressione è ricca di implicazioni perché quel verbo "interrogare" segna il superamento del tradizionale fossato tra un soggetto che conosce e un contesto attorno oggettivo e riproducibile. Accogliendo l'insegnamento della fenomenologia incentrata sull'essere nel mondo, è stato possibile promuovere un modello di conoscenza che alla tradizionale separazione tra il soggetto e l'oggetto, preferisse il modo in cui i soggetti sono capaci di integrare il mondo esterno, di agire nel mondo e di rielaborare le proprie esperienze. L'attenzione ai soggetti in situazione è stata una leva per interrogarsi su categorie importanti come la scelta individuale, l'autenticità, l'autonomia, l'autocoscienza, l'autodeterminazione.

L'accostamento tra Fanon e Lonzi a mio parere può essere compreso sul piano delle parentele morfologiche, cioè seguendo un metodo genealogico volto a rintracciare assonanze e rielaborazioni non necessariamente posti su concettualizzazioni e contenuti analoghi. Una trama a maglie larghe che si è sviluppata in modo diacronico ha costituito l'asse su cui si sono affacciati soggetti imprevisi con specifiche e differenti rivendicazioni.

Accostare, tuttavia, Lonzi e Fanon per la loro comune critica a Hegel, per la riflessione sul soggetto imprevisito e sul riconoscimento, per la loro ricerca di autenticità, per la loro voglia di fare dei saperi del passato una *tabula rasa*, non può oscurare il fatto che essi non abbiano intrecciato la lotta antirazzista con quella contro il sessismo. Nonostante oggi essi ci appaiono come sistemi interconnessi di dominio che si rafforzano e si sostengono a vicenda, non vi è alcun implicito automatismo che lega l'uno all'altro. Il caso preso in esame mostra bene come, a dispetto di un tracciato teorico comune, resti del tutto attuale e cogente l'urgenza di nominare sia la categoria di *genere* sia quella di *razza* per evidenziare specificità e analogie.

L'EUROPA E IL SUO FUORI L'AMERICA COME "ESTERNO COSTITUTIVO" NELLA FILOSOFIA MODERNA

Europe and its Outside. America as a "constitutive external" in Modern Philosophy

Ernesto C. Sferrazza Papa

The essay aims to investigate the theoretical role of the New World in Modern Philosophy. In Modern Philosophy, New World has been conceptualized as the "constitutive outside" of Europe, namely as a radical alterity and, at the same time, the condition of possibility for its representation. Therefore, we can argue that the European self-representation (both philosophical and political) should be understood in its dialectical relation with its constitutive difference. The paper is structured as follows: in the first part, we explain the concept of constitutive outside and its analytical function; in the second part, we analyse in depth Hobbes' (2.1), Locke's (2.2), and Hegel's (2.2) reflections on the New World; in the last part, we summarize the main results of the paper and we sketch possible political implications for our current understanding of Europe.

Keywords: Europe – America – Hobbes – Locke – Hegel – Modernity

1. Europa e America: una questione metafisica

Due sono i discorsi che con maggior rilievo attraversano la riflessione e il dibattito su quello spazio complesso e problematico che è, sin dalle sue origini, l'Europa. Spazio attraversato da contraddizioni radicali, che sfugge, perché le comprende entrambe, sia la logica territoriale e tellurica dello Stato-Nazione, sia quella liberale e marittima del mondo globale e globalizzato. E che, proprio in virtù di tale contraddizione dispiegata, cristallizzata in un *overlapping* di forme differenti di politicizzazione dello spazio e di spazializzazione del politico, non può che fare problema. Spazio 'sospeso', direbbe Giacomo Marramao, tra un non-più e un non-ancora¹: spazio allo stesso tempo decadente e giovanissimo, marcescente e pronto a germogliare; spazio che ancora misura le proprie logiche attraverso le

1 Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente: filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

strutture categoriali proprie del moderno, e spazio votato per sua stessa natura a far esplodere del moderno le contraddizioni, e cioè a superarlo, come se il destino dell'Europa fosse quello di togliersi, di superarsi, di compiersi scomparendo.

Il primo di questi discorsi è l'Europa in crisi, in permanente 'agonia' come direbbe María Zambrano: ed è appena il caso di rilevare che la crisi dell'Europa certo non è invocata solamente dalla retorica dei più superficiali populismi, che tale crisi mirano a ricomporre mediante un ritorno a forme sovrane di rapporto tra lo spazio e il politico, ma è viceversa ampio oggetto d'analisi della miglior élite intellettuale europea².

Ecco il secondo discorso, al primo collegato per genealogia: la crisi dell'Europa risiede nella sua stessa 'origine', nel suo processo di costituzione, e da ciò rampolla un imperativo normativo che si è imposto come principio metodologico dei *postcolonial studies*: provincializzare l'Europa! (Dipesh Chakrabarty), ossia portare a compimento il lungo processo di spostamento dello spazio europeo e della sua autorappresentazione intellettuale da centro del mondo a sua periferia. Pensare, insomma, la marginalità dell'Europa.

Per chiarire le ragioni di questa permanente 'crisi' dell'Europa, che è *ab origine* "spazio della differenza"³, ossia che è sin dal principio il prodotto identitario di una differenza (anticamente con la grande Asia, modernamente con il Nuovo Mondo), bisogna collocarsi nel momento di massima autorappresentazione dell'Europa, interrogando i processi epocali che hanno visto l'istaurazione di un dominio intellettuale, filosofico e materiale dell'Europa sul mondo. Da questa specola, il problema diventa quello di "come e quando gli europei abbiano acquistata coscienza di sé, cioè abbiano cominciato a pensare sé stessi e il proprio continente come un qualcosa di essenzialmente diverso, per costumi, sentimenti, pensieri, da uomini di altri continenti"⁴.

Questo implica che, se il problema della crisi dell'Europa è da porsi in rapporto alla sua origine differenziale, bisognerà interrogare come la

2 Cfr. J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011; tr. it. di C. Mainoldi, *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari 2012 (dove la crisi dell'Europa è l'occasione per pensare normativamente la costituzione di una comunità mondiale come sintesi della contraddizione tra sovranità nazionali, organismi sovranazionali e organizzazione transnazionali).

3 Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.

4 F. Chabod, *L'idea di Europa. Prolusione al corso di storia moderna nell'Università di Roma, 22 Gennaio 1947*, ora in Id., *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, a cura di L. Azzolini, il Mulino, Bologna 1995, p. 141.

modernità europea ha pensato l'altro polo della sua dialettica costitutiva, e cioè l'America. La questione è allo stesso tempo politica e metafisica. Si tratta, cioè, di analizzare il carattere differenziale dell'identità europea, ossia la sua autorappresentazione prodotta come iato, scarto, eccedenza rispetto a un'alterità. Alterità che non è semplice surplus nella formazione dell'identità europea, ma la informa negativamente. Comprendere il significato di tale negativo, che eccede la mera connotazione assiologica (che tuttavia non è affatto estranea a tale logica) è lo scopo di queste pagine.

Metafisicamente, ciò da cui l'Europa si separa concettualmente per costituirsi come un tutto onnicomprensivo, che ha la funzione storica di comprendere il suo esterno, di dispiegare la sua volontà di dominio e potenza, ne rappresenta il fondamento negativo. La cifra specifica dell'Europa non sta nel suo semplice differenziale, ma più radicalmente nel suo emergere come negazione e ribaltamento di un'alterità gerarchicamente collocata in posizione subalterna. L'Europa certo si autorappresenta come 'parte' del mondo, ma ciò avviene nella forma del giudizio, e di un giudizio per di più accusatorio nei confronti del suo 'fuori', del suo 'altro'.

Questo 'fuori' necessario a produrre, per reazione e contrasto, un'immagine identitaria dell'Europa verrà qui interrogato mediante la lente concettuale dell' 'esterno costitutivo' (*constitutive outside*). La nozione, utilizzata da Henry Staten e poi ripresa da Chantal Mouffe, è utile a "evidenziare che la creazione di un'identità implica l'istituzione di una differenza, che spesso viene costruita sulla base di una gerarchia"⁵. La nozione di esterno costitutivo è ermeneuticamente proficua laddove si tratta di comprendere perché, data la natura intrinsecamente differenziale dell'identità, per produrla è necessaria "l'affermazione di una differenza – ovvero la percezione di qualcosa di 'altro' che costituisce il suo 'esterno'"⁶.

Questo schema metafisico può essere riempito di contenuti differenti. Attraverso la nozione di esterno costitutivo sarebbe possibile leggere numerose coppie dialettiche gerarchicamente composte: uomo-donna, eterosessuale-omosessuale, bianco-nero. Al fine, beninteso, di mostrarne la produzione discorsiva, ossia la loro assoluta contingenza ontologica. La tesi del saggio è che, all'interno dell'ordine di discorso della modernità, l'America abbia rappresentato quell'esterno costitutivo che ha reso possibile la produzione di un'immagine identitaria dell'Europa. Ciò risponde anche,

5 C. Mouffe, *On the Political*, Routledge, Abingdon-on-Thames 2005; tr. it. di S. d'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 17. Per l'uso originario della nozione si veda H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Basil Blackwell, Oxford 1985, pp. 23-27.

6 C. Mouffe, *op. cit.*, p. 17.

sebbene in negativo, alla questione su quale sia il nucleo originaria dal quale deflagra il collante dell'identità europea: "non la lingua, non uno stile di vita, non una 'mitologia' comune, non una 'promessa' vissuta o ipotizzata come patrimonio condiviso"⁷, sì una produzione reattiva nei confronti di un'alterità totale quale è stato, nella modernità, lo spazio americano.

Questa ipotesi genealogica è rafforzata dal fatto che

si comincia a parlare con intensità e insistenza di Europa proprio quando essa prende coscienza di essere una parte del mondo, cioè dopo la scoperta dell'America, e si parla di Europa istituendo una sua gerarchizzazione rispetto al mondo. Insomma, ci si accorge di essere europei quando – una volta deciso che anche gli esseri umani che abitavano al di là dell'oceano erano discendenti da Adamo – si istituisce un rapporto fra Europa e resto del mondo.⁸

L'Europa si autorappresenta per contrapposizione dunque, ma è qui da interrogare una contrapposizione maggiormente radicale rispetto a quella storicamente 'originaria' tra Ellade e Asia. Questo perché la contrapposizione moderna tra l'Europa e il suo fuori, fondandosi sulla scoperta, cioè su un'interruzione del fluire storico, è un evento che ha tutte le caratteristiche del traumatico.

L'identità dell'Europa è, come tutte le identità, mobile, fluida e indeterminata perché differenziale; essa "si forma nella lotta, nello scontro, nella disarmonia che decide della propria *esistenza*, le dà forma, la carica di responsabilità ponendo il problema della relazione con l'armonia, l'unità, senza la quale la contesa è semplicemente distruttiva"⁹.

La scoperta di un Nuovo Mondo produce in età moderna un'antinomia tra Europa e ciò che Europa non è, antinomia che può essere verificata andando ai testi maggiormente rappresentativi della costituzione sia del canone filosofico della modernità, sia dell'autorappresentazione dell'Europa. La scelta di tali testi è dichiaratamente parziale, ma riteniamo ch'essi rappresentino un banco di prova ermeneutico privilegiato per verificare la bontà della nostra ipotesi.

7 A. Baldassarre, *Globalizzazione – pace e guerra – Europa*, in *Il globo e la spada. Scenari futuri dell'Europa unita*, a cura di S. Carletto e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004, p. 100.

8 C. Galli, *L'Europa e il suo ruolo nel contesto del mondo politico globalizzato*, in *Il globo e la spada*, cit., p. 128.

9 B. de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2004, p. 29.

2. Concettualizzare l'America

Secondo la diagnosi che Carl Schmitt affidava a *Der Nomos der Erde*, la scoperta del Nuovo Mondo rappresenta, per l'uomo europeo, l'avvento di una "nuova coscienza planetaria dello spazio"¹⁰. E, infatti, è proprio la sua connotazione eminentemente 'spaziale' a fare dell'America l'interruzione dell'immaginario dell'uomo europeo, il quale "si pretendeva determinante anche per la parte non europea del globo"¹¹.

Tuttavia, questo immaginario dell'uomo europeo non subisce solamente un'interruzione. Vi è in gioco qualcosa di più profondo, che collocheri non solo all'altezza del pur decisivo immaginario collettivo, ma al livello della riflessione filosofica stessa, della sua produzione testuale. Qui, infatti, l'America viene utilizzata come cartina al tornasole per validare prospettive filosofiche che andavano affermandosi in età moderna. In questo senso, l'America viene rappresentata, quantomeno in alcuni testi e autori decisivi della riflessione moderna, come vera e propria figura concettuale, come quell'esterno costitutivo che fonda, per via negativa, l'autorappresentazione filosofica dell'Europa.

2.1 *Il Leviatano di Hobbes*

Il primo esempio di tale concettualizzazione dell'America è il *Leviatano* di Thomas Hobbes. Qui lo spazio americano assume la funzione fondamentale di localizzazione geografica dell'ipotesi logica dello stato di natura. Lo stato di natura non è solamente quel passato logico-mitologico che Hobbes individua per spiegare la formazione via contratto dello stato civile, ma un altrove spaziale dell'Europa, ossia il suo Fuori.

Hobbes inizia la sua indagine sulla formazione della macchina statale stabilendo una sostanziale uguaglianza fra tutti membri del genere umano allo stato di natura, ossia precedente l'istituzione di una forma stabile e duratura – ma non permanente, non eterna – di società civile. Questa uguaglianza, fisica e mentale, pone però necessariamente tutti quanti gli individui nella stessa condizione di venire uccisi in qualsiasi istante:

la natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente

10 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln 1950; tr. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 2011, p. 82.

11 *Ibidem*.

più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo.¹²

In sintesi: l'innesco del discorso hobbesiano è l'uguaglianza fra tutti gli esseri umani, generatrice di una diffidenza reciproca, poiché nessuno è abbastanza forte da potersi difendere da solo senza il rischio di venire ucciso. Questa condizione conduce l'individuo ad agire preventivamente al fine di non essere violentemente ucciso. La dimensione propria di questa condizione naturale, nella quale ogni individuo si fa carico della propria sopravvivenza e dell'uccisione impunita degli altri, è allora quella di una guerra di tutti contro tutti: "appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo"¹³. Questo stato di guerra permanente, proprio della condizione naturale, non si esaurisce nell'atto bellico, ma è più in generale la diffusa tendenza degli individui a muovere guerra agli altri. Per tale ragione "la natura della guerra non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario"¹⁴. La condizione naturale è quindi, essenzialmente, stato di guerra: la passione che domina l'uomo è la paura della morte violenta per mano altrui, e la sua vita è "solitaria, misera, ostile, animalesca e breve"¹⁵.

La fuoriuscita da questa condizione viene tematizzata nei capitoli successivi del testo. Essa coincide con l'espulsione del conflitto, ossia con l'immunizzazione dello spazio attraverso la sua spoliticizzazione¹⁶. Poiché nella condizione naturale tutti gli individui hanno diritto a tutto e su tutto, ed è solamente l'uso della forza a determinare per un brevissimo lasso di tempo il predominio del singolo sugli altri, il primo passo per

12 Th. Hobbes, *Leviathan, Or The Matter, Forme, & Power Of A Common-Wealth Ecclesiasticall And Civill*, London 1651; tr. it. di A. Pacchi, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 99.

13 Ivi, p. 101.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 102.

16 Il riferimento è all'interpretazione del pensiero hobbesiano proposta in R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. 3-31.

fuoriuscire da questa condizione in cui la vita è costantemente esposta al pericolo della morte violenta è precisamente l'alienazione dei propri diritti su tutto. L'unico diritto che non può essere alienato, poiché è il motivo stesso per cui l'uomo rinuncia alla propria onnipotenza nella condizione naturale, è il diritto alla "sicurezza personale relativa alla propria vita e ai mezzi per conservarla in modo tale che non ci si stanchi della vita stessa"¹⁷. Gli individui, quindi, attraverso un patto comune trasferiscono i loro diritti, accordandosi *artificialmente* per dirigere funzionalmente le proprie azioni verso la sopravvivenza. Lo Stato è una macchina, la "macchina delle macchine" (*machina machinarum*), giacché la sua comparsa nella storia dell'umanità non è né un parto dello spirito, né tantomeno un evento naturale, bensì un artificio.

Tuttavia, senza una coazione sovrana, ossia senza un potere coercitivo che abbia la capacità di fare rispettare il patto, l'alienazione dei propri diritti su tutto sarebbe assolutamente inutile. Se è vero che i patti senza spada sono semplicemente parole, vale a dire che senza l'esercizio della forza è impossibile costringere i contraenti a rispettare l'accordo stretto in precedenza, allora è necessario individuare un soggetto che abbia la possibilità di farlo rispettare. Secondo Hobbes "l'unico modo di erigere un potere comune [...] è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini"¹⁸. Ogni individuo che accetta il patto necessario per uscire dalla miseria della condizione naturale è come se affermasse di fronte a ogni altro: "do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni"¹⁹. Poco importa che il detentore del potere sia una singola persona o una collettività; quel che conta è che sotto di lui si ritrovi unita, nella forma del popolo, la *multitudo* umana.

La persona che si trova, in seguito al patto e all'alienazione dei diritti di tutti su tutto, a detenere un potere assoluto, unificando la moltitudine sparsa nella forma del popolo, è lo Stato Leviatano, il "dio mortale a quale dobbiamo, sotto il Dio Immortale, la nostra pace e la nostra difesa"²⁰. Hobbes fornisce la seguente definizione dello Stato-Leviatano: "una persona unica, dei cui atti [i membri] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace

17 Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 108.

18 Ivi, p. 142.

19 Ivi, p. 143.

20 *Ibidem*.

e per la difesa comune²¹. Lo Stato, vale a dire l'accentramento del potere nelle mani di un'unica persona, emerge da tutto ciò come il risultato di un esperimento mentale. Immaginando la condizione nella quale vivrebbero gli uomini nello stato di natura, Hobbes sviluppa la propria teoria della sovranità assoluta.

Vi è, tuttavia, un punto dell'opera hobbesiana in cui lo stato di natura diviene una concreta manifestazione della storia politica dell'umanità. Che una simile condizione naturale sia talmente misera da non potersi dare fenomenicamente è ammesso dallo stesso Hobbes; tuttavia, poco oltre egli individua nello spazio americano l'inveramento geografico della sua teoria dello stato di natura. Ecco il passaggio:

si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato.²²

Affermare che non vi sia un luogo del mondo nel quale gli esseri umani abbiano mai vissuto in uno stato naturale, e immediatamente dopo assumere l'America come modello spaziale di tale condizione, comporta ovviamente tutta una serie di conseguenze. Per comprenderle bisogna innanzitutto sgombrare il campo dalla *lectio facilior* che vedrebbe in Hobbes un pensatore che esclude i selvaggi dal consorzio umano, come di contro aveva fatto e farà la maggior parte della filosofia europea²³. L'America come stato di natura è piuttosto utilizzata strategicamente come cartina al tornasole della necessità politica di alienare i propri diritti su tutto, stringendosi in un *pactum subiectionis* che, per Hobbes, coincide in ogni punto con il *pactum unionis*. L'America descritta come una società priva del potere comune di soggezione serve, infatti, non solo a mostrare la condizione dell'umanità precedente il patto, ma soprattutto esibisce le conseguenze del suo eventuale annullamento, in particolare nel caso di guerre civili. Il

21 *Ibidem*.

22 Ivi, pp. 102-103.

23 Letteratura ampia sul tema. Si vedano: S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari 1972; G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977, la cui continuazione ideale è A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica: 1750-1900*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1983.

confronto con lo spazio americano non disegna quindi in alcun modo una presunta superiorità naturale della forma politica europea – e diversamente non potrebbe essere, dato che lo Stato è una macchina, la macchina delle macchine –, ma serve piuttosto a “intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico”²⁴. La razionalità europea, moderna, che ha in Hobbes uno dei suoi più lucidi corifei, è allora il prodotto contingenziale di un confronto con un momento irrazionale, nel senso di non ordinato, non formato, piuttosto che la fondazione *ex nihilo* di un ordinamento efficace e funzionale. È, insomma, un razionalismo spurio, vacillante, sempre sul punto di rovesciarsi.

Lo spazio americano, dunque, allo stesso tempo produce una visione europea del mondo, conferma una teoria e agisce come monito. D'altronde, come ha sottolineato Giorgio Agamben, “la guerra civile è sempre possibile nello Stato”²⁵; se si osserva con attenzione quella che è l'immagine più famosa della filosofia politica, si notano non solo girovagare per la città deserta due medici della peste²⁶, ma anche un manipolo di soldati *en garde*. Se invece si posa lo sguardo sulla distesa marina dalla quale sembra emergere il mostruoso gigante, alcuni vascelli in assetto da guerra sembrano in procinto di attaccare la *polis*. Il frontespizio del *Leviatano*, insomma, non è l'emblema di uno scenario pacificato e ordinato²⁷, ma di una guerra *in fieri*, e ciò svela per immagine che la neutralizzazione del conflitto non è mai possibile, che un'eventuale dissoluzione dello Stato è un fantasma costantemente presente, uno spettro che alberga nella città semi-deserta. La tenuta della moltitudine non è data una volta per tutte, ma può essere continuamente messa in discussione. L'America è il simbolo concreto di questa possibilità mai sopita: essa mostra il dramma di una società priva di un potere statale centrale.

Lo sformarsi della forma-Stato può derivare da una molteplicità di motivi (assenza di potere assoluto, subordinazione del potere sovrano alle

24 Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 103.

25 G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 60.

26 Sul punto si rimanda all'importante interpretazione di F. Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, München 2011, pp. 63-90, dalla quale Agamben attinge.

27 Come viceversa sostenuto da ultimo in Q. Skinner, *From Humanism to Hobbes. Studies in Rethoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 280-282 e *passim*.

leggi civili, imitazione di nazioni vicine etc.), ma in tutti i casi si ha a che fare con delle “infermità” strutturali “assimilabili alle malattie del corpo naturale causate da una procreazione difettosa”²⁸. Nel caso di una guerra civile, la dissoluzione diventa una realtà concreta, un punto di non ritorno del conflitto:

quando in una guerra (esterna o intestina) i nemici ottengono la vittoria finale, cosicché (essendo state sgominate le forze dello Stato) non ci sia più ulteriore protezione dei sudditi che si mantengano leali, allora lo Stato è dissolto, e ognuno diviene libero di proteggere sé stesso assumendo tutte le iniziative che a sua discrezione riterrà opportune.²⁹

Non è più il Sovrano a garantire la difesa del singolo, ma è il singolo a dover nuovamente provvedere alla propria sicurezza, ripiombando così nella condizione originaria dalla quale si era tirato fuori attraverso il patto.

Vi è, in questa doppia funzione assegnata all’America, nel suo essere una figura concettuale, ossia un esterno costitutivo della rappresentazione della modernità europea, un rimando biografico, che ha a che fare con il turbolento periodo nel quale viveva Hobbes. Le guerre civili di religione che squassavano lo spazio europeo nel XVII secolo sono, in ultima istanza, il motivo profondo che spinse Hobbes a elaborare la sua dottrina della sovranità assoluta. Questa sovranità, però, non può che emergere come il contenimento di una condizione realmente conflittuale, che Hobbes individua nel Nuovo Mondo. Da un lato, il confronto di Hobbes con il Nuovo Mondo, descritto nei resoconti di viaggio come un mondo ostile, selvaggio, brulicante di violenza, conduce alla definizione dello spazio americano come *exemplum* dello stato di natura; dall’altro lato, lo spazio europeo, marchiato dalle devastanti conseguenze della guerra civile, portava Hobbes a vedere in esso una sostanziale comunanza con il Nuovo Mondo, una continuità strutturale. Il collasso della macchina statale risulta dunque perfettamente isomorfo rispetto allo stato di natura. Lo spazio americano, allora, è per Hobbes la concrezione spaziale della tensione fra stato di natura e guerra civile i quali, pur non aderendo perfettamente, rimandano continuamente l’uno all’altro: “lo stato di natura è una proiezione mitologica nel passato della guerra civile; la guerra civile è, inversamente, una proiezione dello stato di natura nella città”³⁰.

28 Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 262.

29 Ivi, p. 271.

30 G. Agamben, *op. cit.*, p. 61.

2.2 *Il secondo trattato sul governo di Locke*

Il secondo caso esemplare da prendere in considerazione per una lettura dell'America come esterno costitutivo dell'Europa e della sua autorappresentazione è il *Secondo trattato sul governo* di John Locke.

Il problema è qui mostrare perché la sovranità statale, e le forme politiche ed economiche a essa implicate, sia razionalmente la forma più adeguata a governare una società complessa come quella europea e, più generale, il consesso degli esseri umani; per quale motivo, insomma, lo strumento moderno di razionalizzazione e di messa in ordine del conflitto politico sia l'apparato statale.

La specificità della teoria del governo lockiana è notoriamente il suo costruirsi a partire da una rivoluzionaria concezione della proprietà, che vede nell'uso esclusivo delle cose il motore principale dello sviluppo politico dell'essere umano. Per Locke il passaggio da stato di natura a costituzione civile ruota interamente intorno alla teoria della proprietà. Questo aspetto è stato ampiamente sviluppato dalla letteratura sul tema³¹. Tuttavia, come ha notato Barbara Arneil, a proposito della teoria del governo lockiana "ciò su cui si è sorvolato sono le ragioni coloniali"³². All'interno di una prospettiva critica, non è peregrino insistere sul perché lo spazio americano svolga un ruolo fondamentale nella costruzione della teoria della sovranità politica proposta da Locke. Nello specifico, l'America emerge in quanto problema filosofico, concettuale e categoriale, nel V e nel XIII capitolo del *Secondo Trattato*, dedicati rispettivamente al problema della proprietà e a quello della conquista coloniale.

Locke dimostra la legittimità della proprietà privata a partire dal lavoro svolto dall'individuo sulle cose. L'analisi lockiana riprende e sviluppa una serie di indicazioni proprie del giusnaturalismo moderno. Tully rileva come uno dei punti di partenza di Locke sia la constatazione che "la Scrittura rivela che il mondo è un dono, dato da Dio all'umanità in comune"³³, e che la ragione naturale deve dar conto di questa comunanza primigenia. Nella condizione naturale lo spazio dell'individuo è, dunque, costituito unicamente da *communia*. Il mondo che precede la società civile, l'istituzione della proprietà privata e delle forme politiche conosciute, è comune.

31 Sul punto si legge sempre con profitto J. Tully, *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

32 B. Arneil, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 61. Puntuale sul tema M. Goldie, *Locke and America*, in M. Stuart (ed.), *A Companion to Locke*, Wiley Blackwell, London 2015.

33 J. Tully, *op. cit.*, p. 95.

Il problema fondamentale da risolvere è, allora, la legittimità dell'istituto della proprietà privata nella storia politica dell'umanità; una legittimazione quantomeno problematica se, come lo stesso Locke sostiene, tutti quanti sono 'obbligati' dalla legge di natura. Detto in altri termini: in che modo la legge naturale, che stabilisce la comunanza dei beni, e la società civile, che istituisce a proprio fondamento la proprietà privata, possono coesistere? Si tratta, apparentemente, di un problema insolubile, poiché la sua soluzione equivarrebbe a tenere insieme due categorie economico-politiche che tutto separa e che risultano in linea di principio incompatibili. Se uno spazio è originariamente di tutti, come è possibile che il suo uso esclusivo non sia fondato su un'usurpazione e sul mero uso della forza?

La risposta di Locke è che la proprietà di una cosa si acquista mediante il lavoro su di essa. Avendo l'individuo una proprietà naturale sul proprio corpo, allora tutto ciò che è stato oggetto di un'attività, ossia di un lavoro, diviene proprietà di colui che agendo su di esso lo ha strappato dal primitivo stato naturale.

[s]ebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, pure ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua.³⁴

Locke ricorre ad esempi tipici di una società povera, tellurica, agricola, che ha nella terra la propria fonte di sostentamento: la casistica contempla frutti della terra, animali selvaggi, ghiande, querce, mele. Tutto ciò rimanda, così come lo stesso Locke riconosce, al problema generale della 'terra stessa': il soggetto lavora la terra, se ne prende cura e, nel far ciò, la sottrae dalla condizione naturale, modificandola. Se non ci fosse questa operazione laboriosa, il mondo rimarrebbe così com'è. Lo scarto fra il mondo verginale e il mondo agito dal soggetto legittima dunque la proprietà privata.

In che modo l'America entra in questo discorso in quanto esterno costitutivo dell'Europa? Rileva innanzitutto che, secondo Locke, i *communia* non vengono espulsi una volta avviato il processo di accumulazione proprietaria. Vi sono parti di mondo che resistono a questo processo in forza della loro struttura ontologica. Se, infatti, è certamente vero che Dio

34 J. Locke, *Two Treatises of Government*, London 1690; tr. it. di L. Pareyson, *Due trattati sul governo*, in Id., *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Utet, Torino 1982, p. 249.

“introduce necessariamente possessi privati”³⁵, è altrettanto vero che “non c’è lavoro umano che possa sottomettere o appropriarsi tutto, né fruizione che possa consumare più che una piccola parte”³⁶. Locke, dunque, sembra immaginare una zona ontologica che rimanga esclusa dal diritto proprietario, uno spazio nel quale l’apparato giuridico-economico come dispositivo privativo esclusivo venga disattivato, mantenendo intatto il semplice uso dello spazio stesso, la cui natura fisica si sottrae ontologicamente alla logica proprietaria.

Che una tale posizione faccia parte di un sistema teorico e politico esplicitamente fondato sul diritto proprietario non è affatto un hapax. Anche Adam Smith, nelle *Lectures on Jurisprudence* tenute a Glasgow fra il 1763 e il 1764, sostiene che “vi sono ancora alcune cose che per spirito di equità debbono continuare a restare comuni”³⁷. La stessa istanza teorica smithiana, ovvero il mantenimento di una serie di enti destinati all’uso comune, testimoni di un insuperato e insuperabile passato primigenio e saldamente ancorati alla loro dimensione ‘naturale’, era dunque propria già di Locke, sostenuta dal convincimento dell’esistenza sulla terra di ampi spazi vuoti (*vast wilderness of the earth*): “vi è terra sufficiente nel mondo da bastare al doppio di abitanti”³⁸.

Locke rubrica a *res nullius* le “foreste vergini” e gli “incolti deserti dell’America”³⁹; se la *res communes* non è di nessuno perché è di tutti, la *res nullius* è di nessuno perché non è ancora di qualcuno. La proprietà non è impossibile, ma temporalmente differita. Lo spazio americano è vuoto nel senso che non vi è ancora su di esso, presumibilmente per una pigrizia o un’arretratezza degli indigeni, ossia per una loro mancanza, per un loro difetto, un adeguato lavoro che lo faccia ‘rendere’, nel senso economico-produttivo del termine:

le stesse misure regolavano anche il possesso della terra: tutto ciò che uno coltivava e raccoglieva, conservava e usava prima che andasse perduto, era suo particolare diritto, e in tutto ciò che uno recingeva, traendone nutrimento e facendone uso, anche il bestiame e i prodotti erano suoi. Ma se l’erba del suo recinto marciva per terra, o la frutta della sua piantagione andava in rovina senz’essere raccolta e conservata, questa parte della terra, malgrado che l’aves-

35 Ivi, p. 253.

36 Ivi, p. 254.

37 A. Smith, *Jurisprudence or Notes from the Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms*, Clarendon Press, Oxford 1978; tr. it. di E. Pesciarelli, *Lezioni di Glasgow (1763-1764)*, Giuffrè, Milano 1989, p. 24.

38 J. Locke, *op. cit.*, p. 255.

39 *Ibidem*.

se recinta, doveva continuare ad esser considerata come un deserto, e poteva esser possesso di un altro.⁴⁰

Se ciò che definisce il valore di una *res* è il lavoro su di essa, allora gli europei possono legittimamente impossessarsi dei territori lasciati incolti dagli indiani. Il Nuovo Mondo è, da questo punto di vista, l'esempio di un uso immorale, pigro e barbaro dello spazio, mentre lo spazio europeo, ordinato dall'apparato statale, ne rappresenta un impiego civile, nel senso di razionale e funzionale.

L'impianto argomentativo di Locke è dunque radicalmente differente rispetto alla concezione hobbesiana delle nuove terre come materializzazione dello stato di natura. Locke, infatti, legittima il colonialismo subordinandolo a un utilizzo economico, ossia produttivo, della terra. Il potere d'occupazione dello spazio si rispecchia, così, piuttosto che nei principi della conquista legittima, in una teoria etica del lavoro. Locke aggira in questo modo il problema della conquista come mero esercizio della forza, in quanto la condizione di legittimità dell'occupazione di uno spazio viene ora spostata sul piano del lavoro. Le nazioni americane

sono ricche di territorio, ma povere di ogni conforto della vita: esse, sebbene la natura le abbia fornite, con altrettanta generosità che qualsiasi altro popolo, delle materie dell'abbondanza, cioè a dire di un suolo fertile e atto a produrre in quantità tutto quanto può servire per il nutrimento, il vestiario e il piacere, tuttavia, per mancanza dell'incremento apportatovi dal lavoro, non hanno neppure la centesima parte delle comodità di cui noi godiamo, e il re di un ampio e fertile territorio in America mangia e alloggia e veste peggio che un operaio in Inghilterra.⁴¹

La terra *vacant* è, nel caso degli spazi americani, allo stesso tempo terra *wasted*. Lo spazio vuoto è uno spazio sprecato, privo di qualsivoglia forma di produzione. Lo spazio americano diventa, in questo modo, il corrispettivo dello spazio europeo *prima* che si consolidassero i meccanismi propri dell'impianto statale e della società civile, *prima* che si stabilizzasse il mondo del lavoro produttivo. È questo, insomma, l'autentico significato della formula lockiana per cui “in principio tutto era America”⁴².

40 Ivi, p. 256.

41 Ivi, p. 258 (leggermente modificata).

42 Ivi, p. 263.

2.3 *Le Lezioni sulla filosofia della storia di Hegel*

Veniamo dunque al terzo caso paradigmatico di uso concettuale dell'America: Hegel. Per quanto non smaccatamente moderna, nel senso che non si produce a partire da un confronto puntuale con la dimensione conflittuale propria dell'Europa seicentesca⁴³, la riflessione hegeliana sull'America recepisce alcune istanze tipiche della razionalità moderna riverberandole di dialettica, ed è per questo motivo di particolare interesse all'interno di un'analisi sull'autorappresentazione dell'Europa prodotta dal suo confronto con lo spazio americano. Il tema del rapporto dello spirito europeo con il Nuovo Mondo trova il suo momento topico nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, e in particolare in quelle pagine che Enrique Dussel ha significativamente definito tra "le più insultanti della storia della filosofia mondiale"⁴⁴.

Come è stato sottolineato dalla letteratura maggiormente sorvegliata, fondamentale per la maturazione del pensiero geografico di Hegel fu l'incontro con Carl Ritter, del quale Hegel divenne collega a Berlino nel 1820⁴⁵. Sarà solo dopo la lettura degli scritti di Ritter, fondatore dell'*Erdkunde*, che Hegel teorizzerà la relazione deterministica fra ambiente geografico e sviluppo politico e culturale di un popolo. Se la storia è la manifestazione dello spirito nel tempo, la geografia ne è l'iscrizione nello spazio. Questa

43 Non le guerre civili di religione come nel caso di Hobbes, ma la Rivoluzione francese colpisce le corde di Hegel, che nella *Fenomenologia* ne parla significativamente nella sezione "La libertà assoluta e il terrore" come di quell'atto della volizione causante "la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua" (G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1973, vol. II, p. 130).

44 E. Dussel, *L'occultamento dell'altro: all'origine del mito della modernità. Conferenze tenute a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli*, tr. it. U. Gervasoni, La Piccola Editrice, Celleno 1993, p. 35.

45 Si veda il classico studio di P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975, cui adde i seguenti testi: J. Ortega y Gasset, *Hegel y América*, Madrid 1928; tr. it. di C. Bo, *Hegel e l'America*, in Id., *Lo Spettatore*, a cura di C. Bo, Guanda, Milano 1984; S. Günzel, *Philosophische Geographien: Nietzsche und Hegel*, "Hegel-Jahrbuch. Phänomenologie des Geistes", n. 1, Akademie Verlag, Berlin 2002; G. Rametta, *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XXXI, n. 2, 2002, pp. 781-799; M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 49-76; D.W. Bond, *Hegel's Geographical Thought*, «Environment and Planning D: Society and Space», XXXII, n. 1, 2014, pp. 179-198.

relazione fra lo stadio intellettuale e spirituale raggiunto da un popolo e la sostanza geografica nella quale empiricamente si manifesta e dispiega, tuttavia, non deve essere appiattita su un piano di mera dipendenza o interdipendenza. Hegel sostiene piuttosto che vi sia uno statuto di conformità del piano spirituale rispetto a quello naturale, e che la compresenza dei due piani disegni una filosofia della storia nella quale alla dimensione spaziale viene assegnata un'importanza fondamentale, una vera e propria filosofia della storia *more geografico demonstrata*.

Nella storia del mondo, ossia nella serie di configurazioni empiriche assunte dallo spirito, la natura assume esplicitamente la maschera della “determinatezza geografica”⁴⁶. Se nell’*Enciclopedia* la natura era definita come “un tutto vivente in sé”⁴⁷, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* questa definizione viene rielaborata a partire dalla interconnessione fra popolo abitante e spazio abitato, diventando così il vettore della filosofia della geografia hegeliana.

Se la ragione governa il mondo e, di conseguenza, anche la storia universale – che comprende ciò che è e ciò che è stato –, allora essa, in quanto manifestazione concreta dello spirito incarnato, deve aver conosciuto uno sviluppo razionale. Questo presupposto teorico è necessario per cogliere l’argomentazione hegeliana sull’America. Ogni popolo, afferma Hegel, si sviluppa su una base geografica che costituisce il sostrato materiale della storia del mondo. Nella sezione dedicata alla “Situazione di natura” leggiamo: “quel che importa è conoscere non il suolo come luogo estrinseco, ma il tipo naturale della località, che coincide esattamente col tipo e col carattere del popolo che di tale suolo è figlio”⁴⁸. In questione nelle *Vorlesungen* non è, dunque, la natura intesa *in sé* – messa a tema già nell’*Enciclopedia* –, ma il suo essere condizione di possibilità dello sviluppo di un determinato popolo. Vi è, insomma, una perfetta corrispondenza storica fra la forma geografico-empirica assunta dallo spazio e lo stadio di sviluppo di un popolo: “in quanto i popoli sono spiriti di un particolare tipo di formazione, la loro determinatezza è determinatezza spirituale, cui d’altra parte corrisponde la determinatezza naturale”⁴⁹.

46 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837; tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. I, p. 207.

47 Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830; tr. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, § 251 (p. 429).

48 Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 208.

49 *Ibidem*.

Stante la corrispondenza fra substrato geografico e sviluppo spirituale, vi sono zone nel mondo nelle quali, essendo particolarmente disagiata la vita, lo spirito non ha modo di esprimersi. Il lungo cammino fenomenologico di avanzamento dello spirito, infatti, trova la propria corrispondenza nel concreto piano geografico, materiale, nel quale si spiega – per quanto questo tema sia in larga misura estraneo alla *Phänomenologie*. Nelle zone eccessivamente calde e in quelle eccessivamente fredde, ad esempio, non è possibile quel moto di libertà che spinge il soggetto a considerarsi come qualcosa di superiore rispetto al semplice ordine naturale e ad auto-trascendersi, in un processo di costante sviluppo spirituale.

Il Nuovo Mondo, in questa filosofia della storia geografica dello spirito, si contrappone allora al Vecchio da un punto di vista essenziale. Non la scoperta in sé rende questo mondo ‘nuovo’, sì la sua “caratteristica configurazione, fisica e politica”⁵⁰. La novità dello spazio americano è da Hegel assimilata al suo carattere di immaturità; questa dimensione infantile non coinvolge però solamente il popolo americano, ma la stessa struttura spaziale ch’esso abita. Come rileva Gerbi, la questione filosofica in gioco è qui “mediare l’abisso logico tra la tesi della debolezza fisica del continente americano e quella di una sua inferiorità *civile* e politica”⁵¹; debolezza fisica che emerge, ad esempio, dalla descrizione dell’arcipelago che divide America meridionale e continente asiatico:

il mare insulare tra l’America del Sud e l’Asia manifesta una immaturità fisica (*physische Unreife*) anche quanto alla sua origine: la più gran parte delle isole giace sui coralli, ed è conformata in modo da non esser che un rivestimento di terra per gli scogli che emergono da immense profondità, e che hanno il carattere di qualcosa di sorto solo posteriormente.⁵²

Analoga è la descrizione della Nuova Olanda, ossia dell’Australia, che presenta “immensi corsi d’acqua” i quali, invece che trasformarsi in fiumi, si riversano in zone paludose, inadatte al pieno manifestarsi dello spirito.

In forza della coestensività di natura e spirito messa a tema nelle *Lezioni*, l’immaturità geografica viene estesa ai soggetti che abitano lo spazio americano. La filosofia della storia hegeliana, insomma, ha bisogno dello spazio americano come *concetto* al fine di dimostrare l’effettiva storicità progressiva dello sviluppo dello spirito culminante

50 Ivi, p. 220.

51 A. Gerbi, *op. cit.*, p. 62 (così dell’autore).

52 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 221.

nell'*idea*, nel *sapere assoluto*; per questo motivo, l'America è da Hegel collocata nella preistoria e non nella storia, primo gradino della scala dello spirito, ma proprio per questo il valore dello spazio americano è tanto più fondamentale, giacché in tal modo l'America diventa la preparazione dello spirito a liberarsi come autocoscienza nella forma etico-politica dello Stato. Così Ortega y Gasset:

[p]assato, in Hegel, sono solo quei popoli che formarono chiaramente uno Stato. La vita pre-statale è irrazionale, e Hegel, nella sua razionalizzazione della storia, non arriva alla generosità di salvarla e di giustificarla interamente. È ancora troppo razionalista. Prima dello Stato non c'è storia, ma solo preistoria, la quale si occupa dell'uomo-natura, senza autentico passato, come non l'hanno gli atomi. I popoli primitivi, interi continenti, non entrano nella storia.⁵³

Certo: non entrano nella storia perché non hanno un passato, ma con la loro esistenza spaziale è pur necessario farci i conti. È per questo motivo che l'emanciparsi della libertà come fuoriuscita dal mondo puramente naturale viene da Hegel concretamente spazializzata; lo spirito in Hegel si spiega nel tempo come storia, ma nello spazio come geografia. Il soggetto americano infatti, essendo un tutt'uno con la natura, non può ambire alla dimensione spirituale che caratterizza lo sviluppo dello spirito. L'America è una specie di asilo nido della storia dello spirito, "una infanzia della Ecumene"⁵⁴. I popoli americani, afferma Hegel, sono come quei "minorenni ai quali i Gesuiti prescissero dei compiti giornalieri", nei confronti dei quali non si poteva che "assumere la posizione di genitori rispetto a bambini"⁵⁵. Gli Americani sono, da questo punto di vista, degli imberbi esseri naturali, animali domestici piuttosto che animali politici, abitanti uno spazio esso stesso fisicamente immaturo ma, diversamente dai corpi e dalle anime, non plasmabile. Non è, quindi, la violenza dei *conquistadores* ad avere causato lo sterminio delle popolazioni indigene, ma il cortocircuito prodotto dall'interazione fra la dimensione interamente naturale degli americani e quella spirituale degli europei, un incontro conflittuale che non poteva che vedere i primi soccombere:

della civiltà americana [...] sappiamo solo che essa era del tutto naturale, e che doveva quindi scomparire al primo contatto con lo spirito. L'America si è

53 Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 211. Si vedano anche le considerazioni sul rapporto America-modernità in senso autofondativo e mitologico in E. Dussel, *op. cit.*, pp. 32-41.

54 Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 217.

55 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 224.

sempre mostrata, e si mostra ancora, impotente tanto dal punto di vista fisico quanto da quello spirituale. Dal tempo in cui gli europei son approdati in America, gl'indigeni sono scomparsi a poco a poco, al soffio dell'attività europea.⁵⁶

Vivendo in una dimensione naturale immatura e infantile, “dove c'è troppa geografia”⁵⁷, alle popolazioni americane è inibito quello sviluppo della coscienza che, solo, avrebbe permesso loro di resistere alla conquista europea. L'uso teorico che Hegel fa dello spazio americano è, quindi, sintomatico della violenza nemmeno troppo celata che determina la sua filosofia della storia. Lo sterminio è ineluttabile, necessario, implacabilmente fondato nel substrato geografico e non prodotto dall'uso brutale della forza da parte dei *conquistadores*.

Se vi è davvero un avanzamento dello spirito, esso non può che misurarsi rispetto a un'infanzia che l'America testimonia nella sua concretezza geografica. A questo punto non è altro che una mera descrizione, priva di qualunque giudizio di valore agli occhi di Hegel, la considerazione per cui “questi popoli di costituzione debole tendono a scomparire al contatto di popoli più civilizzati, di cultura più intensa”⁵⁸. Per Hegel, dunque, non vi è un'assiologia della violenza, ma una mera necessità storico-spirituale: se l'inferiorità americana è fondata nello spazio geografico, allora la superiorità europea non è altro che un mero e necessario tassello nel cammino materiale, e cioè spaziale, dello spirito.

3. Conclusioni

I testi qui analizzati, nella loro indubbia parzialità, sono il sintomo della necessaria, ma problematica, prospettiva eurocentrica che domina l'autorappresentazione dell'Europa nella filosofia moderna, e che l'epoca contemporanea ha ereditato in modalità non sempre adeguatamente sorvegliate e riflesse. Pensare radicalmente questa problematicità è la posta in gioco del pensiero sulla crisi dell'Europa, se è vero che è proprio “in questa autorappresentazione che si gioca il modo di decidere il rapporto dell'Europa con ciò che Europa non è”⁵⁹. L'Europa deve criticamente tornare a riflettere sulla molteplicità che la definisce, su quegli esterni costitutivi che allo stesso tempo la separano e la compongono, la rendono

56 Ivi, p. 222.

57 M. Tanca, *op. cit.*, p. 65.

58 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 223.

59 B. de Giovanni, *op. cit.*, p. 57.

possibile ma la minacciano. E deve farlo per essere in grado di rappresentarsi meglio la propria funzione in questo segmento della storia del mondo che è il contemporaneo.

Il Fuori dall'Europa è la condizione di possibilità della sua stessa pensabilità. Accogliere una prospettiva che sposti altrove il baricentro della storia del mondo, adottando un punto di vista non eurocentrico, significa certo accettare la marginalità dell'Europa nell'attuale *nomos* della terra, rassegnarsi al suo tramonto. Ma questa accettazione può avere il significato di una più consapevole riflessione sul ruolo dell'Europa odierna nei suoi rapporti con ciò che Europa non è, preferendo l'identità *debole* che ogni differenza contempla, quantomeno come possibilità concreta. Rifiutando, quindi, qualsiasi identità *forte* dello spirito europeo, che nell'epoca del suo tramontare non può che presentarsi nella forma spettrale di un passato rimosso di dominio, esercitato nei confronti di quel Fuori costitutivo che oggi, nell'epoca pienamente globalizzata, scompagina la pretesa di un'identità europea che, dal canto suo, si mostra sempre più diluita.

Pensare ciò che Europa non è come il suo esterno costitutivo permette, insomma, di porsi in maniera privilegiata nei confronti di "un'entità che è stata volontà di potenza e non può più esserlo"⁶⁰. L'analisi della tradizione filosofica e culturale europea, di cui qui abbiamo percorso un brevissimo tratto, può essere utile per illuminar meglio gli ordini di discorso che l'hanno costituita, svelandone così le intrinseche debolezze e decostruendo la *nuance* reazionaria in cui rischia di risolversi qualunque mitologia fortemente identitaria.

SCRIVERE STORIA “EN MORALISTE”

Writing history “en moraliste”

Pier Luigi Crovetto

Todorov’s perspective on dialogue represents an exemplary and epic view of the New World, in the light of four categories: discovery, conquest, love, and knowledge. Each one is symbolized by figures considered emblematic of a qualitatively ascending process of approach. In this perspective Todorov intervenes in the internal mechanisms of the dialogue between two cultures differently equipped to withstand the clash. Once the principle of equality has been denied in colonial practice, the difference remains in generating subalternity and subjugation. The Conquest of America, beyond being read as a catalogue of the errors of the past and a reminder to avoid their replication, is the connection between the two phases of the reflection of its author: between the definition of the dialogical model and the acknowledgement of its failure, and the peroration of a critical universalism that finds (not by chance) its greatest representative in Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, the one who “lived the two cultures in conflict from within,” and whose experience “symbolizes and foretells that of the modern exile.”

Keywords: Discovery – Dialogue – The “other” – Critical universalism – Deculturation

Era il 1992 – dieci anni dall’uscita del libro per le Éditions du Seuil e sette dalla prima traduzione italiana – quando da Einaudi mi si chiese una nota introduttiva alla seconda edizione di *La Conquista dell’America*. Intuitive le ragioni della riproposta. Rinverdirne il successo sull’onda del Quinto centenario della Scoperta. Anche a costo di riesumare polemiche, prese di distanza (cui anche chi scrive aveva portato il suo modico contributo con una recensione a quattro voci, con Giovanni Marchetti, Antonio Melis e Luisa Pranzetti, per il primo numero di *Metamorfosi* del 1986)¹. Fra le imputazioni: lesa specialismo, invasione di campo; incerte delimitazioni di tempo e spazio. Oltre all’espunzione delle voci dei vinti (cui peraltro nell’83, Todorov aveva dedicato i *Recits aztèques de*

1 *L’uomo occidentale di fronte all’uomo “altro” d’America*, “Metamorfosi”, 1 (1985), n. 1, pp. 214-234.

la *Conquête*, raccolti con il nahuatlista Georges Baudot dell'Università di Toulouse-Le Mirail)². Ma soprattutto – come dire? – un'esorbitanza tassonomica: la riduzione a schema della proliferante varietà delle voci e delle situazioni implicate.

Gli inviti a valutare il libro *juxta propria principia* suonarono allora come voci e petizioni isolate. Ridotta ai minimi termini, la polemica poteva derubricarsi a una disputa di “genere”. Davvero si trattava di un libro di storia? E nel caso, in qual misura assolveva ai requisiti minimi richiesti? Del resto – si lamentò da più parti – perché intitolare *Conquista dell'America* una vicenda consumata nell'area caraibica e messicana, omettendo – per fare un esempio – il caso del Perù, segnato tra l'altro da una più risoluta resistenza all'invasione? Questioni solo in parte pertinenti, se è vero che l'Autore aveva ripetutamente anteposto a quella di *historien* la qualifica di semiologo e di storico delle idee. Esplicitamente dichiarando in *préface* come suo “principale interesse” fosse quello del “moralista”.

A modo di conferma, il sottotitolo: *Il problema dell'“altro”*. Ovvero, la “storia della scoperta che l'io fa dell'altro”. Scoperta d'ogni spazio e tempo, della quale il libro si limitava a offrire uno *specimen* per quanto di alto valore esemplare e di echi protratti fin nell'attualità. Il quale “presente – parole sue – [gl]'importa assai più del passato” (un passo e più oltre la formula crociana secondo cui ogni storia è storia contemporanea), fino alla precisazione conclusiva: “quella che scrivo non è storia ma riflessione sulla storia”.

Sullo sfondo, da ultimo, la forbice tra storia e mito. Dal lato della prima, la rivendicata fedeltà ai fatti. Del secondo, il loro senso e valore paradigmatici: la mitologia novomondistica come ingrediente del “compimento della coscienza occidentale”. Come coronamento di un sogno di totalità, a compensare il peso del “più grande genocidio della storia dell'umanità” (p. 7).

2 Aa-Vv, *Récits aztèques de la Conquête*, Textes choisis et présentés par G. Baudot et Tz. Todorov, Seuil, Paris 1983; ed. it. a cura di P.L. Crovetto, Einaudi, Torino 1990, con nota finale *Il racconto spagnolo*, pp. 289-311.

Verso il presente

Sotto questo profilo, *La Conquista dell'America* si presenta come termine medio d'una trilogia, aperta da *Le principe dialogique*³ (dal quale, *et pour cause*, sono tratte le citazioni che seguono) e chiusa dai menzionati *Récits aztèques*. Trilogia nel nome di Michail Bachtin e nel segno del dialogismo. Sullo sfondo, la semiotica culturale e l'"anthropologie philosophique". Per questa e per altre vie (*The History of Dialogical Principles*, di Martin Buber, in *Between Man and Man*, ad esempio) potendosi risalire fino a Heidegger e al Sartre di *L'Être et le Néant* e oltre verso la filosofia classica tedesca⁴.

Quanto a Bachtin una profusione di debiti e rinvii. Da *L'autore e il personaggio nell'attività estetica*, scritto tra il 1922 e il 1924, per quel che attiene al ruolo dell'*altro* nell'"accomplissement" dell'autocoscienza individuale: "Ce n'est que dans l'autre homme – sono parole sue – que je trouve une expérience esthétiquement (et éthiquement) convaincante de la finitude humaine, de l'objectivité empirique délimitée". Fino al *Dostoevskij*:

L'essere dell'uomo è una comunicazione profonda. Essere significa comunicare. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non possiede un territorio 'interno' sovrano. Egli è integralmente e sempre su una frontiera: guardando dentro di sé, guarda negli occhi altrui o attraverso gli occhi altrui. Non posso fare a meno dell'altro, non posso divenire me stesso senza l'altro.⁵

Quanto alla proiezione sociale (*événementielle*) di questa dinamica, la bussola di Todorov è orientata su Emanuel Levinas di *Totalité et infini* del 1961 e l'*Humanisme de l'autre homme* di undici anni successivo⁶. Da lui sono mutuati i "termini dell'atteggiamento verso l'altro", oscillante tra il "modello dell'uguaglianza [che] porta alle scelte dell'assimilazione e dell'annessione" e il "paradosso della diversità che si risolve nella riproposizione di un rapporto da superiore a inferiore". Duplice e solo apparentemente contraddittoria missione. Perfettamente "accomplie", se è vero che

3 Éd. du Seuil, Paris 1981.

4 Per la definizione, segnatamente, dei termini in gioco. Da Feuerbach, 1843: "il vero io è quello che si pone rispetto a un tu e che è esso stesso un tu rispetto a un altro io", a Fichte, 1797: "la coscienza dell'individuo è necessariamente accompagnata da quella di un altro, di un tu; ed è possibile solo a questa condizione", per finire a Jacobi, 1785: "l'io è impossibile senza un tu".

5 T. Todorov, *Le principe dialogique*, cfr. nota 3, *passim*.

6 Cfr. A. Melis, *op. cit.*, "Metamorfosi", p. 216.

gli europei hanno fagocitato l'altro, assorbendone "l'alterità esteriore"⁷. Occupandone al contempo gli spazi (in prima istanza *manu militari*, poi con tecniche più sofisticate) e confinandoli al ruolo di fornitori di *comodities* e acquirenti di prodotti finiti, secondo ragioni di scambio (quando scambio beninteso si dia) patentemente inique.

L'articolato, la fittissima trama che ne deriva è indubbiamente seducente. E tale da esercitare una sorta di fascinazione irresistibile sull'Autore. Tanto da imporre sovente le sue leggi tiranniche sugli inconculcabili diritti della verità storica.

A legare ieri con oggi, il filo della *revanche*. Non s'era ancora giunti al parossismo dei giorni nostri, ma i prodromi di un'ondata di terrore erano già all'orizzonte. Si trattava dell'inveramento della profezia del domenicano Bartolomé de Las Casas, protettore degli indios e antesignano dell'anticolonialismo?

Credo – era il suo funesto vaticinio – che, a causa di queste opere empie, scellerate, perpetrate in modo così ingiusto, barbaro e tirannico, Dio riverserà sulla Spagna la sua ira e il suo furore, giacché tutta la Spagna si è presa la sua parte, grande o piccola, delle sanguinose ricchezze usurpate a prezzo di tante rovine e di tanti massacri.⁸

Sostituite a Spagna Occidente e avrete dispiegato – è il messaggio del libro – il senso del tempo che stiamo vivendo, dei suoi traumi, delle sue angosce.

Della riflessione che ne scaturisce tutto può dirsi meno che sia di comodo. Se da una parte, afferma l'Autore, "gli atti di terrore" che ne sono conseguiti "non arriveranno mai a saldare il bilancio dei crimini perpetrati dagli europei", dall'altra, "essi non fanno che riprodurre quanto di più condannabile questi ultimi hanno compiuto". Per concludere: "niente è più triste che vedere la storia ripetersi". Le iniquità, insomma, lungi dall'elidersi si sommano, minacciando di saldarsi in una catena di lutti e macerie. E se pure ritornare a quegli eventi non significa vaccinarsi dal contagio, può al minimo incrementare la conoscenza dei soggetti implicati, le loro pulsioni profonde, aumentando così la capacità di previsione e contrasto.

7 "I loro modi di vita, i loro valori essendosi diffusi in tutto il mondo". "Come voleva Colombo, i colonizzati hanno adottato le nostre usanze e si sono vestiti", *La Conquista*, cit., p. 300.

8 T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982; tr. it. *La Conquista dell'America, Il problema dell'"altro"*, a cura di P.L. Crovetto, Einaudi, Torino 1992², *Epilogo*, p. 297.

Tipologia dei rapporti con l'altro

Libro iperstrutturato, si diceva. Diviso in quattro parti, ascritte a quattro predicati in serie ascendente: “scoprire”, “conquistare”, “amare”, “conoscere”, previa associazione a ciascuno di un soggetto esemplare: Cristoforo Colombo a incarnare la “figura” dello scopritore, Hernán Cortés quella del conquistatore; quindi Bartolomé de Las Casas, difensore degli indigeni, e infine Diego Durán e Bernardino de Sahagún, francescani entrambi ed etnologi, tra i tanti che nel primo secolo dopo la conquista si diedero a raccogliere i reperti del patrimonio delle culture sconfitte per sradicarli, nei fatti – eterogenesi dei fini – salvandoli dalla distruzione. Quattro soggetti storici, quali protagonisti, quali testimoni e cronisti dell’evento, dialoganti (titolari di un dialogo il più delle volte “inceppato”) con l’universo inedito e sconosciuto. Se tanto non bastasse, nel capitolo *Tipologia dei rapporti con l'altro*, l’evoluzione dal remoto “scoprire” al prossimo “conoscere” vien proiettata sul prisma formato dai piani: *assiologico* (attinente ai giudizi di valore: “questo è buono questo non lo è”), *prasseologico* (relativo alla distanza tra i soggetti implicati), *epistemico* (attinente alla coppia conoscere / ignorare). Da ultimo, il riversamento storico di questo articolato sistema distintivo, così riassunto da Giovanni Marchetti: “Tre classi di comportamento [da parte degli europei], due delle quali collegabili a formazioni sociali, schiavista una colonialista l’altra; la terza venendo intestata alla ‘comunicazione’”, risultando evidente – prosegue –

che mentre i primi due termini sono includibili nello stesso paradigma; il terzo che designa un atteggiamento positivo e neutro nei confronti dell’altro resta disaggregato e vago. Se poi si considera che detta tripartizione è posta in relazione inversa ai tre movimenti: comprendere, prendere distruggere, l’incertezza aumenta...⁹

Con ogni evidenza, una griglia a maglie eccessivamente strette per contenere la proliferante varietà dei fatti. Con una certezza, che riporta il discorso ai suoi esordi: al di là delle più intricate ramificazioni tipologiche, a decidere davvero è il dialogo – la comunicazione –, sola zattera per solcare indenni quel mare tempestoso. Il resto coincidendo con l’equivoco, l’assimilazione, la sopraffazione.

9 G. Marchetti, *L'uomo occidentale*, in “Metamorfosi”, cit., p. 227.

Il dialogo

E qui cominciano i problemi. Posta la costitutiva biunivocità del dialogo, come giustificare che soggetti e predicati stiano tutti da una parte sola (con l'unica eccezione di un Motecuhzoma, presente ma confinato nel suo impenetrabile "silenzio")?

A parzialmente dirimere la controversia interviene almeno in parte la capacità di concepirlo, *l'altro*. È indiscutibile, gli "spagnoli" ne hanno compiuta nozione. A garantirla, la storia della penisola (e dell'Occidente). Terra di confine, estremo lembo continentale ha dovuto misurarsi con i mori per i sette secoli della Reconquista e con gli ebrei. Ha dovuto guardarsi dalle incursioni dei corsari algerini o tunisini, ha contrattato nei suoi mercati schiavi dalla pelle nera provenienti da Tumbuctú, ha letto sui libri dei viaggiatori degli Orientali dei paesi delle spezie. Poi, dopo l'*annus mirabilis* – il 1492 dell'ingresso trionfale a Granada e dell'espulsione dei judíos – ha sperimentato *intra moenia* la coabitazione con conversi e *moriscos*, enclaves estranee, anche se addomesticate dalla lunga consuetudine e piegate al suo dominio.

Nulla di comparabile nella storia mitica degli amerindi. Che a rigore non contempla l'altro remoto o assoluto. Certo – ricorda Todorov – gli "imperialisti" mexica han dovuto far i conti con cholultechi, tlaxcaltechi e chichimechi "ma li hanno totalmente assorbiti nella loro gerarchia interna, in quanto sottomessi, candidati al ruolo di vittime sacrificali"¹⁰. Così come gli Occidentali prima della stagione delle grandi esplorazioni e scoperte circondavano l'ecumene trilobata d'una teratologia popolata da "uomini dalla testa di cane, caudati, amazzoni, cannibali, giganti", il loro orologio culturale è ancora fermo sull'ora dell'insularità: anche "il mondo reale della [loro] esperienza è assediato da uno spazio immaginario popolato da dèi sovrumani da una parte e da mostri subumani dall'altro"¹¹. Asserzione, quest'ultima, da prendersi alla lettera. Un esempio. Gli spagnoli – già sulla via del centro dell'altopiano dell'Anáhuac – tentano le pendici del vulcano Popocatepec, territorio proibito ai nativi in quanto olimpo inaccessibile, luogo sacro. Al loro ritorno, "vedendoli vivi e sani", li accoglie una folla vociante che "bacia loro le vesti, come per miracolo, o in quanto dèi"¹².

10 «Anche nei casi più estremi, non v'è un sentimento di estraneità assoluta: per esempio, a proposito dei totonachi essi dicono che parlano una lingua barbara ma vivono una vita civile (*Códice fiorentino*, x, 29), cioè quella che può apparire tale agli occhi degli aztechi», T. Todorov, *La Conquista*, cit., p. 93.

11 E. Leach, *Anthropos*, in "Enciclopedia Einaudi", Einaudi, Torino 1977, t. i, p. 596.

12 F. López de Gómara, *La Conquista de Méjico*, in *Historiadores primitivos de Indias*, tt. I e II, Atlas, Madrid 1946 e 47, pp. 295-483, ivi, p. 338.

Non d'altro si tratta che di una conferma. Come i primi messi del *Tlatoani* Motecuhzoma, i suoi nuovi ambasciatori li omaggiano di preziosi in oro e di ricchi mantelli, salvo registrarne "con sgomento" la reazione: "fecero la faccia felice. Come scimmie portavano l'oro a piene mani, come maiali li si vedeva fremere di piacere". Da dèi a bestie. In mezzo il vuoto. Gli aztechi non riescono a considerarli uomini. Precondizione per fronteggiarli a viso aperto¹³. E dialogare con essi.

Il dialogo, appunto. Negato – come s'è visto – ai *naturales*. Quanto agli spagnoli, e nonostante le premesse, da Todorov paradossalmente accreditato soltanto a Cortés. Non a Colombo, per questo verso assimilato all'azteca. Il quale, irretito in un'"ammirazione intransitiva" per la natura dei tropici, abile a interpretarne i "segni", si rivelerebbe viceversa cieco e sordo ai segni degli uomini. Il suo limite – asserisce l'Autore – è non saper "cogliere la realtà intersoggettiva" della lingua (p. 30). Non possedere il senso della correlazione tra gli "elementi assunti sul piano dell'espressione (la lingua) e quelli che appartengono al piano del reale". Pur poliglotta qual è, si negherebbe alla comunicazione con i nativi, relegati al rango di cose, confusi con la circostanza natura¹⁴. Stesso registro vien riservato a Las Casas ("che più di Cortés ama gli indigeni, anche se li conosce infinitamente meno di lui"). Egli – aggiunge il semiologo – non parla "con" loro. Ma piuttosto "di" loro: a Corte, nel Consejo de Indias, nel convento di San Gregorio, nelle aule dello Studium salmantino, nelle grandi dispute sui "giusti titoli di guerra" contro gli infedeli. Quanto a Bernardino de Sahagún e Diego Durán, interpellano certo i loro interlocutori americani, registrandone le memorie; ma allo scopo di inficiarle, estirpandole. O almeno diluendole, annegandole, sperdendole nel dogma.

13 Cfr. M. León-Portilla, *Visión de los vencidos*, Universidad Nacional Autónoma de México, DGSCA, Coordinación de Publicaciones Digitales, Ciudad Universitaria, México, s.d. p. 67.

14 Un'imperizia del resto che altro non sarebbe che improvvida estensione dell'equivoco alla base del suo epocale progetto. L'abbattimento della stima del circuitus terrae (e conseguentemente della parte da coprire navigando verso Occidente) una volta correttamente fissato in 56 miglia e 2/3 il valore del grado non dipende forse dalla sostituzione delle miglia arabe presumibilmente assunte a unità di misura dal geodeta Al Fargani (o Alfragano) con quelle latine (inferiori alle prime di circa un terzo)? Cerchiamo d'essere più chiari. Partendo come d'obbligo da Colombo. Al pari di Ulisse, che vive il ritorno alla sua isola come compiacimento di sé, conferma dei propri saperi e misconoscimento dell'altro, Colombo muove alla ricerca del "nuovo" per trovarvi la conferma di sé e della sua "vecchia" cultura: "scopre l'America, ma non gli americani", T. Todorov, *La Conquista*, cit., p. 36.

Il quadro che ne deriva è suggestivo. Ma lascia senza risposta la domanda. Davvero e per tanto tempo due mondi hanno potuto coesistere senza comunicare, ingolfati in soliloqui intransitivi? Possibile che i nativi, i loro modi di stare nel mondo, le loro reazioni – non necessariamente verbali – non v'abbiano avuto parte alcuna?

Indugiamo per un poco ancora sull'Ammiraglio del Mar Oceano. Inutile ricordare com'egli sia partito alla volta dell'Oriente, la prua rivolta al "Poniente". Ma se davvero non avesse saputo concepire il dialogo, perché imbarcare l'improbabile interprete Luis de Torres ("che per aver vissuto con l'adelantado [moro] di Murcia, ed esser stato ebreo, conosceva l'ebraico, il caldeo, e pure l'arabo")? Non sarà piuttosto che se non lo instaura è perché i *tainos* e *caribes* antighiani si dimostrano clamorosamente al di sotto dell'orientale ostinatamente cercato e mai trovato dall'impaziente Scopritore? Certo, il dogmatismo di Colombo non può che cercar conferma dei testi che l'hanno ispirato. E tuttavia questi testi *prevedono, non escludono* l'incontro con l'altro. Un *altro* seducente, splendido: quale emerge dal *Milione* di Marco Polo, dai rapporti da Calicut di Niccolò de Conti, dai *Viaggi* di Jehan Mandeville, dai paesi delle spezie, delle corti abbacinanti, delle case dai tetti d'oro che avevano irretito la "latinitas penuriosa" evocata da Jacques Le Goff in un saggio prestigioso¹⁵.

Con Cortés (a dir il vero, anche prima di lui), il Nuovo Mondo è uscito dalle nebbie nelle quali il suo scopritore l'aveva avvolto. Gli indios che l'estremegno incontra sono più civili di quanti spagnolo ne abbia mai trovati sulla sua strada (e di quanti egli stesso non abbia incontrati nel corso della sua vita di colono a Santo Domingo e Cuba). Lo ribadisce insistentemente all'imperatore ("in una lettera precedente – scrive, in coda alla *Carta tercera* – vi avevo significato come i nativi di queste parti fossero di molta maggior capacità di quelli delle isole [...] e come per questa ragione mi sembrasse grave errore costringerli a che ci servissero nel modo consueto etc."¹⁶). Prima di dar fiato alla mirabolante iperbole, all'assimilazione delle terre da lui conquistate al romano impero di cui Carlo ha appena assunto la corona ("Ho desiderato che Vostra Altezza sapesse delle cose di questa terra; che son tante e tali che, come già scrissi in una precedente relazione, può insignirsi del titolo di nuovo sire, con non minor merito che d'imperatore di Germania che per grazia di Dio la

15 J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977, pp. 269-272.

16 H. Cortés, *Cartas y relaciones al emperador Carlos V (1485-1547)*, a cura di P. de Gayangos, Jay I. Kislak Collection, Paris 1866, p. 271.

vostra Sacra Maestà già possiede¹⁷), si prodiga a garantire che dette terre sono in tutto e per tutto simili alla vecchia Spagna. Lo stupore persiste ma cambia di segno. Se in Colombo era venato di delusione, ora si tinge d'orgoglio. Per le città fortificate, per le vie lastricate, per i mercati riforniti d'ogni bene e conforto.

Così l'interprete (il *lengua*, nella lettera dei cronisti) che s'era rivelato inservibile al Genovese, qui si rivela decisivo. Si tratta di un complesso sistema traduttivo che lega Jerónimo de Aguilar, religioso naufragato sulle coste yucateche nel 1511 e da allora indio tra gli indios, e Malintzin, doña Marina, originaria del centro messicano, venduta agli yucatechi, e quindi nahuatl parlante.

Titolare, Cortés, di un progetto "forte" (cifrato da Todorov nella formula del "comprendere per prendere"), lo applica con tanta maggior determinazione quanto più si sente alla mercé della preponderanti forze dell'avversario. Di qui che la sua attenzione si concentri non su *cosa* ma su *come* essi sono. Di qui ch'egli s'insedi al centro dell'universo indigeno, ne studi il linguaggio, ne interpreti il magico diffuso e lanci una serie di messaggi linguistici e simbolici per agire su di loro, approfondirne le divisioni e infine piegarli al proprio volere. Cortés – lo ripeto – "comprende", ben sapendo che solo comprendendo può "prendere". Da ciò che instauri un primo abbozzo di comunicazione interumana. Solo più tardi, una volta piegata la resistenza di Tenochtitlan e pacificato l'altopiano, passerà oltre, dismettendo il registro dell'eguaglianza (seppur impiegato nella prospettiva assimilatrice che sappiamo), per enfatizzarne la differenza, nella quale si traduce la delusione per i nativi, rivelatisi inadeguati come forza lavoro e per di più pessimi cristiani o pervicacemente idolatri. Se "il fatto di non potersi imporre con la forza lo aveva reso ragionevole", il suo strapotere gli ha fatto smarrire il bandolo della matassa e perdersi¹⁸.

Perché hanno vinto gli spagnoli

Resta l'enigma: come poté un esiguo manipolo di cinquecento armati aver ragione delle sterminate moltitudini dell'altopiano? Certo, impossibile negare il ruolo decisivo delle armi da fuoco, dei cani, dei cavalli, dello

17 Id., *Cartas y relaciones in Historiadores primitivos de Indias*, Atlas, Madrid 1946, i. p. 12 a.

18 T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2009, p. 213. Ed. orig. *La peur des barbares*, Laffont, Paris 2008.

shock anafilattico, in generale del *gap* tecnologico e di competenze tra intrusi e nativi. Una distinta provvisoria, cui per parte sua Todorov aggiunge la capacità di “capire gli altri”,¹⁹ di capitalizzare le risorse della comunicazione interumana, *orizzontale*. Per questa via, il dialogo s’afferma qual simbolo (*mise en abîme*) di quanto lo presuppone: dall’arte della distinzione, all’elaborazione di una strategia, all’esercizio della diplomazia, della politica. Non per nulla Francisco López de Gómara intitola uno dei primi paragrafi della *Conquista de México* “Di come venne a sapere Cortés che v’erano divisioni in quella terra”. Di seguito rilevando com’egli fosse “assai contento di trovar[vi] alcuni signori nemici di altri e in conflitto per mandare a effetto il suo proposito” (che altro non sarebbe del resto che “risarcire torti, affrancare prigionieri, soccorrere gli ultimi e debellare tirannie”²⁰). Né gli sfugge il contrasto tra i privilegi delle aristocrazie civili e militari e le vessazioni e i tributi imposti ai “labradores”. Senza contare la scaltrezza nel capitalizzare a proprio vantaggio i feticci, le fragilità anche percettive dei suoi nemici: ogni pretesto è buono per mistificare la propria natura ai loro occhi. Si è appena concluso lo scontro iniziale con gli indios di Cempoala e il cronista Francisco López de Gómara annota: “Nitrivano cavalli e giumente legati agli alberi della piazza del tempio. Domandavano gli indios cosa stessero dicendo. Risposero che protestavano per non averli castigati per aver incrociato le armi con loro. Ed essi offrivano loro rose e pennuti, al fine di ottenerne il perdono”. In uno scontro successivo con i tlaxcaltechi (futuri alleati degli invasori) vengono uccisi due cavalli e lo storiografo chiosa: “Dio solo sa quanto mancassero loro e quanto gli pesasse che gl’indios sapessero che i cavalli morivano e si potessero uccidere”. E ancora: Cortés ha scongiurato un passaggio di campo dei nobili della città santuario di Cholula, avendone estorto con la tortura la confessione. Tanto basta – a detta del cronista – perché i nativi commentino: “Costui è come i nostri dèi, che tutto sanno...”²¹.

Capitalizzazione delle asimmetrie, si diceva. Spostiamoci una volta di più sul versante opposto. In quel remoto 1519 a venire a contatto – lo si è detto – furono due mondi, l’un l’altro misteriosi. Reciproco pertanto il bisogno di conoscersi, dissipare l’enigma. Già all’arrivo di una precedente spedizione spagnola, Motecuhzoma aveva inviato ambasciatori perché osservassero e gli riferissero. Di questi rendez-vous sappiamo dal

19 Id., *La Conquista*, cit., p. 300.

20 F. López De Gómara, *La Conquista de Méjico*, op. cit., p. 318 b.

21 Id., *La Conquista de México*, op. cit., pp. 327 b, 337 a e *passim*.

libro XII della *Historia general de las cosas de la Nueva España* (cap. VII) nella quale il francescano Bernardino Sahagún – l'ultimo dei soggetti protagonisti della *Conquista dell'America* – raccoglie e restituisce a distanza di più di cinquant'anni le testimonianze al riguardo dei superstiti dell'evento. Chiara la consegna ricevuta: "Affrettatevi, andate e adorate in nome mio il dio che viene e ditegli che è il loro servo Motecuhzoma a mandarvi queste cose che portate, giacché siete giunti alla vostra casa che è il Messico". Quanto a loro eseguono: "bacia[no] le prue delle navi in segno d'adorazione, pensando si trattasse del dio Quetzalcoatl che tornava". Una testimonianza, la loro, segnata dal fatalismo di chi sa che è vano opporsi agli eventi. E del resto non s'erano registrati annunci, segni premonitori dell'imminente apocalissi? Alte fiamme – testi, gli stessi *Informantes* – s'erano levate sui cieli della laguna, un rogo misterioso aveva divorato il tempio di Huitzilopochtli, e un fulmine s'era abbattuto sul *Cu* (oratorio) del dio del fuoco, un lacerante grido di donna aveva risuonato nella notte... In esordio del capitolo LXI della *Historia de las Indias de la Nueva España*, Diego Durán, emulo di Sahagún, e autore della *Historia de las Indias de la Nueva España*, riferisce della visita al *Tlatoani* del poeta indovino Netzahualpilli, sovrano di Tezcoco, che gli annuncia come per volontà del "signore dei cieli, della notte e dell'aria» «cose strane e meravigliose dovranno avvenire sotto il suo regno»²². Il magico che circonfonde l'evento disarmo il sovrano. L'unica cosa che gli vien di fare è interrogare i libri sacri. Riflettere sul tempo circolare che, con periodicità di 52 anni, lega sventura a sventura, dissoluzione e rinascita. A incombere è il mito inderogabile secondo cui nulla può accadere che già non sia accaduto. E che non sia scolpito su un "calendario di pietra di dieci metri di diametro e venti tonnellate di peso figura [...] della pietrificazione, della rigidità e chiusura dei ritmi di una intera società"²³. Per questo tramite, "la vita si converte in un destino".

Il contrasto non può essere più aspro. Tanto da spiegare l'evolversi degli eventi. Se Cortés si proietta fuor di sé per sapere, Motecuhzoma s'introflette, si rifugia nella solitudine, attiva una comunicazione *verticale* con i libri della sapienza, convinto che nulla di radicalmente nuovo possa accadere sotto il sole. Invoca silenzio. Riceve i messaggeri "il capo chino, senza profferire parola". "Preda d'angoscia", chiama i negromanti ai quali affida la decifrazione del mistero, salvo subito cancellare le tracce loro e dei loro

22 T. Todorov, *Racconti aztechi*, cit., p. 243.

23 D. Viñas, *Historia de América Latina. Hechos, documentos, polémica*, t. iv, *México y Cortés*, Editorial Hernando, Madrid 1978, p. 148.

responsi: “Recatevi ai loro villaggi, e uccidete le loro donne e i loro figlioli, non risparmiate nessuno e si radano al suolo le loro abitazioni”²⁴.

Se per gli amerindi la scoperta dell’altro sarà deculturazione,²⁵ caduta verticale della decifrabilità del mondo (“La comprensione è perduta, la saggezza è perduta”, *Chilam Balam*), afasia dei libri sacri (“Chi sarà il profeta, chi sarà il sacerdote che rivelerà il vero senso della parola contenuta in questo libro?”), arretramento dei propri dèi, (nessuna risposta riceveranno alla richiesta “d’assistervi e conceder loro la vittoria [...] tanto che pensano che fossero diventati muti o fossero morti”); per gli europei viceversa si rivelerà preziosa al fine di perfezionare la *figura* di sé medesimi (da “parte senza il tutto”, a frammento di una “totalità finalmente disvelata”²⁶).

Bartolomé de las Casas e la scoperta del relativismo

Tra coloro che più alacramente si misurano con questa acquisizione, Bartolomé de Las Casas. In principio *encomendero* (affidatario di indios), quindi – in capo alla sua conversione la terza domenica d’Avvento del 1511 – prete secolare e infine domenicano, protettore degli indios, vescovo di Chiapas e insieme voce *extra chorum* e autore di un’opera prodigiosa. Sul campo, ma soprattutto nel suo *scriptorium*, attendendo a una messe sconfinata di *Storie*, libelli, denunce, ponderose *summae* teologiche. La sua è una difesa senza risparmio e senza quartiere. Oltranzista, disperata. Nulla

24 Sensata mi pare anche a questo proposito l’obiezione di Marchetti il quale eccepi-
sce su una serie di spiegazioni date dall’autore a comportamenti messicani: “ve-
dere nell’incarceramento degli ambasciatori il suo ‘fallimento nei rapporti umani’
è forse depistante, essendo viceversa più congruo spiegarlo in ordine alla volontà
che non si propagasse la terrorizzante notizia di quell’oscura minaccia venuta dal
mare? Similmente per l’intensificarsi dei sacrifici umani (presentata da Bernal
come un ulteriore rito divinatorio quando – annota – potrebbe avere un significato
apotropaico o propiziatorio)”. Cfr. G. Marchetti, *art. cit.*, p. 225.

25 “La distruzione della cultura è definita deculturazione: condizione di un essere
umano che ha perduto la sua cultura di origine senza acquisirne un’altra e rischia
di essere portato, malgrado la sua resistenza, all’impossibilità di comunicare, dun-
que alla barbarie” (*La paura*, 44). “Una cosa è certa: la padronanza per lo meno di
una cultura è indispensabile a una piena crescita dell’individuo; l’acculturazione
è possibile e spesso benefica; la deculturazione è invece una minaccia”, cfr. T.
Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil,
Paris 1989, tr. it. di A. Chitarin, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diver-
sità umana*, Einaudi, Torino 1991, p. 453.

26 *Id.*, *La Conquista*, cit., rispettivamente pp. 75-76 e 7-8.

gli par difendibile nella prassi dei suoi connazionali. E nulla per converso censurabile nei suoi *protegidos*. Dinanzi alla denuncia della barbarie degli indios e delle pratiche estreme del sacrificio umano e del cannibalismo (tra gli altri, da parte dell'aristotelico Juan Ginés de Sepúlveda con il quale incrocerà le armi nella celebre Disputa di Valladolid del 1550-51) egli oppone un relativismo oltranzista. Ogni uomo è barbaro per il suo vicino – sostiene anticipando Michel de Montaigne. Relativismo esasperato e difficile da contemperare con l'universalismo implicito nel suo spirito missionario. E allora, per uscir dall'impasse evoca la limpidezza della loro intenzione. Non si dimostrò lo stesso Abramo pronto al sacrificio di suo figlio, come prova suprema di devozione a Yhvh? Dinanzi alla perpetrata *Destrucción de las Indias* (titolo del suo più celebre *pamphlet*), il suo sogno è quello di un ritorno a prima della conquista, gli interessi della Corona potendo – afferma – venir comunque garantiti da un patto di dipendenza volontaria dei principi indigeni, riconfermati nel loro potere e dignità. Ogni guerra contro il *genus angelicum* è ingiusta, tirannica e demoniaca, risultando legittima solo quella contro gli spagnoli che s'opponessero al suo disegno.

Posseduta finalmente la nozione della totalità, l'europeo si trova a un bivio: tra la "regola di Erodoto", per la quale gli altri sono stimati "buoni o cattivi a seconda si trovino più o meno lontani da loro", o la "regola di Omero", per cui "i popoli più lontani sono i più felici in quanto immuni dalla propria decadenza"²⁷. Tra praticare l'etnocentrismo (riducendo la varietà del mondo alle proprie credenze e misure, come han fatto – denuncia Todorov – tanto gli "ideologi della colonizzazione" quanto gli "apostoli dell'ingerenza umanitaria"²⁸), ovvero aprirsi alle ragioni degli altri, inaugurando un prospettivismo radicale (per il quale "ognuno è messo in rapporto con i valori propri, anziché essere commisurato a un ideale unico"²⁹).

27 Id., *Noi e gli altri*, cit., p. 450.

28 Id., *La paura*, cit., p. 25.

29 Atteggiamento che prelude all'inquietante relativismo del *De l'infinito, universo e mondi* di Giordano Bruno: "Cossi non è più centro la terra che qualsivoglia altro corpo mondano, e non son più certi determinati poli alla terra che la terra sia un certo e determinato polo a qualch'altro punto dell'etere e spacio mondano; e similmente de tutti gli altri corpi; li quali medesimi, per diversi riguardi, tutti sono e centri e punti e zenithi ed altre differenze. La terra, dunque, non è assolutamente in mezzo all'universo, ma al riguardo di questa nostra reggione" (*Dialogo II*). Non solo la terra – annota Todorov – non è più il centro dell'universo, ma nessun punto fisico lo è; la stessa nozione di centro ha senso solo in relazione a un punto di vista particolare: centro e periferia sono nozioni puramente relative, come quelle di civiltà e di barbarie (e ancor più di queste). "Nell'universo non è mezzo né

Nessuno dei due atteggiamenti è sostenibile. Ché anche il relativismo più *outré*, «oltre a contraddirsi postulando la propria dottrina come verità assoluta infirmando ciò che è sul punto di affermare», minaccia di debordare nel nichilismo e nel cinismo, “negandosi a denunciare qualsiasi violenza, qualsiasi ingiustizia, per poco che esse facciano parte d’una qualunque tradizione diversa dalla sua” (tutto è lecito purché accada in casa d’altri!). Per questa via giungendo a negare nei fatti l’unità della specie.

Mobilità delle culture

Questo azzeramento prevaricatore dell’identità nei due sensi sopra indicati è conseguenza del tradimento delle ragioni del dialogo. Dialogo – lo si è ripetuto a sazietà – è apertura all’altro, permeabilità, ascolto. Inconciliabile, per ciò stesso, con ogni sorta di dogmatismo. In forza del dialogo le culture cambiano. Come segno di vitalità, essendo morte soltanto quelle che si baricano all’interno dei propri confini, chiudendosi in un ermetico isolamento.

La Conquista dell’America è a questo riguardo minutissima rassegna degli ostacoli insormontabili alla fioritura del dialogo e insieme controprova di un fallimento. Se l’ideale è “vivere la differenza nell’eguaglianza”³⁰, accettarla qual tratto distintivo senza implicazioni gerarchiche e stigmatizzanti, nulla di ciò può dirsi compiutamente raggiunto nella storia narrata. Di lì le tragedie di allora, prodromiche alle tragedie dell’oggi.

Certo, quella lezione va approfondita, dotata di riferimenti meno labili. Che è quanto Todorov si ripromette nel seguito della sua ricerca. Dismessi i panni dello storico che gravato dal sistema che ha assemblato si trova sovente a violentare i fatti, a distorcerli per renderli compatibili, ora può tornare alla sua professione preferita. Il moralista può prendere di petto la dinamica tra le culture. Sembrano incursioni nell’ovvio, e forse lo sono. Ma non si può negarne per questo il potere di seduzione. Solenne è la rivendicazione del loro carattere necessariamente ed essenzialmente ibrido: “Non esistono culture pure e culture mescolate; tutte le culture sono miste (o ‘ibride’ o ‘meticciate’)”. “Una nuova cultura – aggiunge – nasce dall’incontro tra diverse culture di piccole dimensioni, o dalla decomposizione di una cultura più vasta o dall’interazione con una cultura vicina”. Coestensivamente,

circonferenza, ma, se vuoi, in tutto è mezzo ed in ogni punto si può prendere parte di qualche circonferenza a rispetto di qualche altro mezzo o centro” (*Dialogo V*, pp. 233-34). Id., *La Conquista*, op. cit., p. 233.

30 Ivi, p. 302.

“ogni individuo è pluri culturale; le culture non sono isole monolitiche, ma alluvioni che s’intersecano tra loro”. L’identità come incontro, crocicchio. Se “il presente è incontro tra diversi passati”, l’identità individuale deriva dall’incontro di molteplici identità collettive in seno a una sola e medesima persona; ciascuna delle nostre numerose appartenenze contribuisce alla formazione dell’essere unico che siamo. «Ciascun uomo essendo in sé plurale condivide i suoi tratti costitutivi con gruppi molto diversi tra loro, ma li combina a modo suo». In radice a questa composizione mista delle culture, il dialogo praticato – afferma – “fin dalle origini della specie”³¹.

Mettendoci su questo sentiero, possiamo riconferire complessità agli eventi di quel remoto altrove, distinguendo là dove Todorov aveva (generosamente) assimilato e semplificato. Quello che allora si diede non fu soltanto scontro tra *noi* e gli *altri*. Essendo questi e quelli plurali, attraversati da confini e differenze. Ciò che vale, lo si è detto, per i *naturales*, restituiti alla loro molteplicità collettiva (fra tribù primitive e atomizzate di *tainos* e *caribes* e imperi strutturati, forti di sofisticate tecniche produttive, capaci di generare eccedente economico, fra servi e padroni etc.), e alla loro identità individuale (a fronte di Motecuhzoma, arreso agli invasori e impegnato a sedare la folla inferocita dopo il massacro del Tempio, stagliandosi il giovane Cuitláhuac, che non si perita di apostrofarlo “femmina degli spagnoli”, fino a Cuahutémoc, successore del *Tlatoani* e capo della sollevazione del 20 luglio 1520 e prima di lui, Cacamatzin, signore di Tezcoco).

Lo stesso, dal lato degli aggressori. Ai conquistadores (che tutto hanno investito e rischiato nella partita) contrapponendosi i burocrati, impegnati a difendere i divergenti profitti della corona. Ai *descastados*, i proprietari di *encomiendas* e di *ingenios mineros*. Ai laici i religiosi. Questi ultimi a loro volta suddivisi tra ordini monastici e clero secolare. Mille profili, mille sfumature. Per ciascuna un progetto, interessi e visioni diversi. E a sorvegliare da lontano i teologi impegnati nelle Juntas convocate dal Sovrano per tacitar la coscienza collettiva, al contempo gettando le basi dell’anticolonialismo moderno. Mano mano che il tempo passa e la colonia si consolida, questo caleidoscopio si screzia ulteriormente. Nuovi ceti e soggetti salgono al proscenio. L’ibridazione ha prodotto il meticciano. Il meticciano ha dato origine ai *criollos* (i creoli), sanguemisti sovente, sempre più persuasi dell’incompatibilità dei loro interessi con quelli della metropoli, impegnati conseguentemente a dar voce a spiriti autonomistici prima, indipendentistici poi. Fino alla rottura con la madrepatria d’inizio secolo XIX.

31 Id., *La paura*, cit., p. 78.

La colonia

E già, perché dopo la prima fase, tutto cambia. Pacificate le porzioni di Nuovo Mondo di volta in volta conquistate alla Corona, inizia il poi. L'*altro* è sempre meno altro. Ancorché sempre ostinatamente, irriducibilmente diverso. Quel che si confeziona sulle sue misure è un destino di subalternità. È la volta della colonia. Se nella fase antigliana – quella di pertinenza colombiana e che fu pure di Cortés prima dello sbarco a Tabasco – la scelta fu della schiavizzazione, di far tabula rasa, ora si reputa più conveniente trasformare. Quella che s'intraprende è un'opera combinata di deculturazione / acculturazione. La ricerca di un "ingiusto mezzo", d'un punto di incontro ancorché eccentrico tra le culture nativa e aliena, allo scopo – una volta di più – di coprire i profondi rivolgimenti strutturali con l'illusione della continuità. Sembra dialogo, ma ne è piuttosto la flagrante confutazione. Se "ogni plancia, ogni cima, ogni chiodo della nave Argo ha dovuto essere sostituito, tanto il viaggio è stato lungo" senza per questo stravolgerne nome o identità³², qui e ora accade il contrario. Gli ingredienti reperiti nel cammino sono stati grosso modo preservati. Ma sistematicamente smontati e rimontati, fino a proporsi come integralmente *nuovi*. La realtà è stata scomposta in unità infinitesimali e riassembleta giusta combinatorie tendenziose, cariche di messaggio-potenza. È il trionfo della flessibilità. L'estensione delle virtù dell'alfabeto, la scoperta che l'ordine di posizione sia un formidabile produttore di senso, un inesauribile commutatore semantico. Si conferma così una intuizione antica e fondamentale: non è necessario negare fisicamente la realtà; è più produttivo manometterla. E questo dà il segno e l'estensione della nuova frenesia messicana.

Certo, la follia distruttiva non si è placata ("E rifiusero le spoglie del Messico"³³), i codici yucatechi vengono bruciati in grandi falò; i templi smantellati «per cavarne pietra e legno»; gli idoli abbattuti ("ché servirono di fundamenta alle chiese"³⁴). Riferisce Cortés: "I maggiori di questi idoli, in cui essi avevano più fede e fiducia, li abbattei e scaraventai giù dalle scale e feci pulire le cappelle in cui stavano, essendo tutte piene del sangue dei sacrifici e misi in esse statue della Madonna e di altri santi"³⁵. Ma subito, si ricomincia a costruire: sugli stessi luoghi, con le

32 Ivi, p. 80.

33 F. López de Gómara, *La Conquista de México*, op. cit., 393 b.

34 T. Motolinía, *Memoriales, Historia de los Indios de la Nueva España*, Atlas, Madrid 1970, p. 209 b.

35 T. Todorov, *La Conquista*, cit., p. 74.

stesse pietre e, quel che più conta, con la stessa magnificenza. Se l'antica Tenochtitlán lasciava senza parole Bernal Diaz del Castillo, la Nuova Méjico non è davvero da meno:

da quattro o cinque mesi a questa parte, la detta città di Temixtitan è in via di essere ricostruita, ed è molto bella, e creda vostra maestà che giorno dopo giorno verrà nobilitata in tal guisa che se prima fu signora e capitale di tutte queste province, lo tornerà a essere da ora in poi.³⁶

Un misto di continuità e trasformazione si produce anche nelle operazioni di ingegneria sociale: gli spagnoli, lo si è visto, si impegnano o in un progetto di omologazione delle élites o nella loro fisica sostituzione. Ma quel che più importa è che preservano il sistema gerarchico in quanto strumento di persistenza e controllo del complesso sociale: come dei vecchi indios si possono fare nuovi cristiani, così riconvertendo le vecchie aristocrazie si avranno i nuovi cacicchi, convenientemente indottrinati, coadiutori nell'opera di assimilazione e garanti dei raccordi tra minoranza spagnola e comunità indigena.

Indizio della preoccupazione degli invasori di preservare parvenze di continuità anche nei più drastici ricambi di personale dirigente autoctono è offerto dallo scrupolo nell'osservanza di legittimità dinastiche secondo linee consolidate di discendenza. A Tezcoco, alla morte violenta dell'eroico Cacamatzín, Cortés ha cura di intronizzare il fratello minore, il quale "in quanto ragazzo, si mostrò aperto alla nostra *conversazione* e si fece cristiano, e noi lo ribattezzammo don Ferdinando"³⁷. Ed egli – aggiunge – "fu sempre amico di spagnoli. Apprese la nostra lingua e prese quel nome da Cortés che ne fu padrino"³⁸).

L'incontro più straordinario della nostra storia

Le scorie di quell'incontro pesano come macigni sul nostro presente. Smentito nella pratica coloniale il principio dell'uguaglianza, è rimasta la differenza a generare subalternità e asservimento. Ma ora la crisi che stiamo vivendo impone un radicale ripensamento. Siamo cambiati *noi* (spaesati cittadini dell'opulenza) e sono cambiati *gli altri*. E soprattutto è cambiato il contesto nel quale tutti ci si muove. L'Occidente ha smarrito il filo del

36 T. Todorov, *La Conquista*, cit., pp. 73-74.

37 H. Cortés, *Cartas de relación*, in *Historiadores primitivos*, op. cit., pp. 58-59.

38 F. López de Gómara, *La Conquista de México*, op. cit., p. 376 b.

discorso. Avanza la democratizzazione della conoscenza. Si aprono nuovi e sempre più pervi canali di comunicazione. E sempre più incombente si profila l'inveramento della citata profezia di Las Casas. Reduci dalla decolonizzazione, siamo alle prese con la marea montante del rancore. La nuova carta del mondo – se si accetta la suggestiva proposta di Dominique Moïsi³⁹ – ci vede rubricati tra i “paesi della paura” (*Countries of Fear*), stretti d'assedio dai “paesi dell'appetito” (così Todorov traduce *Hope* dell'originale), le fiammanti potenze emergenti dotate di una prorompente forza economica che si esprime nella capacità di produrre ad alti livelli qualitativi e tecnologici e a costi inferiori⁴⁰, e da quelli “del risentimento” (*of Humiliation*), affrancatisi dal gogo coloniale sotto il segno del radicalismo e dell'intolleranza.

E se è vero che – ribadisce – “ogni appartenenza comporta l'inevitabile determinazione spazio temporale dei valori”, mai come nel presente avvertiamo il bisogno di contrastare la deriva mediante quello che il semiologo definisce *universalismo critico*. Che se non giunge a postulare “la specie raccolta sotto un unico stato”, perora per “un orizzonte comune agli interlocutori del dibattito”, che temperi i condizionamenti del proprio contesto nella pratica salvifica del *rifiuto*:

Ciò che ogni essere umano ha in comune con tutti gli altri è la capacità di *rifutare* queste determinazioni. In termini più solenni diremmo che la libertà è il tratto distintivo della specie umana. Di sicuro il mio ambiente mi spinge a riprodurre i comportamenti che valorizza; ma esiste pure – e ciò è essenziale – la possibilità di staccarmene. Montesquieu diceva che proprio dell'essere umano è di non obbedire sempre alle leggi.⁴¹

Premessa e portico per questa revoca in dubbio, ancora e comunque il dialogo. Tale se capace di apertura alle ragioni dell'altro.

Conclusioni

Vittima egli stesso di un universalismo distorto, oppresso dalle verità ufficiali, e dalla divaricazione tra segni e significati, Todorov apre, nell'*E-pilogo*, un nuovo fronte di riflessione: “la scoperta dell'*io* attraverso i *loro* – scrive – è accompagnata dall'affermazione ben più allarmante della scom-

39 D. Moïsi, *The Clash of Emotions, Fear, Humiliation, Hope, and a New World Order*, in “Foreign Affairs”, (2007), 1-2 (january-february), pp. 8-12.

40 T. Todorov, *La Paura*, cit., p. 14.

41 Id., *Noi e gli altri*, cit., p. 456.

parsa dell'io nel noi tipica dei regimi totalitari". Quasi un ritorno alle origini che getta nuova luce sulla biografia d'un bulgaro emigrato in Francia per sfuggire allo stalinismo imperversante nel suo paese: "Nei primi anni del dopoguerra – scrive – ero troppo giovane per capire le ragioni dei continui guai sul lavoro di mio padre, della scomparsa improvvisa di parenti e amici...". Poi, sarà la volta della scoperta della doppiezza che insinua un nuovo baco nella comunicazione. La rivelazione che

il male risiedeva nell'evidente disparità tra le parole di cui si ammantavano i rappresentanti del potere e la vita che conducevano e che ci facevano condurre, vita, questa, [...] che risiedeva nell'obbligo di proclamare pubblicamente la propria adesione alle dottrine ufficiali e nella conseguente perdita di significato delle parole più nobili – libertà, uguaglianza, giustizia – che servivano a coprire la repressione, i favoritismi, le stridenti disparità di trattamento tra gli individui.⁴²

Un trauma profondo, che sembra persistere nella stesura di *La Conquista dell'America*, svelandone l'autentica natura. Non una divagazione fuor dalle consuete piste semiologiche, quanto piuttosto testo *cerniera* tra le due fasi della sua riflessione. Tra la definizione del modello dialogico e la presa d'atto del suo fallimento s'apre uno spazio ch'egli colma con le riflessioni intorno a quello che nel frattempo è stato e a quello che avrà da essere per scongiurare la catastrofe. Riflessione cui sono dedicati tanto libri retrospettivi (il menzionato *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*), quanto proiettivi (*La vie en commune*⁴³ e *La peur des barbares*).

La base è quella che si è detta. Catalogo degli errori del passato e momento a scongiurarne la replica. Ma anche registro di esempi virtuosi. Se è vero che ogni posizione di forza è cattiva consigliera e impeditiva dello scambio, nella galleria dei personaggi evocati in *La Conquête* vanno pure annoverate figure fragili, problematiche, in bilico tra due mondi e per questo capaci di ristabilire una norma e di indicare un nuovo cammino. Poche, invero: tra esse, Malintzin, riscattata dallo stigma di traditrice della propria gente⁴⁴ e assurta al rango di intermediaria e simbolo dell'ibridazione possibile. Las Casas che nell'ultima fase della vita giunse ad "amare e stimare gli indiani non in funzione del proprio ideale, ma del loro", fino a Diego Durán che "per sradicare le superstizioni pagane degli indios [...] si vide

42 Ivi, *Prefazione dell'autore*, pp. ix-x.

43 Id., *La vie en commune, Essai d'anthropologie générale*, Seuil, Paris 1995, tr. it., *La vita comune*, Pratiche, Milano 1998.

44 Cfr. O. Paz, *Los hijos de la Malinche*, in *El laberinto de la soledad*, Fondo de cultura económica, México 1959, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1982, pp. 87-114.

costretto a studiarle a fondo, lasciandosene influenzare”. Il quale, ripercorrendo la storia della conquista, “più e più volte transita dal punto di vista degli spagnoli a quello degli aztechi e viceversa, tanto che alla fine il suo lettore finisce inevitabilmente per rendersi conto di avere a che fare con un punto di vista nuovo, *messicano*”⁴⁵.

Per finire con il personaggio più intrigante, nella rappresentazione del quale Todorov riversa il massimo di sé: Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, colui che “visse le due culture in conflitto dall’interno”, e la cui esperienza “simboleggia e preannunzia quella dell’esule moderno”. Ascritto alla spedizione che mosse nel 1527 sulle tracce della Fontana dell’eterna giovinezza, nella Florida, passato attraverso una serie di traversie, scontri armati, naufragi fino a ridursi a uomo nudo, sprovvisto d’ogni risorsa, guida un manipolo di quattro superstiti per le pianure dei bisonti, oltre il Mississippi. La condizione di naufrago *in partibus infidelium*, lo costringe a forza nel mondo dell’altro, lo spinge a condividerne “competenze”, risorse e sapienze, partecipando ai riti e ai culti dei suoi abitatori alieni. Ritrovandosi parte di un mondo inatteso e sconcertante. L’operazione di attualizzazione che sostiene l’intera impalcatura del libro, induce un’ultima comparazione tra quell’esule remoto e gli esuli contemporanei. L’uno e gli altri personificando una tendenza tipica della nostra società. Di esseri che “hanno perduto la patria senza acquistarne un’altra”, che vivono “in una doppia esteriorità”. Oggi – ancora parole di Todorov – “l’esule è colui che incarna meglio, modificandone il senso originario, l’ideale che Ugo di San Vittore così formulava nel XII secolo: ‘L’uomo che trova dolce la sua patria non è che un tenero principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria è già un uomo forte; ma solo è perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un paese ‘straniero’ (io che sono un bulgaro che abita in Francia, prendo a prestito questa citazione da Edward Said, palestinese che vive negli Stati Uniti, il quale l’aveva trovata, a sua volta, in Erich Auerbach, tedesco esule in Turchia)’”.

45 T. Todorov, *La paura*, cit., p. 79.

RIFLESSIONI SULL'INTERCULTURALITÀ: NODI, RAGNATELE E DISSONANZE

On interculturality: knots, cobwebs and dissonances

Rossella Bonito Oliva

The evolution of anthropological thought in the relationship with different cultures and symbolic universes has shown the need to deal with the progressive enrichment of positions with respect to Otherness. Infinite Others have overlapped the Other, and the Other has spread in the plurality of discourses that cannot be traced back to the simple opposition between hegemonic culture and subordinate culture. This essay tries to traverse this complexity starting from two authors – Melville and Beatty, one white, the other black – to use the color of the skin as a key to understanding the symbolic nuances between a past that does not pass and a present cluttered with ghosts. A reflection on the prefix “inter” of the word *interculturality* aims to bring out the need for respect and attention to different times and forms of experience witnessed by the voices of the world and stories small and large, beyond the pretensions of the theory.

Keywords: Interculturality – Difference – Domination – Myth – Writing

1. *Le conseguenze dell'interculturalità*

Vorremmo provare a svolgere una breve riflessione sulle “conseguenze dell'interculturalità”, realtà sociale e culturale del nostro tempo, subita o accettata, respinta come minaccia alle identità culturali o assunta come portatrice di rinnovamento. La questione si è imposta da tempo negli studi antropologici, in chiave etica e politica, ma non ha messo in crisi radicalmente gli strumenti teorici eurocentrici, è mancata un'attenta valutazione della loro capacità di adattamento a forme di cultura in continuo mutamento, a ordini di discorso profondamente trasformati con le nuove tecniche di comunicazione e divulgazione, condizionati da quei modelli interpretativi ma anche in grado di produrre slittamenti, distorsioni, alla fine fatti e situazioni originali. Nel reiterarsi della pratica dell'oggettivazione queste teorie hanno faticato a mettere a fuoco la ricaduta degli scarti innovativi sull'approccio interpretativo, a misurare l'effetto del *novum* sul soggetto inter-

pretante, quasi che le differenze non facessero differenza e il differenziarsi delle forme di vita non intaccassero la legittimità della pratica oggettivante. Di questa difficoltà è rimasta traccia nell'emergere di una sorta di sentimento di colpa o di mancanza negli studiosi "occidentali", sfidati da voci emergenti dall'interno degli universi culturali subalterni che ne hanno messo in discussione l'egemonia rimarcando la cesura del "post" nella eredità del colonialismo. Nuove regioni e diversi percorsi hanno messo alla prova il pensiero critico, la ragione dialettica e persino l'ermeneutica. Questi modelli nella progressiva emergenza di forme di esperienza non inquadrabili nella polarità soggettivazione/assoggettamento, identità/differenza si sono mostrati in qualche modo inadeguati a interpretare le sedimentazioni, a rimettere in sesto l'ermeneutica attraverso un'apertura alle plurali pratiche della identificazione, ad assumere l'oscurità e il *novum* come differenza nella differenza, latenza nel dato.

Nell'evoluzione del pensiero antropologico il dilatarsi dell'osservazione e della pratica di culture e di universi simbolici differenti ha generato negli studiosi la convinzione di dover esplicitare preventivamente le categorie interpretative messe in gioco nella costruzione dell'oggetto – Altro – mettendo a fuoco la posizione del soggetto della osservazione e del discorso, inevitabilmente prospettico rispetto alla pluralità e all'intreccio di culture, espressioni di differenze significative in termini di comportamenti, linguaggi, universi simbolici¹. Nella critica delle ovvietà antropologiche si sono prodotti effetti nell'ordine del discorso antropologico, che hanno interagito con l'esperienza diretta mantenendo in vita fantasmi e stereotipi². Un limite quasi scontato in ogni comprensione se-dicente adeguata a una regione da cui non sono estrapolabili gli effetti profondi della subalternità, ma nemmeno le resistenze che distorcono il dato osservato. Questa problematicità inquieta anche le nascenti voci subalterne, che si segnalano per la consapevolezza della necessità di un duro lavoro di scavo al di sotto delle cristallizzazioni della differenza. Lo scollamento tra l'esperienza reale del moltiplicarsi delle voci in campo e l'analisi critica di questa esperienza ha toccato con mano il mescolarsi di strutture e movimento, sincronia e

1 Per una ricostruzione dell'ampio dibattito ci limitiamo a citare S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999 e G. Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, Alterità, Rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005.

2 Su questo ritorno fantasmatico dell'Africa che ritorna nella stessa associazione di vissuti dell'antropologo-esploratore si veda M. Leiris, *L'Africa fantasma*, a cura di A. Pasquali, Rizzoli, Milano 1984.

diacronia nei processi identificativi, districandosi da nuove forme di essenzializzazione fuorvianti.

Da Said, a Spivak, a Bhabha, solo per fare qualche nome, viene messa all'opera una decostruzione critica della ghettizzazione politica e culturale dell'Altro praticata dall'Occidente. Fuori da quelle gabbie culturali è possibile aprire un'altra via uscendo dalla scansione ideologica del tempo tra arcaico e civilizzato, dalla divisione dello spazio tra Oriente e Occidente, da ogni forma di polarizzazione focalizzando il cattivo uso della mediazione, dell'intervallo, dell'"inter" tra culture incapace di leggere alternativi modi di soggettivazione³. Quanto l'Occidente aveva sottoposto a una sorta di naturalizzazione della radice storica di ogni forma di relazione intersoggettiva, ha consegnato agli stessi eredi critici della subalternità un territorio oscuro, magmatico una volta spogliato dall'ordine ideologico del discorso occidentale, ancora vincolato alla polarizzazione azione/reazione, sottomissione/ribellione. Usando in altra prospettiva gli stessi strumenti della cultura occidentale le nuove voci hanno dovuto sperimentare usi teorici alternativi degli strumenti messi a punto nell'orizzonte culturale dominante. Autori come Foucault, Derrida, Deleuze e Lacan, smantellatori del logocentrismo, della sovranità del soggetto e dell'essenzialismo, hanno indicato la via d'uscita dall'egemonia, portando allo scoperto l'oscurità preconstituita dai punti luce piazzati dall'Occidente⁴. Nella contestazione il pensiero postcoloniale ha dovuto fare i conti con l'"efficacia simbolica" del pensiero occidentale⁵. A un tempo oggetto pensato e soggetto pensante, il subalterno si è trovato tra le mani, nella testa un impensato, qualcosa di proprio ma non familiare. Termini come dominio, subalternità, inferiorizzazione riproducono lo statuto della mancanza, della compensazione rischiando di scivolare nello stereotipo della vittima, pensare in altro modo ha richiesto lo smarcamento da un gioco di specchi per giungere all'inoggettivabile delle metamorfosi degli universi simbolici presi nel vortice dell'interculturalità.

3 Molto bene ricostruisce questo passaggio G. Leghissa, *op. cit.*, pp. 75-108.

4 Cfr. E. W. Said, *Cultura e imperialismo*, tr. it. di S. Chiarini e A. Tagliavini, Gamberetti, Roma 1998.

5 "Efficacia simbolica" è termine usato da C. Lévi-Strauss per indicare l'effetto di guarigione che ottiene lo sciamano nella cura dei malati in alcune popolazioni nonostante non si possa individuare un nesso causa-effetto tra malattia, pratica sciamanica e guarigione (cfr. Id., *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992, pp. 210-230). L'egemonia culturale si è tradotta in un "bene simbolico" tanto nel suo manifestarsi come oggetto di desiderio del teorico emergente dall'"ordine del discorso" occidentale, quanto come modello per la legittimazione di nuovi modi di pensare. Pierre Bourdieu la definisce "violenza simbolica" in grado di produrre l'incorporazione di abiti

Una differente posizione del soggetto del discorso, perciò, non ha implicato un semplice rovesciamento degli equilibri, ma ha comportato una diversa postura teorica, ha individuato labirinti disegnati dalle nuove forme di soggettivazione. Infiniti Altri si sono sovrapposti all'Altro o forse l'Altro si è disseminato attraverso questi nuovi discorsi e scritture, assumendo la figura umbratile nascosta dall'ovvietà consolidata e resistente. In qualche modo l'attingimento di un territorio magico, prima della storia e tuttavia persistente nei soggetti coinvolti nella storia, ha messo in luce un terreno inesplorato, ma non silente, legittimando il rifiuto verso l'incorporazione e l'assimilazione attraverso le quali l'Occidente ha esercitato il suo dominio nella narrazione, nel sapere dell'Altro. Fare i conti con la pervasività del colonialismo culturale nella ricerca degli slittamenti, delle esperienze di emancipazione e delle lotte per processi di identificazione non più subalterni, ha portato a emergenza negli stessi detrattori della subalternità debiti accumulati e crediti da riscattare in termini di riconoscimento, di sottomissione culturale. Da un lato l'eredità del passato, dall'altro queste nuove forme di esperienza hanno generato un'oscillazione tra volontà di riscatto dal passato di subalterni e proiezione verso il futuro di emancipati. Talvolta i "nuovi" soggetti hanno sottovalutato il non-pensato dalla decostruzione delle politiche di assoggettamento, lasciato in secondo piano gli abiti mentali, i valori simbolici sedimentati nel corso del tempo all'interno del gioco dialettico tra mimetismo e reazione, nel nodo stretto tra condizioni di vita materiale e marchi culturali.

Detto in altri termini al di là di incroci, zone intermedie e contaminazioni, il post-colonialismo non si è immediatamente liberato del vizio della teoria, ha a lungo perseguito sintomaticamente la ricerca ossessiva di passaggi, sia pure alternativi, tra teoria e pratica, di mediazioni rovesciate tra identità e differenza, cercando addirittura di ripristinare una circolarità tra teoria e prassi, nonostante il reiterarsi delle conflittualità, delle regressioni, dei meccanismi di subordinazione. Le due parti, nella posizione di portatore del discorso egemonico o di vittima di questa egemonia teorica, hanno faticato a spezzare l'automatismo della polarizzazione una volta inoltratesi in una regione dai territori incerti, opaca, fluida, prima e al di qua del coloniale e dunque del post-coloniale. Nella teoria e nella pratica hanno a lungo scontato l'intreccio, la dipendenza reciproca tra le due prospettive, giacente nel fondo indicibile e latente.

mentali senza forme di coercizione (cfr. Id., *Il dominio maschile*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 43-53).

Ancora una volta l'effetto lungo del dominio, come ricorda Bourdieu, ha conservato l'attaccamento ai beni simbolici nei dominanti e nei dominati⁶. Alla fine anche gli studi post-coloniali registrano l'involontaria dipendenza dai modelli del pensiero occidentale. Una resistenza dell'*habitus* del pensiero come disvelatore di una qualche forma di verità, che si limita alla prudenza verso una realtà ancora poco conosciuta ed esplorata. Solo andare in profondità, procedere archeologicamente e insieme rivitalizzare l'immaginazione in vista dell'esperienza può scardinare l'ovvietà delle interpretazioni, assumendo l'improvvisazione, le intermittenze nelle costruzioni di narrazioni alternative.

Da questo punto di vista bisogni e sentimenti oltrepassano consapevolezza e pratiche intenzionali di emancipazione e di affermazione, si coagulano in regressioni o apatie non facilmente leggibili in termini di reazione o di nuove sintesi. Sottrarsi alla terapia dell'incivilimento, preferire di no, reimmergersi nel nero o nel diverso al di qua di ogni mediazione e contaminazione, turbano il senso comune, disegnano uno spazio refrattario ma non punibile e non comprensibile. Si tratta di esplorazioni, di ricordi e incontri per giochi al buio, come dice Toni Morrison, che lasciano emergere qualcosa che va al di là degli stereotipi dei dominanti e oltre le scelte dei dominati. Una sorta di complessità in cui si danno insieme ferite aperte e fragili cicatrici, regressioni e avanzamenti in cui prende corpo il contrasto/intreccio tra il nero lattificato nel complesso del diverso e il bianco accecante della società dei diritti. Dialettica ed ermeneutica devono e possono vestire altri abiti di pensiero, se si svincolano dal diritto d'autore, assumendo la trama di un filo che non tesse per e con la ragione, ma sprofonda e riemerge come un fiume carsico che lavora in superficie e sotterraneamente mantenendo la sua natura fluida e mobile. La letteratura e l'arte sono i segnava di queste prove, di queste sperimentazioni di giochi di ruolo sulla scena, su cui si sciogliono e riannodano i nodi nella partitura sempre incompiuta della vita umana. Non si tratta di riportare alla luce una sorta di autenticità, ma di lasciare circolare liberamente sedimentazioni e tensioni nel gioco tra ideologia e prassi, tra organizzazione sociale e gerarchie culturali. Da questa base o materia si dipartono linee non del tutto visibili, si disegnano territori dai confini incerti in cui la vita della mente scandisce il suo respiro tra ripetizione e improvvisazione, tra mimetismo e simulazione⁷.

6 Si veda P. Bourdieu, *op. cit.*

7 Si tratta di un "Terzo Mondo" come ribaltamento dei dualismi entro i quali si muovono ancora il post-coloniale e il globale (termine usato da F. Fanon ne *I dannati della terra*) ripreso da H. Bhabha nella sua introduzione (*Framing Fa-*

2. Narrazioni e dissonanze

Mappa di questo itinerario saranno due romanzi, entrambi di autori americani, ma di epoche diverse – Melville e Beatty – e di collocazioni sociali differenti – l'uno bianco, l'altro nero. Due tra tanti, che acquistano uno specifico significato per il ruolo che gioca il colore nell'atmosfera che si produce attraverso tonalità cromatiche e sfumature simboliche nell'intervallo tra un passato che non passa e un presente ingombro di fantasmi.

Il primo, *Benito Cereno*, gioca l'associazione oscuro/ambiguo attraverso una raffinata gradazione cromatica – grigio, nero/bianco – che ha il suo sfondo in un'ambientazione particolare – una nave sospesa tra l'ancoraggio e la deriva, animata da coppie di personaggi – Delano/Cereno, Babo/Alifal – ognuna riflesso deformato di un rapporto servo-padrone, dominatore-dominato⁸.

Quando Melville rielabora un fatto di cronaca, l'ammutinamento/rivolta di una nave che trasporta negri destinati alla schiavitù, non inserisce soltanto artifici retorici. Nel grigio, nel silenzio e calma apparente fa dischiudere lentamente le porte la cui chiave apre la “serratura delle complicazioni che la precedono”, nascoste nel “guscio della San Domenico”. L'autore aggiunge poi che “la natura del racconto” del “suo racconto” ha richiesto un lavoro di scomposizione e riassetto “dell'ordine cronologico”: è narrazione retrospettiva e irregolare dei fatti⁹. Al di là o al di qua, oltre e nonostante “gli intrighi inevitabili all'inizio” questo racconto fa precedere alla scena risolutiva del tribunale, alle parole delle disposizioni che scriveranno il destino dei protagonisti, la descrizione dell'incontro tra due mondi, facendo giocare ruoli, sensibilità in rapporti asimmetrici, vischiosi: a questo fondo il racconto attinge non per spiegare e ricostruire – opera affidata al tribunale e ai giornali – ma per trovare la chiave della serratura dello scrigno.

L'incipit ha lo stile scarno della cronaca “Nell'anno 1799, il capitano Amasa Delano” per virare verso la forma, sia pure impersonale, del diario di bordo di Amasa Delano, scritto fuori dalla “sua” nave, quando viene ipnoticamente rapito da un'altra nave carica di “ombre presenti, adombranti più cupe ombre future”, in un mattino “muto e calmo [...] grigio” su un mare “immobile e lustro” come piombo, sotto un “cielo simile a un man-

non) all'edizione americana del testo di Fanon (*The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York 2004), qui p. XIV.

8 Cfr. H. Melville, *Benito Cereno*, tr. it. di M. Bacigalupo, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, sull'uso dell'endiadi nel romanzo che si estende dai colori ai personaggi si veda B. Placido, *Postfazione* a H. Melville, *Benito Cereno*, BUR, Milano 2011.

9 H. Melville, *op. cit.*, pp. 107-108.

tello grigio”¹⁰. La sua curiosità vince sul sospetto di un possibile pericolo: ha davanti una nave senza bandiera, ma non una nave pirata. Tutto già nell’inizio, nel ritmo del racconto trasferisce un senso di sospensione, disegna una sorta di cono d’ombra che meglio del cannocchiale rende visibile a Delano ciò che si confonde nel grigio: “un monastero sbiancato dopo un temporale, annidato su un cupo strapiombo dei Pirenei”¹¹. Nulla in quella e su quella nave, nonostante il diradarsi della nebbia, l’avvicinamento e infine la salita al bordo di Delano, aiuta a tracciare una linea precisa tra immaginazione/sogno e visione chiara/consapevolezza della situazione. La visione diretta, l’ingresso fisico in uno spazio prima confuso, segna solo il passaggio in un altro mondo. Quello della nave senza bandiera e senza identità, ma più significativamente una zona d’ombra, inesplorata e carica di mistero per un capitano di navi impegnate nella caccia alle foche e nel commercio. Il profilo pragmatico dell’uomo è destinato a subire quasi un tremore, la sua solidità psichica attinge una profondità inesplorata: tutto diventa diverso, altro, dentro e fuori Delano.

Dal sogno Delano cercherà continuamente di riemergere ricomponendo la consapevolezza, ma più cercherà di capire, meno si libererà dal dubbio. Investito dal disordine e dalle “voci ansiose”, nonostante potesse abbracciare “con un solo sguardo tutti i volti e ogni altro oggetto circostante”¹², Delano realizza la sua estraneità e il suo estraneamento – non si sente a casa propria, ancor meno a suo agio – nella sua nave, attratto dall’altra, sull’altra nave, privo delle certezze fornite da una lunga esperienza in mare.

Nel caso della nave vi è qualcosa di più: lo spettacolo vivente che contiene, quando si rivela tutto all’improvviso, in contrasto col vuoto oceano che la circonda, ha l’effetto di un miraggio. La nave sembra irreali, le uniformi, i gesti, i volti un quadro spettrale emerso da un abisso e destinato a essere di nuovo immediatamente inghiottito.¹³

Quel quadro spettrale emerso dall’abisso e pronto ad esservi di nuovo inghiottito apre stanze inesplorate a un uomo abituato all’ordine e alla decisione come Delano. Non si tratta soltanto di territori sconosciuti a cui pure Delano è abituato, ma di qualcosa di impalpabile, difficilmente identificabile e collocabile anche per chi conosce il mare. Egli deve distogliere lo sguardo irritato dal disordine, e l’orecchio, spazientito dal sovrapporsi

10 *Ivi*, p. 11.

11 *Ivi*, p. 13.

12 *Ivi*, p. 16.

13 *Ibidem*.

delle voci, per trovare una spiegazione, un principio d'ordine. La sua esperienza lo induce a cercare il principio d'ordine di quell'apparente confusione nel capitano di quell'"altra" nave, per cercare una qualsiasi ragione di quello strano spettacolo nell'autorità del suo regista. Ma neanche la conoscenza diretta del capitano chiarisce le idee di Delano. Nell'aspetto del capitano come nell'ibrido nave/monastero nulla ricorda l'esercizio del comando: sofferente, cupo, malfermo, inestricabilmente accompagnato da un piccolo negro che lo sostiene e lo segue. L'aspetto sofferente del capitano spagnolo, piegato e fiaccato rende quasi naturale la vicinanza del servo.

Qualche volta il negro porgeva il braccio al padrone o gli toglieva di tasca il fazzoletto, e compiva tali mansioni con lo zelo affettuoso che rende in certo modo filiali e fraterni gesti di per sé servili, la fama che ha guadagnato al negro la fama d'essere il valletto più soddisfacente del mondo.¹⁴

Babo, il servo di Benito, sembrava più un "compagno devoto" che un servo. L'uno meno di un capitano, l'altro più di un servo, quasi fusi insieme sia pure corrispondenti ciascuno — l'uno negli abiti sontuosi, l'altro nella dedizione — ai luoghi comuni sul negro/servo e bianco/padrone.

Funzione e uomo, autorità e comando, apparenza e realtà si scompaginano come se, inoltrandosi per vedere meglio, Delano si trovasse dinanzi a sdoppiamenti di immagini che si moltiplicano piuttosto che ordinarsi. Sono nodi inestricabili per l'ottimista Delano, ma tutto sommato comprensibili per e compatibili con il senso comune. Da uomo in salute e ottimista si proietta sul futuro, cerca di trovare le ragioni di quella immagine distonica rispetto alla sua idea dell'organizzazione di una nave: immagina rimedi. Ma le ombre che "adombrano" ombre più cupe, trattengono il suo pragmatismo da scapolo, accrescendone il senso di estraneità¹⁵. Quell'uomo, solo, abituato a comandare e convinto di possedere la misura del mondo si sente disarmato. Il tempo passato su quella nave, i dialoghi con quello strano equipaggio produce un corto circuito tra la sua presunta sicurezza e la sua meraviglia, tra l'Altro dentro di sé e l'Altro fuori di sé.

Ha ragione Beniamino Placido quando riconosce nel racconto di Melville la trasfigurazione narrativa dell'America divisa tra Nord e Sud, tra bianchi e neri, tra segregazionismo e schiavitù nel grigio di fondo, nell'ambiguità che intreccia il destino del bianco e il destino del nero. Quel nodo tanto intricato, mai visto su una nave americana, a cui lavora un altro negro simile a un prete egizio "intento a comporre dei nodi gordiani per il tempio

14 Ivi, p. 19.

15 Si veda B. Placido, *op. cit.*

di Ammone”, a cui è spinto a chiedere “a che serve?”, per riceverne una risposta ancora più enigmatica: “perché qualcuno lo sciolga”. E il capitano rimane alla fine con “un nodo in mano e un nodo in testa”.

Nodi che interrompono l'uniformità del grigio da cui prendono corpo il bianco e il nero. Niente aiuta Delano a districare, a comprendere, l'intreccio tra le simulazioni di Babo e la cupa melanconia di Benito Cereno. Il capitano non è il vero signore della nave e il suo valletto non è un vero servo. Persino la maestosa figura di Atufal, l'unico dall'aspetto regale pur essendo in catene, l'unico apparentemente sottoposto a una pena e l'unico apertamente investito dal comando di Benito Cereno, è una semplice nota al margine di una pace apparente: traccia di una differenza incolmabile e insieme di una invincibile resistenza a ogni forma di simulazione e di compromesso con l'Altro.

Figure che si accavallano e che si alternano, assumendo allo sguardo dell'ottimista ed energico Delano forme inaspettate, eccentriche. Lontano e incomprensibile per chi ha fiducia nell'efficacia dell'azione, per chi vuole terapeuticamente portare salvezza alla nave messa alla prova da una navigazione sfortunata, e luce in quel quadro spettrale. Ma nulla riesce a rischiarare quel magmatico mondo magico, quel fondo oscuro, arcaico: Altro, doppio come Benito e Babo. Un passato di cui non riesce o non vuole liberarsi Benito Cereno che, all'invito di Delano di abbandonarsi al ritmo semplice della vita ormai salva, risponde che nulla cancellerà l'ombra lasciata dal “negro” nella sua anima. L'ombra dell'ambiguità della simulazione aleggiante su quella nave – non familiare a nessuno. Un servo il cui cervello aveva architettato quel piano diabolico che lo aveva destituito del comando, che aveva fatto riaffiorare la paura, mettendolo dinanzi alla sua fragilità, costringendolo a condividere la simulazione. “Macchinazioni e menzogne maligne” a cui il dominato è abituato e che possono ingannare chi non ha familiarità con esse¹⁶, ma non Benito che invece con quelle era stato costretto a familiarizzare. Una volta imbarcato anche lo straniero si è fatalmente fatto partecipe di quel gioco delle parti “contro la sua coscienza e volontà” fino all'epilogo della storia sospesa tra passato e presente. In quel momento il gioco si rompe: Benito trova la forza fisica per afferrare l'opportunità di salvezza e Babo deve strappare la maschera della devozione al volto della violenza. Il pericolo di morte spezza il nodo, il doppio legame tra servo e padrone, restituendo a ciascuno il vero volto. Rimane l'intermittenza della parola a segnalare l'inestricabilità del nodo che unisce Benito e Babo. Solo con l'ordine restituito ognuno riprenderà il suo posto,

16 H. Melville, *op. cit.*, p. 109.

rinunciando alla parola: Benito per malinconica rassegnazione, Babo perché fatto prigioniero, più impotente di un servo. Entrambi come lo stesso Delano possono lasciar cadere il nodo che stringono tra le mani, ma non il nodo nella testa, quasi come se ciascuna voce rimanesse incatenata nella simulazione. Il passato grava ancora su quel reciproco gioco tra ombra e corpo, tra corpo del potere rivestito nella sua nudità da un abito sontuoso e vuoto, e cervello consegnato a un corpo “debole e inadeguato”, che fissa la scissione interiore: l’uno per una natura seconda e solo apparente – l’abito del dominante non più padrone – l’altro per la natura prima – un grande cervello in un corpo inadeguato.

Se Melville è maestro nell’attraversamento delle ombre del cuore umano, in questo come in altre storie, dà corpo e segna il tempo della ambiguità che si addensa e viene a galla nei passaggi dal vecchio al nuovo, dalla navigazione tranquilla all’imprevisto. La chiave come ricorda Melville è riuscita ad aprire la serratura dello scrigno, ma il tesoro è solo un magma che tiene insieme gli infiniti nodi che intrecciano pregiudizi e differenze, doppi e coppie. Nel fondo e alla fine ogni cosa torna al suo posto, l’equilibrio delle forze tra capitani e servi, tra bianchi e neri è ristabilito. Molte cose restano non spiegate, l’apertura dello scrigno ha solo fatto debordare il magma. Forse nodi e ragnatele possono tenerlo a bada, ma quei nodi e quelle ragnatele rispondono solo al bisogno più profondo di Benito e di Delano di una navigazione tranquilla. Babo li usa invece nel contromovimento della macchinazione e dell’inganno contro l’ordine dei bianchi/capitani. Alla fine la Provvidenza fa convergere gli sguardi sul vero inizio della storia sull’illustre e sempre evocato assente, il grande amico di Benito Cereno, il proprietario di tutti quei negri, l’ammazzato insepolto: origine mitica di questa piccola avventura in cui ormai il bianco ha incorporato il negro e il negro ingoiato il bianco. Al fondo o meglio nella ragnatela del cervello il nodo sciolto nelle mani, forse nelle leggi, ma ingombrante nella mente come un macigno, è il fantasma di Aranda: un’ombra premonitrice di ombre più funeste, del negro e del bianco.

3. Resistere come Altro

Il personaggio de *Lo schiavista*, l’altro segnava di questo itinerario, parte provocatoriamente dall’assunzione del fatto che l’apartheid non è una intollerabile violenza, in quanto apre una sperimentazione, stimola la cicatrizzazione della ferita, che rimane sanguinante anche dopo la guarigione, dopo l’emancipazione di coloro a cui sono stati negati gli elementari diritti

di cittadinanza¹⁷. Paul Beatty prova a districare la ragnatela dell'universo simbolico che avvolge la mente del "negro" afroamericano, riportando indietro le lancette dell'epoca post-razziale. Come Melville inverte il corso del tempo dell'evento narrato per rintracciarne un significato che la cronaca non può restituire. La sua arma ne *Lo schiavista* è l'ironia sull'opinione corrente che l'elezione di un presidente di colore sia la conferma definitiva della fine delle discriminazioni dei negri. Per l'autore e il suo personaggio è solo una favola, la spettacolarizzazione della democrazia americana che ipnotizza i cittadini, per lasciare alla polizia il governo/controllo della cosa comune senza rimuovere la diffidenza verso il diverso, la frustrazione del diverso, erodendo la cura del comune come territorio di tutti e di ciascuno. Il protagonista inverte il corso del tempo per reinventare, o tornare a/ lo schiavismo come terapia contro il deterioramento del senso della comunità del proprio quartiere, per risvegliare un principio di identificazione a chi, come lui, non ha ragioni tangibili per sentirsi discriminato e che, nonostante tutto, si ritrova alienato, disintegrato da una libertà garantita solo dalla forza della legge. Un espediente per smascherare l'ipocrisia americana che ha tradotto lo schiavismo nella segregazione e la segregazione nell'emarginazione, senza sciogliere le ambiguità emotive ricreate cromaticamente nel romanzo di Melville nella densità simbolica nero/bianco.

Il prologo è fulminante quando descrive il paradosso della situazione che per "un nero è difficile da credere". Me, il protagonista non ha mai rubato, evaso le tasse, barato o fatto qualsiasi cosa contro la legge¹⁸, eppure viene convocato dalla corte suprema degli Stati Uniti d'America perché, come gli ricorda il giudice "nero come lui", ha violato i principi del tredicesimo emendamento, possedendo uno schiavo, e del quattordicesimo facendosi paladino della segregazione¹⁹. Me, tuttavia, non si sente ribelle o contestatore nonostante questa imputazione: in modo disincantato ha solo cercato di fare qualcosa che funzionasse, per ridare vita al suo quartiere. Non si sottrae al tribunale, ma non si sente per nulla in colpa, responsabile di qualcosa. La "dissonanza cognitiva" provocata dalla simultanea condizione di "nero e innocente"²⁰ disturba il "negro imputato" come il "negro giudice", entrambi incapaci reciprocamente di dare e trovare ragioni per la gravità dell'imputazione che grava sulla banale ricerca di "qualcosa che funzionasse". La colpa di Me, se di colpa si può parlare, è stata quella di cercare rimedi alla rottura dei meccanismi sociali in un quartiere violento,

17 P. Beatty, *Lo schiavista*, tr. it. S. Castoldi, Fazi Editore, Roma 2016.

18 Ivi, p. 9.

19 Ivi, p. 37.

20 Ivi, p. 29.

abbandonato. L'imputazione è di essersi arrogato il potere legittimamente esercitato esclusivamente dall'istituzione di sorveglianza e di controllo. Il sentimento di colpa, la vergogna razziale svanisce nel rito del giudizio che restituisce Me allo stereotipo del nero²¹: si sente quasi sollevato quando alla fine, almeno nell'imputazione, aderisce allo stereotipo del “bovero nero”²². Trascinato dalla città alla capanna dello zio Tom, messo sotto accusa e riscattato nella reintegrazione nell'innocuo “bovero nero”, innocuo e familiare alla falsa coscienza dell'uguaglianza. Tuttavia Me non si sente eroe e nemmeno combattente per i diritti dei neri, soltanto spaesato fuori dal suo quartiere, fuori luogo tanto rispetto alla lotta per i diritti dei negri, quanto tra la sua gente. Le contraddizioni dell'epoca post-razziale gli risalgono come un nodo alla gola quando è chiamato dinanzi al tribunale, fuori moda persino nell'abito che indossa, inadeguato al presente post-razziale e alla sua condizione di negro/imputato.

Prima di quel processo Me nell'ultimo lembo dell'antica Los Angeles stravolta nei suoi quartieri dall'urbanizzazione selvaggia, ha cercato un'alternativa nella natura, ma l'*habitus* dell'agricoltore non lo ha messo al riparo dal trauma della sua nascita nera. La natura lo ha segnato nel colore della pelle, persino l'isolamento non gli offre riparo; la ferrea logica dell'urbanizzazione pur se selvaggia nella distribuzione degli spazi riflette fedelmente la scansione dei colori. Nessun libro e nemmeno gli insegnamenti del padre lo aiutano a districarsi nella confusione creata dall'apparente clima di libertà e di uguaglianza che si respira negli Stati Uniti: desidera solo il suo quartiere, il piccolo campo con gli animali che alleva, ma non riesce a sottrarsi alla storia, né a quella del suo quartiere, né a quella della sua razza.

Il padre psicologo rogersiano, “l'uomo che sussurrava ai negri”, ne aveva fatto un oggetto di esperimento, forgiandolo come nero abitante di Dickens, ridisegnandolo geograficamente e antropologicamente. Un padre autorevole e autoritario che ha nutrito la sua infanzia e la sua adolescenza di falsi miti e lo ha addestrato ad accettare di “mangiare la merda” spalata ai bianchi²³. Vittima dell'autoritarismo ideologico del padre militante contro la segregazione razziale, egli ha ricercato nella terra qualcosa di “arcaicamente contadino”, una fuga dal mondo del conflitto e della falsa emancipazione. La morte del padre, che, come tanti neri viene ucciso per caso dalla polizia di Los Angeles, lo richiama alla realtà: i neri

21 Ivi, p. 13.

22 Ivi, p. 29.

23 Ivi, pp. 77-78.

vengono ancora uccisi per strada e i corpi sono sottratti alla umana pietà dalla macchina di controllo della polizia e dell'informazione. Come la morte di tutti i neri ammazzati dalla polizia, il degrado di Dickens non fa né la storia, né la geografia. Una zona progressivamente privata di un'identità sociale, cancellata dalle mappe e quasi rimossa dal nucleo civile, abitata da una popolazione emarginata, violenta: un territorio snaturato dal nuovo mercato edilizio e presidiato da gang al di là del bene e del male. Tra un'eredità troppo pesante per essere digerita e uno spazio di vita troppo snaturato per liberarlo dai fantasmi del passato, Me non sa e non vuole sussurrare ai negri, ma non trova neanche le parole che darebbero valore e visibilità a qualsiasi uomo. Nella nebulosa combinazione tra assenza di confini e marchio razziale, vive smarrito più che prossimo a se stesso: troppo legato e segnato dal padre e dal quartiere nella sua negritudine e troppo immerso in un'epoca post-razziale per sentirsi fino in fondo interessato al futuro dei neri.

Troppo poco o troppo anche quando il degrado progressivo del quartiere, il disagio dei suoi abitanti lo tira fuori dall'indolenza con cui si è protetto dalla confusione. Con la vernice bianca ridisegna i confini di Dickens, accetta di prendersi come schiavo Hominy, divo di una vecchia serie televisiva che rivendica la libertà di sottometersi per reimmergersi nell'arcaico: unico rimedio alla violenza dilagante di individui che si identificano nel delinquere, unico strumento per diventare visibili nella società del controllo. A Dickens nessuno riesce veramente a credere che l'elezione di un presidente nero abbia segnato l'oltrepassamento definitivo del razzismo, l'integrazione forzata non è né naturale, né innaturale, forse più un'"entropia che un ordine sociale", una miscela mal riuscita di natura e cultura²⁴. Il linguaggio nel rispetto rigoroso dell'uguaglianza ha cancellato l'espressione "negro", rimuovendo il dato di realtà della diffidenza reciproca tra bianchi e neri che sopravvive inconsciamente per "ritornare" con violenza quando l'universo simbolico post-razziale si sgretola. Un'integrazione forzata ha lasciato sopravvivere il caos sotterraneo, in parte ammortizzato dalla percezione confusa della vita, ma segnato dal senso di perdita di chi vede sbiadire anche la propria differenza.

L'epoca post-razziale ha solo sostituito le catene della schiavitù con le catene della subalternità, che non infrange l'"uguaglianza dinanzi alla legge", indifferente alla voce dei vissuti soggettivi. Me non trova ragioni perché i "negri" conservino memoria di Rosa Parks, non sanno che farsene di un gesto che sembrerebbe non avere più ragione di esistere: la lotta

per i diritti civili ha avuto l'unico risultato di scolorire la "negritudine" rendendo impotente e insensata la rabbia soggettiva dinanzi al "casuale" assassinio di un nero per strada. L'unica autentica possibilità di riconoscimento è diventare più bianchi dei bianchi, più bugiardi e cattivi, nella declinazione più dolorosa e subalterna dell'afroamericano. Persino l'esperimento di Toni Morrison di resettare la memoria confusa dal senso di colpa, dalla vergogna che impedisce al nero/a di attraversare le plurali sfumature positive e negative della psiche, suscita l'ironia di Me/Beatty. Non è una diversa narrazione a poter smentire la storia passata legittimata dai libri che hanno forgiato forme di vita "negre", scritto per i negri, a poter cicatrizzare le ferite lasciate aperte dall'ideologia dilagante della democrazia e della giustizia che alimenta le menti americane, nere e no: le cicatrici come le ferite rimangono sulla pelle nera.

Solo l'élite omologata alla narrazione bianca può accettare il folclore come "riserva naturale" negli stereotipi del jazz, nella mitologia del corpo atletico e della potenza della voce nera, trovare ragioni per battersi per la protezione delle "menti malleabili" dei giovani neri, accettando inconsapevolmente la sospensione del tempo dei neri²⁵. Il post-razziale ha solo lavato la coscienza, ha tolto il terreno e la memoria della differenza, nella parità dinanzi alla legge ha creato un dispositivo di in-differenziazione, un'amnesia che sbiadisce ogni colore nella progressiva e volontaria mutilazione del diritto a sperimentare e a ridisegnare quanto la ragnatela del dominio bianco ha inibito nel processo di soggettivazione del negro.

Nel sottosuolo o al di qua dell'ovvietà i bianchi di Los Angeles non sono molto diversi da Delano e Benito Cereno. L'unica via d'uscita all'ipocrisia dei bianchi e all'indeterminazione dei negri è rendere visibili le barriere razziali, dare figura concreta ai pregiudizi da un lato e mettere a nudo l'orgoglio contro la vergogna della differenza, risvegliando quel mondo arcaico perduto più che superato, o meglio scolorato eppure familiare, e mai restituito. Neanche la tana può nascondere il negro, né la natura offrirgli una chance. Me come negro e come schiavista è una provocazione troppo grande per la normalità post-razziale americana.

L'esperimento del ripristino della schiavitù è contromovimento che procede dalle forme alla vita, dai principi ai vissuti, capovolgendo l'effetto in causa e la causa in effetto. L'umorismo agisce come una decostruzione fulminea, smaschera l'ambiguità del mondo "post-razziale" in cui il "post" ha la stessa valenza delle abbreviazioni "a.m./p.m." che precede il numero

25 Ivi, p. 27.

delle ore sui nostri orologi. Scegliere volontariamente di cedere il posto ai bianchi, sottrarre al mercato una vecchia serie televisiva impregnata di razzismo per restituirla ai legittimi proprietari – i neri per cui e nonostante i quali è stata ideata – libera meccanismi psichici imbrigliati nell'apparente democrazia, restituisce forza ai vissuti del passato per rianimare il vuoto del presente ingombro d'immagini e slogan.

Nella tipologia “negra” sciorinata dall'astuto avvocato difensore non esiste il “nero assoluto”, dal momento che “o esiste o non è”, come il bianco a cui pure si concede l'attenuante di “una fragilità umana”, nonostante falsi miti rimangono inestricabilmente intrecciati nelle menti. Sintomatico è il silenzio sulla razza nel corso del processo, dettata dall'imbarazzo più che dalla mancanza di indizi: parlarne in maniera onesta significherebbe, secondo Me/Beatty, rendere palpabile la diffidenza reciproca tra negri e bianchi, visibile la discriminazione lasciata sottotraccia da un sistema legittimato e tenuto in vita dalle leggi, alla fine portare alla luce l'asimmetria tra la dichiarazione dei diritti civili e il crescente disagio nella vita ordinaria degli emarginati. La forza della legge che mette sotto processo Me non si esprime solo nell'aula della Corte Suprema, è piuttosto l'unico principio che mantiene l'ordine nel disordine sotterraneo disponendo delle vite. Me/Beatty porta a emergenza il rimosso che non è del “negro” o del “bianco”, ma è alle spalle di un nodo che mantiene in vita le differenze. Non si tratta di capovolgere la legge, ma di ridimensionare l'invadenza dell'universalismo astratto, funzionale solo alla spersonalizzazione: la legge è la cicatrice che rimette insieme i lembi lacerati, ma non cancella i segni del trauma.

La schiavitù come scelta volontaria, quando il padrone è un nero tra neri, non è sottomissione, ma reimmersione nella dannazione della negritudine, il tentativo di ricominciare quanto è già da sempre iniziato, sperimentare dal basso, con un'esperienza di prima mano, la “dissonanza cognitiva” del nero nel mondo post-razziale. Me, come Hominy, rivendica il diritto dei diritti, la libertà dell'individuo di scegliere, di recuperare edipicamente la scena dei propri padri. Di fatto Me non ha rubato, non ha ucciso, non è stato denunciato dalla gente del suo quartiere, ha la sola responsabilità richiamata dal giudice, “negro” come lui, di aver violato il tredicesimo e il quattordicesimo emendamento. Quando il protagonista è messo dinanzi alla domanda “colpevole o innocente”, la sua risposta è: uomo. Chiamato a rispondere come individuo dalla macchina giudiziaria non dispone di una gamma di risposte infinita, è insieme colpevole e innocente prima che la legge gli cucia addosso lo stigma di colpevole. Il falso mito americano dell'uomo artefice della propria fortuna, capace di trovare soluzioni adatti per una migliore sopravvivenza, si rivela incompatibile, illegittimo, per

un “negro” che voglia decidere la “sua” forma di vita. Quella ideologia plasma le menti nel desiderio di sentirsi a “norma”, esecutori automatici della legge, ma abbandona chi è marchiato da un colore di pelle in cui sembra condensarsi tutta l’oscurità del mondo.

Ed è nella capitale edificata a memoria e a gloria di questa democrazia americana che Me coglie finalmente e a pieno il significato del suo bisogno di confini, del desiderio di schiavitù di Hominy. Nella capitale, nel cuore della sua nazione, Washington, Me fa un’esperienza diretta, se così si può dire, del potere spettacolare dei miti/immagini della libertà, del patriottismo, del sogno tutto americano dell’uomo artefice della propria fortuna che risuonano in ogni angolo. Quel sogno, quella mitologia ritualizzata in ogni mezzo di comunicazione, resistente all’esperienza della gente comune, si propaga come un ritornello orecchiabile. Slogan, film, pubblicità, in una variegata offerta virtuale di mondi neri, bianchi, buoni, cattivi, concede a tutti un “sogno”, ma la realtà è più resistente del sogno. Alla fine l’“uguaglianza dinanzi alla legge” è come l’allineamento sulla stessa altezza di tutti gli edifici di Washington: una vuota proporzione geometrica²⁶.

Nell’America post-razziale Lincoln scoprirebbe che “l’unione da lui salvata si è trasformata in una plutocrazia disfunzionale, che il popolo da lui liberato è diventato schiavo del ritmo, del rap e dei prestiti predatori”²⁷. Un allegro spettacolo che irretisce la mente di spettatori inermi avvolti nella bolla della democrazia, disegna l’illusorio spazio comune, mentre i suoi abitanti consumano la vita sotto il protettivo controllo dei garanti della legge: abbandonandosi al ritmo frenetico del traffico e del lavoro, godendosi il rap “arrabbiato e sporco” dei negri, felici utenti del consumo incoraggiato dai “prestiti predatori”.

4. *L’intervallo nel pluriculturalismo*

Melville chiude con la convergenza di vite nella morte – Babo, Benito, Aranda – finale/messaggio di una storia che intreccia i destini di vinti e vincitori, lasciando dietro di sé nuovi e altri nodi “nella testa e nelle mani” e dopo di sé l’unica possibile traccia di senso della Provvidenza. Ciò che Melville lascia lentamente salire a galla sullo scenario del monastero/mare è l’ambiguità che prende corpo nell’incrocio tra dominanti e dominati, ferita e cicatrice nonostante il frangente storico: il 1799 segna il

26 Ivi, p. 354.

27 Ivi, p. 10.

momento in cui l'umanità prende nelle mani il proprio destino, costruisce un mondo di uguaglianza e di diritti che si lascia alle spalle privilegi e pregiudizi, restituisce a ciascuno il suo. Un trionfo della luce, del Rischiaramento verso il quale Melville nutre ancora qualche dubbio. Per Beatty ha solo l'effetto del disincanto. Schiavitù e razzismo si confondono tanto sulla nave che trasporta schiavi neri, quanto nel borgo di Los Angeles in epoca post-razziale. Beatty fa da controcanto a Melville, segregazione e liberazione postrazziale hanno lasciato i negri e i bianchi nel loro intrigo: generazioni, posizioni sociali, distribuzione geografica non hanno sciolto il nodo che lega intimamente negri e bianchi. Certo il colore della pelle è un indizio fuorviante delle identità culturali, anche di quelle già da tempo assimilate, contaminate degli Stati Uniti. Beatty restituisce la linea di demarcazione tra bianco e nero al grigio dominante di Melville, ridà un nome al negro – Me – rimarcando lo scarto introdotto dall'Io che parla in prima persona vestendosi dell'abito della legge sotto il quale si conserva la menzogna dell'uguaglianza contenuta nella Costituzione americana. Quando Me alla richiesta del giudice “colpevole o innocente” risponde “uomo”, non si assolve e non si riscatta, enuncia l'unica appartenenza che va oltre, o meglio è al fondo, di ogni possibile dialogo e comunità. Uomo colpevole e innocente a un tempo, padrone e servo, dominante e dominato, soggetto e oggetto che taglia la “linea d'ombra” che sbiadisce ogni figura: i nodi rimangono nel fondo, insignificanti solo per il bianco/capitano Delano animato da certezze e ottimismo. Nodi più sotterranei dei legami costruiti dal dominio, dalla legge, che aggiunge nodi a nodi, surroga universi simbolici in *habitus* sfalsati: terreno in cui la cultura come opera dell'uomo pratica i suoi innesti. Il punto limite spaginato da Melville nella simbiosi Benito/Babo e rotto quasi con violenza da Me/Beatty mostra come incubi e fantasmi sono ancora lì, sotto gli occhi di tutti. La zona intermedia, il “fra”, l'intervallo non può essere attraversato o saltato, ma nemmeno ignorato. Perde la sua battaglia Babo, viene sconfitto Me, entrambi riportati al di qua del confine della storia scritta dalla civiltà dell'uomo.

La cultura dei diritti si è lasciata alle spalle l'arcaico, lo ha sdoganato ma forse non archiviato del tutto, se riemerge nella forma di ombre nel racconto di Melville, di nostalgia della schiavitù in Beatty. Tornare indietro certo non è possibile, ma forse può essere ancora utile soffermarsi sul passaggio – se mai c'è stato – tra arcaico e presente, tra mondo magico e universi culturali.

L'innesto della seconda natura ha parassitariamente generato nuove figure, persino la nave di Benito Cereno appare inattuale al capitano di una nave dedita al commercio di foche e Me sembra fuori tempo al negro/giu-

dice, incarnazione dell'emancipazione degli afroamericani. Non tutto alla fine è veramente regolato, sottosuoli e sottofondi resistono per riemergere e restituire significato alla dichiarazione di Me, né colpevole, né innocente, uomo o meglio umano. E quei nodi inspiegabili, eppure resistenti, legano mani e menti, le trattengono in una zona intermedia in cui fluttuano universi simbolici preesistenti che si stabilizzano e stabilizzano altre configurazioni dell'ordine²⁸.

Allora inoltrarsi nel territorio dell'interculturalità richiede l'assunzione di sapere di non sapere, un lavoro di scavo ma anche di sospensione dell'ossessione della chiarezza e della spiegazione e non certo per mancanza di competenza, ma per rispetto per le configurazioni dell'esperienza che si articolano a partire dalle condizioni materiali della vita, negli equilibri di forze, nella distribuzione delle voci. Non è solo una fatica o una battaglia per i diritti, ma un impegno per il futuro di un'umanità plurale capace di parlare nella polifonia delle voci. Forse per questo sarebbe necessario uno sforzo di immaginazione per animare come Melville il grigio che copre cuori di tenebra e abbracciare la forza della risposta di Me – né colpevole, né innocente, solo uomo – per sentire la violenza simbolica con cui la cultura ha cercato di disciplinare la relazione tra identità e Alterità. I testi utilizzati lo hanno portato in primo piano, al là di ogni de-costruzione e interpretazione critica. Più che colpevoli e innocenti, bianchi e neri, maschi e femmine, il loro anodarsi più che opporsi, la stratificazione profonda dei beni simbolici più che le dichiarazioni possono fornire la chiave per aprire la serratura di uno scrigno. La teoria stessa dovrebbe abbandonare la volontà di rischiaramento e abbracciare il “preferirei di no” dello scrivano di Melville, attingendo al di qua di ogni cultura e diversità culturale i nodi che ne assicurano la persistenza e la resistenza e alla fine, non ultima condizione. I testi analizzati forniscono qualche indizio delle occasioni mancate: Melville con la nave efficiente e fortunata, destinata al commercio, e Beatty con la regolarità geometrica degli edifici della capitale americana che distraggono dall'impalpabile minaccia dei prestiti

28 Sull'“uomo normale/normato” come modello egemonico cfr. R. Barthes, *Miti d'oggi*, con uno scritto di U. Eco, tr. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1994, riferendosi all'ideologia borghese come specifica del Moderno, l'autore scrive: “Così ogni giorno e dappertutto, l'uomo è formato dai miti, rimandato da essi a quel prototipo immobile che vive al suo posto, lo soffoca come un immenso parassita interno, [...] la *pseudo-physis* borghese è integralmente un divieto all'uomo di inventarsi” (p. 235) e prima aveva detto “nell'universo piccolo-borghese tutti i fatti di confronto sono fatti di riflesso, ogni altro è ridotto all'identico” (p. 231).

predatori. Con gli indizi si può certo solo lavorare di immaginazione, essi rimangono la sola possibilità di trovare “la lettera nascosta” nelle costellazioni culturali del presente.

MULTIPOLARISMO E COSMOPOLI. OLTRE IL *DOPPIO STANDARD* METROPOLI/COLONIE*

Multipolarism and cosmopolitanism. Beyond the double standard metropolis/colonies

Giorgio Grimaldi

The current international framework is characterised by the fading of one world superpower and the formation of various centres of power; that is, a multipolar structure of world order. Will these Great Spaces prelude an acceleration of an historical movement toward Cosmopolitanism? Alternatively, will they establish closed political spaces in perpetual conflict or in an unstable balance of power? Much depends on overcoming the double standard *metropolis/colonies* – a longstanding political pattern that can take on different shapes.

Keywords: Polemos – Stasis – Great Spaces – Cosmopolitanism – Plato – Carl Schmitt

1. Polemos e stasis

Dopo il crollo del muro di Berlino nel 1989 e il conseguente sgretolarsi per implosione del campo sovietico, il venir meno di una delle due superpotenze contrapposte nella guerra fredda aveva fatto presagire, persino in ambienti poco simpatetici nei confronti del capitalismo, un possibile decorso storico avviato verso la pace mondiale. Tale prospettiva, che ad alcuni sembrava concreta, si è rivelata essere solo una speranza, infranta ben presto dall'emergere di situazioni conflittuali su larga scala in diverse aree del pianeta.

L'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001 può costituire lo spartiacque più chiaro e riconoscibile fra il periodo in cui la pace mondiale sembrava, forse anche a breve termine, a portata di mano, e l'attuale configurazione di ostilità a livello internazionale. In realtà, se individuiamo nella tragedia di New York la fine della possibilità (o dell'illusione) della pace mondiale, operiamo di certo secondo uno schema di chiara e immediata

* Dedico questo lavoro nel ricordo del prof. Bernardo Razzotti, esempio e guida nello studio, nella libertà di pensiero, nella vita.

comprensione, facile da memorizzare, e tuttavia estremamente semplicistico e fuorviante. Infatti, per pensare che il periodo che copre poco più di un decennio (1989-2001) sia stato caratterizzato dalla tensione verso la pace su scala globale, occorre rimuovere tutte le guerre che si sono succedute in quegli anni e in particolar modo, per la loro rilevanza in questo senso, quelle condotte dalla superpotenza vincitrice della guerra fredda, gli Stati Uniti. Dopo l'uscita di scena dell'avversario sovietico e terminata la minaccia continua di un conflitto nucleare sempre potenzialmente imminente, gli Usa non hanno proceduto a promuovere un rafforzamento dell'Onu in vista di una pace mondiale frutto della cooperazione internazionale, ma, unica superpotenza sul campo, grazie alla propria superiorità militare e politica, si sono mossi con disinvoltura sullo scacchiere internazionale considerandosi forza di polizia globale.

Anziché condannare immediatamente la formula "polizia globale", come se fosse un dispositivo imperialistico in sé, occorre invece riflettere sul fatto che, al contrario, di per sé tale istituzione non dovrebbe inquietare chi desidera la pace mondiale. La polizia di ogni Stato, infatti, ha il compito di mantenere la pace sociale e, perciò, di sedare ogni tentativo di guerra civile: allo stesso modo una polizia su scala planetaria dovrebbe avere il compito, in un mondo globalizzato, di mantenere la pace mondiale evitando quei conflitti che non apparirebbero più come guerre in senso classico fra costruzioni statali diverse, bensì come forme su larga scala di guerre civili. Il tempo del mondo globale non vede più *polemos* fra Stati o fra Stati "civili" e "barbari" ma *stasis*, guerra civile su scala globale, guerra fra cittadini, fra pari.

Si noterà immediatamente che quest'ultima è una situazione che attualmente non ha riscontro nella realtà, a meno che non si pensi (o meglio, si immagini) che i popoli, in quanto moltitudini, siano già globalizzati, già fuori dagli Stati particolari. Il che, nella realtà concreta, non si dà. È proprio questo il motivo per cui l'agire degli Stati Uniti in quanto polizia mondiale non solo inquieta ma non produce affatto alcuna stabilità politica globale. Il mondo non è politicamente affatto unificato, né in quanto Stato e nemmeno in senso kantiano, come federazione di Stati: non vi è ancora la situazione concreta dei conflitti come sempre *stasis*, bensì si mantiene prepotentemente il paradigma di *polemos*.

È necessario, allora, specificare un punto fondamentale. La *stasis*, di per sé, non è garanzia di limitazione della violenza per il fatto che l'avversario è pur sempre un cittadino di uno stesso Stato, così come il *polemos*, in cui possono confrontarsi a volte parti che considerano – solo una rispetto all'altra, oppure vicendevolmente – il conflitto come

fra “civiltà” e “barbarie”, non è sinonimo di guerra totale. Può avvenire anche il contrario: il *polemos* può avere carattere limitato e la *stasis* manifestarsi con una virulenza devastatrice che mira all’annientamento dell’avversario.

Tuttavia, a ben guardare, non è tanto, in sé, il carattere di guerra inter-statale o civile a caratterizzare il conflitto come limitato o meno, bensì la considerazione che le due parti in causa hanno l’una dell’altra.

Avversari in un duello o nemici irriducibili? *Pari* perché appartenenti alla stessa “civiltà” o “inferiori” perché “selvaggi” o legati a un’ideologia per cui vengono considerati come “bestie” o affetti da “psicopatologie”?

Se mettiamo a fuoco questo elemento decisivo, quella che appare *stasis* totale in realtà è *polemos* e quello che è *polemos* regolato ha i caratteri di una *stasis*. Per quanto possa essere indiscriminata una violenza fraticida, non lo sarà mai quanto quella che si scatena contro chi viene ritenuto non pienamente appartenente al genere umano o addirittura al di fuori di esso. Perciò il discrimine è proprio la differenza fra *polemos* e *stasis* sotto il rispetto del riconoscimento reciproco delle parti in causa. La realtà concreta, però, presenta casi più complessi di qualsiasi schema (pur necessario per orientarsi) e va osservata con attenzione e interpretata con cautela: *polemos* può divenire *stasis* e *stasis polemos*, non per la dimensione interna o esterna del conflitto, ma per il grado di riconoscimento o meno dell’umanità dei contendenti.

È una differenziazione che troviamo teorizzata (e che prendiamo a modello) nel *Libro Quinto* della *Repubblica* di Platone¹. Incalzato da Glaucone, Socrate/Platone esprime rammarico per la conduzione di una guerra senza limiti fra greci, che invece, in caso di controversie, dovrebbero al massimo ricorrere a conflitti limitati²:

Mi sembra che, come si usano questi due nomi di guerra [*pólemós*] e discordia [*stásis*], così anche siano due le cose, che si riferiscono a due sorte di dissensi. Queste cose sono per me una familiare e congenere [*oikeion kai syngénès*], l’altra estranea e straniera [*allótrion kai othneion*]. Ora, l’inimicizia con quella familiare si chiama discordia, quella con l’estranea guerra.³

1 Domenico Losurdo la utilizza in polemica con la ricostruzione schmittiana della fine dello *jus publicum Europaeum* (cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (1996), Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 164-165).

2 Cfr. Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2006, 471b.

3 Ivi, 470b.

La base attraverso cui applicare il discrimine è la differenza fra greci e barbari: “Dico che la razza ellenica [*Hellenikòn génos*] è unificata dalla familiarità e dall’affinità, mentre rispetto ai barbari è estranea e ostile”⁴. La ripetizione identica degli aggettivi nei due brani soprariportati (in traduzione italiana si rende *syngenés* una volta con “congenere”, un’altra con “affinità”) mostra la teorizzazione di un doppio *standard* greci (“civili”)/barbari a cui devono corrispondere (questo è il cruccio e la preoccupazione di Platone) due diversi *standard* del conflitto: la guerra vera e propria (*polemos*) e la “discordia” (*stasis*), una guerra civile, intestina, che, proprio perché vede contrapposti greci a greci, membri di una stessa “famiglia”, non può e non deve avere carattere indiscriminato e totale. I rapporti fra greci e barbari sono contraddistinti all’origine da “un’inimicizia naturale [*polemiou phýsei*] cui si deve dare il nome di guerra [*pólemon*]”⁵, assente invece fra i greci al loro interno, che, uni-

4 Ivi, 470c. Va sottolineato che l’idea di *genos* (pur se tradotto con “razza”) è del tutto estranea a quello che noi intendiamo oggi quando parliamo di razzismo, e cioè a un razzismo biologistico di stampo sette-ottocentesco. Fuorviante è allora l’accusa compiuta da Popper ai danni di Platone, considerato razzista (cfr. K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1966; tr. it. *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario – vol. I* (1943), a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 2003), accusa che nasce dalla sovrapposizione di due paradigmi diversi, antico e moderno. Nel primo, pur feroce, è di certo presente un non-riconoscimento del concetto universale di uomo (concetto che vede uno dei suoi momenti decisivi nell’avvento del cristianesimo), ma non su base etnico-razziale (cioè biologistica), bensì più affine a quella che noi oggi potremmo chiamare culturale. I barbari, infatti, sono tali non perché antropologicamente “inferiori”, bensì per lingua, usi e costumi non “civilizzati”, cioè non rispondenti e adeguati agli standard espressi e fissati da chi, proprio in nome di questi, vi si differenzia. La questione è di certo complessa, articolata e ricca di sfumature (infatti né il cristianesimo, con la sua portata universalistica, né il razzismo biologistico nascono da zero: entrambi hanno una lunga provenienza storico-concettuale alle loro spalle), e tuttavia i paradigmi antico e moderno contengono delle differenze così essenziali da aver prodotto due tipologie differenti di schiavitù (quella antica, appunto, che al contrario di quella moderna non contiene elementi biologistici; cfr. D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 37-67) e differenti tipi di discriminazione: si pensi alla differenza essenziale – il che non significa rimpiangere una modalità di discriminazione rispetto a un’altra – fra anti giudaismo (su base religiosa: è possibile convertirsi, c’è quindi la possibilità di sopravvivere) e antisemitismo (su base “razziale”: non vi si sfugge, un ebreo non può diventare “ariano”). Senza voler minimizzare la portata di istituzioni che hanno soffocato la libertà individuale e collettiva, appare però con tutta evidenza la differenza fra la Santa Inquisizione e il Terzo Reich, sebbene animati dalla passione per i roghi.

5 Platone, *La Repubblica*, op. cit., 470c.

ti dall'esser membri di una stessa "famiglia", abitando la stessa "casa", sono al contrario "per natura amici [*phýsei mèn philous*]"⁶. Se si fa caso al fatto che quello che in traduzione italiana è reso con «inimicizia» (perché vi sia poi richiamo immediato con l'amicizia nominata poco dopo in contrapposizione) è, nello specifico del termine utilizzato ("*polemíous phýsei*"), riferimento a una situazione *conflittuale per natura*, si può rilevare con tutta evidenza come, agli occhi di Platone, si presentino nella loro inevitabilità (*per natura*, appunto) quelli che noi oggi chiameremmo i rapporti internazionali: essi sono come immersi totalmente, inevitabilmente e per necessità in uno stato permanentemente conflittuale, in *uno stato naturale di guerra*.

Se ne ha un'ulteriore conferma poco dopo: nel caso di *stasis*, Socrate propone che "i vincitori", proprio perché non si tratta di *polemos*, prendano per sé "i raccolti dei vinti e pensino a una prossima riconciliazione, e non a mantenere un perpetuo stato di guerra [*polemesónton*]"⁷. La traduzione rende al meglio il termine dell'originale greco, con cui si intende uno stato (dell'essere) intrinsecamente caratterizzato dal conflitto, dal *polemos*. Se quindi quanto compiuto dai "vincitori" della *stasis* sarà danneggiare, nel breve periodo, i "vinti" solo economicamente (come premio e indennizzo per la guerra) ma "senza castigarli fino a ridurli a schiavi o a sterminarli"⁸, in un'ottica quasi rieducativa ("correggeranno benevolmente" i "vinti", "saranno correttori, non nemici"⁹), allora la polizia globale dovrà muoversi in modo analogo, secondo il paradigma della *stasis*, che può vigere solo all'interno di una comunità che si è riconosciuta come appartenente alla medesima "famiglia" e che ha già risolto in sé, per mezzo di quel riconoscimento, l'originario *stato naturale di guerra*. Ma è evidente che questo *stato naturale*, a livello globale, non lo abbiamo alle nostre spalle. Cerchiamo di analizzare la questione nel dettaglio.

La *stasis* presuppone il riconoscimento di appartenenza a una medesima "famiglia" affinché il suo carattere di conflittualità sia limitato. Ci troviamo, così, di fronte a una prima difficoltà: l'inadeguatezza, in ambito politico, dell'immagine della "famiglia", che, come poi ha mostrato con estrema precisione Hegel, va invece superata proprio nell'ambito politico, prima nella società e in ultimo nello Stato.

6 *Ibidem*.

7 Ivi, 470d-e.

8 Ivi, 471a.

9 *Ibidem*.

Pensiamo allora, pur dovendo relegare sullo sfondo la complessa questione dei rapporti sociali all'interno della famiglia dell'antica Grecia, a ciò che Platone indica propriamente con quanto viene tradotto rimandando alla "famiglia": all'ambito della "casa" ("oikeîon"). Possiamo allora pensare la *stasis*, partendo da Platone ma senza doverne seguire la lettera, come la "discordia" che nasce e va risolta nell'ambito di coloro che sentono un'appartenenza comune. All'interno di questa appartenenza, che si configuri come Stato o come insieme di Stati (alleati, federati etc.), il ricorso alla violenza deve seguire lo *standard* costruito per la sua limitazione; fuori da questa appartenenza c'è la guerra vera e propria, il *polemos*, che può assumere carattere totale.

Il nostro problema fondamentale è però che i conflitti in cui gli Stati Uniti, in veste di unica superpotenza mondiale, hanno agito in veste di polizia globale, non hanno avuto il carattere di *stasis*, come spesso si ripete, ma di *polemos*, e per un semplice motivo: quello dell'appartenenza a una "casa comune globale", in quanto già realizzata dalla realtà di una politica mondiale, è un motivo ideologico per presentare come operazioni di polizia globale guerre interstatali o neo-coloniali. La causa di questo motivo ideologico non sta in ultima analisi nella volontà di potenza statunitense, ma nel fatto che non ci troviamo politicamente in un'era davvero globale, bensì in una fase in cui i rapporti *internazionali* e quindi *interstatali* hanno raggiunto una dimensione e un carattere sì planetari, e quindi globali, ma non in un ambito *cosmopolitico*. Si tratta di rapporti interstatali che vigono su scala mondiale e non di rapporti che immediatamente si sviluppano su un piano globale quale unico livello.

La *stasis*, perciò, non solo non è globale, ma nemmeno, per quanto riguarda il mondo post-1989, internazionale, perché i conflitti armati sorgono fra entità politiche che non si riconoscono, di fatto, come appartenenti a una stessa comunità. Il conflitto come operazione di "polizia internazionale", o addirittura "globale", è invece proclamato da alcuni ambienti della dirigenza statunitense per legittimare *polemos* presentandolo come *stasis*, nella figura coercitiva sì, ma rieducatrice (come nell'auspicata *stasis* platonica, anche se in senso diverso, come preciseremo immediatamente) proprio della "polizia globale", in realtà "internazionale", in realtà, lungi dall'essere *polizia* (della *polis*), esercito di uno Stato a guida di alleanze più o meno volenterose.

Il termine "polizia", che abbiamo dovuto utilizzare per entrare nel cuore del problema, non solo è inadeguato se si vuole riconoscere il reale carattere dei rapporti internazionali, la sua struttura storico-politica concreta, ma è altresì inadeguato perché presuppone che colui contro cui si ingaggia un

confronto sia un criminale¹⁰ (idea totalmente aliena dalla *stasis* platonica, in cui la “rieducazione” ha i tratti di una riconciliazione familiare, tra fratelli, non la correzione di un criminale).

E invece l’idea di una polizia su scala planetaria viene espressamente esplicitata, con orgoglio, da un politologo americano di spicco quale Kagan (ed è una categoria che ha fatto breccia anche in ambienti avversi alla politica imperialista statunitense, confondendo le acque se l’obiettivo è quello di comprendere i reali rapporti di forza storicamente determinati¹¹):

Agli europei piace dire che gli americani sono “cowboy”. Non hanno tutti i torti. L’America si comporta davvero da sceriffo internazionale, uno sceriffo che magari si è appuntato da solo la stella sul petto, ma che è comunque gradito ai più e cerca di imporre un minimo di pace e giustizia in un mondo selvaggio, spesso con le armi. L’Europa, tanto per continuare con la metafora del Far West, assomiglia di più al gestore del saloon. I fuorilegge sparano allo sceriffo, non all’oste. E all’oste, lo sceriffo che cerca di imporre l’ordine con la forza può a volte apparire più minaccioso dei banditi, che, almeno per il momento, forse vogliono soltanto da bere.¹²

10 È quanto ha notato e denunciato Carl Schmitt in quella che è forse la sua opera maggiore, *Il nomos della terra* (C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1950; tr. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum Europaeum”*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991) nonché in molti altri suoi lavori, di cui alcuni fra i più importanti sono raccolti in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995; tr. it. *Stato, grande spazio, nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2015. Non si deve dimenticare, però, che tale denuncia è da inserire nel quadro concettuale completo di Schmitt, e cioè va considerata quale asse portante di una critica dell’universalismo e di una giustificazione del progetto imperialista del nazionalsocialismo, da cui Schmitt prende le distanze in maniera opaca e controversa. Sul rapporto fra Schmitt e il nazionalsocialismo vedi Y.Ch. Zarka, *Un détail nazi dans le pensée de Carl Schmitt*, Presses Universitaires de France, Paris 2005; tr. it. *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, a cura di S. Regazzoni, il melangolo, Genova 2005 e J.-F. Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, Editions Gallimard, Paris 2011; tr. it. *Che fare di Carl Schmitt?*, a cura di F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2016.

11 È quanto avviene in M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts 2000; tr. it. *Impero*, a cura di A. Pandolfi, BUR, Milano 2001, dove il quadro internazionale attuale è già dissolto in una globalità astratta: in questo modo non solo l’illibertà ha carattere astratto, indeterminato, ma anche la liberazione.

12 R. Kagan, *Of Paradise and Power*, Alfred A. Knopf, New York 2003; tr. it. di C. Lazzari, *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano 2003, pp. 39-40.

Il tono ironico e sprezzante nei confronti di un'Europa (siamo nel 2003) riluttante a condurre guerre in giro per il mondo al segnale americano è indicativo non solo del senso di superiorità nelle questioni pratiche della politica ma anche nella concretezza di tener fede alla propria sensibilità morale, senza pavidità e ipocrisie:

Gli americani, da bravi figli dell'Illuminismo, credono ancora nella perfettibilità dell'uomo e non hanno perso la speranza nella perfettibilità del mondo. Ma restano realisti limitatamente al fatto di credere ancora nella necessità della forza in un mondo tutt'altro che perfetto. Quel poco o quel tanto di diritto che regola i comportamenti internazionali, ne sono convinti, esiste perché una potenza come gli Stati Uniti lo difende con la forza delle armi. Gli americani, insomma, proprio come dicono gli europei, a volte si vedono ancora nei panni degli eroi, come Gary Cooper in *Mezzogiorno di fuoco*: difenderanno la città dai banditi, che i suoi abitanti lo vogliono o meno.¹³

Mentre, a suo giudizio, l'Europa, scegliendo la strada dei "negoziati" e della "cooperazione transnazionale", si avvia in direzione di "un paradiso poststorico di pace e relativo benessere: la realizzazione della 'pace perpetua' di Kant", gli Usa "invece restano impigliati nella storia a esercitare il potere in un mondo anarchico, hobbesiano", dove per mantenere "l'ordine liberale" a poco valgono i regolamenti internazionali, bensì ciò che è assolutamente necessario è il "possesso" e "l'uso della forza"¹⁴.

È lezione imprescindibile, per agire politicamente in senso concreto, quella del realismo politico secondo cui occorre possedere la forza, e la forza militare, non solo per poter realizzare scopi politico-militari quali, naturalmente, la vittoria di battaglie e guerre, ma anche per avere il potere reale di far rispettare gli accordi presi. Perciò, in questo senso, è difficile contestare la realtà di un mondo in cui, dietro la risoluzione di negoziati, deve esserci una forza (militare) capace di far rispettare gli accordi. Tuttavia, sia detto qui per inciso, quella stessa forza (Stato o alleanza) è, per lo meno in potenza, l'unica che si può sottrarre a quell'accordo stesso.

La realtà di "un mondo [...] hobbesiano" (contrapposto a uno "kantiano") è fuori discussione, ma il problema è un altro. Kagan parla di uno "sceriffo internazionale", non "globale": da un lato questa espressione manifesta un senso storico più robusto di chi parla di spazi globali in realtà, in questi termini, assai astratti; dall'altro la figura dello sceriffo è quella di una polizia, non di un esercito statale: essa tradisce che, nell'approccio di Kagan, esistono

13 Ivi, p. 107.

14 Ivi, p. 3.

sì gli Stati Uniti quali Stato in uno scacchiere *internazionale* il cui livello è globale, ma tale scacchiere è concepito come spazio della *polis* globale. Non cosmopolitica, ma divisa in metropoli (gli Usa) e le sue province, e quindi a carattere imperiale, non astratto (senza un centro, senza un paese determinato che concretamente eserciti il comando imperiale), ma concreto, concretamente determinabile e individuabile geopoliticamente, sulla cartina.

Se perciò è solo in un assetto cosmopolitico che è possibile parlare di *stasis* e, in termini moderni, di polizia globale, l'attuale situazione geopolitica, internazionale, vede l'autocoscienza di uno Stato determinato (gli Usa) considerarsi il centro metropolitano del pianeta e la centrale di ogni comando e direttiva che debbano avere reale efficacia. Ma è un *come se*, perché la cosmopoli non esiste (ancora). Se esistesse, allora si direbbe superata a livello internazionale la “condizione naturale dell’umanità’ [*natural condition of mankind*]”¹⁵ che la costituzione dello Stato, del Leviatano, ha la forza e la capacità di lasciarsi alle spalle. L'attuale situazione internazionale, sebbene vi siano molte zone “regolate” e “pacificate”, in altre parole, “ordinate”, è però ancora quella dello stato di natura, che l’Onu, nonostante tutti i suoi limiti, cerca di superare. In primo luogo, allora: è davvero possibile “risolvere” lo stato di natura internazionale? E se sì, quale potrà essere la modalità capace di un progetto e di un’impresa del genere? Un Leviatano sovranazionale, globale, oppure una federazione di Stati: quale tipo di cosmopoli può essere concretamente realizzabile?

Kagan, nell’evocare il Leviatano nel finale del suo *American Power and the Crisis of Legitimacy*¹⁶ (“Oggi molti europei stanno scommettendo sul fatto che i rischi rappresentati dall’“asse del male”, dal terrorismo e dalle dittature non saranno mai grandi quanto quello costituito da un Leviatano americano”¹⁷ – a carattere, come abbiamo visto, imperialistico, perché sottintende e prevede, nonostante lo sbandieramento di vari universalismi, un centro metropolitano che sorveglia e “pacifica” le province), avverte che non bisognerebbe essere superficiali nel considerare i reali pericoli che si affaccerebbero “se tale scommessa dovesse rivelarsi perdente”¹⁸.

15 Th. Hobbes, *Leviathan*, Andrew Crooke, London 1651; tr. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 99. Id., *Leviathan*, *op. cit.*; a cura di J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 82.

16 R. Kagan, *American Power and the Crisis of Legitimacy*, Alfred A. Knopf, New York 2004; tr. it. di S. Giuliese, *Il diritto di fare la guerra. Il potere americano e la crisi di legittimità*, Mondadori, Milano 2004. Al titolo italiano, che sicuramente ha potuto fare più presa sul pubblico ma non ha riscontro in quello originale (utilizzato invece come sottotitolo), preferiamo citare nel testo quello americano.

17 Ivi, p. 64.

18 *Ibidem*.

Se è vero che lo scenario internazionale non è quello di un'armonia *in fieri* che andrebbe assecondata e che si è in presenza invece dello stato di natura quale descritto da Hobbes, è altrettanto vero che la proposta di Kagan non solo non sembra abbia portato a un ordine internazionale (bensì a una moltiplicazione dell'instabilità), ma, nei termini in cui è posta, nemmeno pone adeguatamente una riflessione ponderata sulle reali potenzialità di un Leviatano sovranazionale. Infatti il Leviatano non è uno "sceriffo".

2. Multipolarismo, grandi spazi

La disillusione circa le prospettive di pace che sembravano scaturite dal crollo del socialismo reale è, da un lato, frutto di una presa di coscienza del processo storico reale che avanza attraverso conflitti, e dall'altra una conferma, amara, che democrazia e libertà di commercio non sono affatto elementi di per sé sufficienti per la realizzazione della pace mondiale. È quanto ammette Kissinger, analista autorevole e più posato di Kagan per quanto riguarda le questioni internazionali:

Un quarto di secolo di crisi politiche ed economiche percepite come prodotte, o quantomeno favorite, da indirizzi e pratiche dell'Occidente – insieme all'implosione di ordinamenti regionali, carneficine causate da settarismi, terrorismo e guerre terminate senza vittorie effettive – hanno messo in questione gli assunti ottimistici dell'epoca post-guerra fredda: che la diffusione della democrazia e del libero mercato avrebbero automaticamente creato un mondo giusto, pacifico e inclusivo.¹⁹

È un bilancio realistico ma assai spiacevole, e che purtroppo mette in crisi il modello kantiano di una pace perpetua (cioè stabile, e a livello mondiale) che abbia a fondamento istituzioni fondate e gestite attraverso il consenso popolare e un sistema economico liberale: in altre parole, una delle possibili forme del superamento del sistema nobiliare feudale, dell'*Ancien Régime*. Inoltre, con analogo amarezza, va rilevato che neppure il socialismo reale, che aveva fra i suoi obiettivi (grazie a un'impostazione internazionalista) la pace mondiale, è riuscito a costruire un campo pacifico al suo interno: sembrava che fosse il capitalismo il vero responsabile dei conflitti fra i popoli e che, quindi, andando oltre esso,

19 H. Kissinger, *World Order. Reflections on the Character of Nations and the Course of History*, Allen Lane, London 2014, p. 364 [traduzione nostra].

sarebbe stato finalmente possibile edificare un ordinamento che avrebbe bandito per sempre la guerra. Così come non era l'Antico Regime il responsabile in ultima analisi del fenomeno della guerra (come pensava Kant), allo stesso modo non è il capitalismo la sua causa fondamentale, sebbene ne sia un motore molto attivo²⁰. Ogni tentativo di costruzione della pace perpetua, allora, deve fare i conti con un elemento che sembra naturalisticamente fissato nell'uomo: la violenza e il conflitto. Tuttavia, proprio a partire da questo riconoscimento, è forse possibile pensare a una soluzione realistica del problema: essendo ineliminabile nell'uomo, almeno a quanto appare finora, l'inclinazione all'antagonismo, si dovrà rinunciare a teorizzare uno stato assolutamente privo di tensioni e conflitti e lavorare invece perché questi trovino una risoluzione non nella violenza ma nel diritto.

Comunque sia, e qualunque sia il giudizio sull'impianto del pensiero kissingeriano nella sua intenzione, il suo bilancio è lucido e obiettivo, così come lo è la presa d'atto, che segue di poco il brano appena citato, del quadro internazionale contemporaneo: "Il risultato [dell'insieme delle politiche internazionali degli ultimi venticinque anni] non è semplicemente una multipolarità del potere ma un mondo di realtà sempre più contraddittorie"²¹. La soluzione di Kissinger (una sorta di sistema vestfaliano basato su un equilibrio delle forze ma in realtà a guida degli Stati Uniti, considerati come un paese *eccezionale*) non ci convince²², e tuttavia la sua descrizione dell'attualità è assolutamente realistica ed efficace.

Tale realismo non dovrebbe, però, sorprendere più di tanto: il susseguirsi continuo di guerre condotte dagli Stati Uniti a partire dalla fine dell'Urss (e quindi del concorrente principale alla supremazia mondiale che, ormai assente, non poteva avere più effetto frenante alle mire di egemonia su scala mondiale) e l'enunciazione di programmi politici a lungo termine basati

20 Sulla presa di coscienza della difficoltà, anche in campo socialista, di costruire almeno al proprio interno un campo in cui siano assenti conflitti armati o la loro minaccia, vedi D. Losurdo, *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma 2016, pp. 343-347.

21 H. Kissinger, *World Order. Reflections on the Character of Nations and the Course of History*, *op. cit.*, p. 365 [traduzione nostra].

22 Così come la politica dell'equilibrio non convinceva Kant: "una pace universalmente durevole attraverso il cosiddetto *equilibrio delle potenze in Europa* è una pura illusione" (I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift", XXII (1793), pp. 201-284; tr. it., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 158).

non sulla cooperazione internazionale bensì sul contrasto, anche bellico se ritenuto necessario, di paesi emergenti e considerati potenziali rivali, difficilmente potevano essere considerati buon segno di un futuro prossimo all'insegna della pace.

Basta sfogliare *Lo scontro delle civiltà* di Huntington²³ per notare (lasciando qui sullo sfondo il malcelato razzismo che ne muove le analisi²⁴) in che termini alcuni settori non minoritari dell'*establishment* americano progettassero a breve e a lungo termine, proprio negli anni in cui sarebbe dovuta "scoppiare la pace", la gestione (se non il provocare) di conflitti nei confronti di Stati non allineati con la Nato e in particolar modo con gli Usa. Fra essi spicca in particolar modo la Cina, che, insieme all'Iran, è in fin dei conti la maggior preoccupazione di Kissinger.

Ma mentre la delicata e dolorosa questione della pace in Medio-oriente e il dramma di un Islam estremo e violento hanno la dimensione di un quadro regionale in ambito mondiale, la Cina è probabilmente il solo paese ad avere attualmente la potenza economica, militare e demografica per essere uno Stato capace, a livello mondiale, di un'autonomia politica effettiva e in grado di costituire, tramite sfere d'influenza la cui ricaduta non sia regionale ma globale, un'alternativa concreta all'egemonia americana. Di qui le tensioni degli ultimi anni e degli ultimi mesi, la cui rilevanza non deve essere sottovalutata a causa dell'emergenza del fondamentalismo islamico, ma che comunque non deve essere letta quale spia di una conflittualità esclusivamente bipolare: la multipolarità attuale è il dato di fatto essenziale che denota la situazione contemporanea, anche se non ogni polo di potenza è equivalente.

Il quadro è particolarmente affine a quanto auspicato da Schmitt nella sua teoria del "grande spazio [*Großraum*]"²⁵, che aveva elaborato per dare una piattaforma teorica all'imperialismo nazionalsocialista:

Contro l'universalismo dell'egemonia mondiale angloamericana si è imposta l'idea di una terra ragionevolmente ripartita in "grandi spazi" continental-

23 S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1997; tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2008.

24 Per una critica delle posizioni di Huntington ci permettiamo di rimandare a G. Grimaldi, *Tolleranza e diritto*, Morlacchi, Perugia 2012, pp. 97-112.

25 C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre* (1942), in Id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, cit.; tr. it. *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 204. Id., *Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, cit., p. 433.

mente indipendenti. Non vi può essere un'economia pianificata a livello mondiale. I grandi spazi sono gli spazi adatti alla misura intrinseca del controllo e della pianificazione umani.²⁶

L'analisi rispecchia, naturalmente, il contesto politico dell'epoca (sia-
mo nel 1942) nonché gli obiettivi cari a Schmitt nell'ottica di un'egemonia imperiale tedesca in Europa (e, nella lunga prospettiva, non solo). Antagonista sia degli Stati Uniti che dell'Unione sovietica, che con l'universalismo (comune, sebbene declinato diversamente, a Usa e Urss e avvertito da Schmitt) e la pianificazione economica (caratteristica eminente del blocco socialista) intendono egemonizzare il pianeta, la Germania (e la Germania nazionalsocialista in questo caso) sarebbe invece il campione di una visione anti-universalista e anti-egemonica a livello mondiale perché il globo sarebbe "continentalmente" diviso in zone imperiali di influenza, fra loro autonome, con al loro interno un centro di comando (per l'Europa, appunto, la Germania) e province dal peso assai relativo. I "grandi spazi" sono, nella visione di Schmitt, "grandi spazi" imperiali che si sono spartiti il pianeta: si tratta di una sorta di fase finale, con relativa resa dei conti, del colonialismo moderno e dell'imperialismo ottocentesco, con la sua politica eurocentrica di conquista e dominio mondiali. Ma vi è una variante decisiva: con l'emergere degli Stati Uniti, dell'Urss, del Giappone, con l'emergere, cioè, di potenze in grado di rivaleggiare con l'Europa e non solo di essere considerate quali territori di conquista, l'assetto desiderato da Schmitt, e che, seguendo la sua visione, emergerà dai risultati dei contendenti in lotta, è una multipolarità di imperi. Questa lettura è esplicita nel testo a cui stiamo facendo riferimento: dalla situazione multipolare di "grandi spazi [...] emerge con estrema chiarezza anche la nuova idea ordinativa e spartitoria dell'odierno conflitto mondiale", che è considerato come "una guerra per l'ordinamento dello spazio in grande stile, la prima guerra per l'ordinamento dello spazio di proporzioni planetarie"²⁷. Nient'affatto *stasis*, bensì *polemos*. Sebbene il testo schmittiano risenta del contesto storico-politico di cui è espressione e a cui intende dare un indirizzo, l'analisi ivi contenuta può essere paradigmatica per l'attuale multipolarità politica mondiale, soprattutto riguardo i suoi rischi e le sue derive, fra cui una versione di segno diverso (non nazionalsocialista) di un assetto multipolare di potenze "indipendenti".

26 Id., *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, cit., p. 204.

27 *Ibidem*.

Non a caso è quanto Huntington si augura quando tratteggia un mondo multipolare che duri almeno fino a quando gli Stati Uniti (rappresentanti eminenti, per non dire principali, dell’“Occidente”) non avranno, come egli spera, di nuovo la forza per primeggiare. La multipolarità, in questo caso, servirebbe da freno per potenze che, come la Cina, potrebbero spostare il centro dell’egemonia mondiale, e come tempo utile per recuperare terreno in un mondo in cui gli Stati Uniti non hanno più la potenza per un’influenza incontrastata²⁸. Di nuovo, non è appunto un caso, senza voler sovrapporre un autore compromesso con il nazionalsocialismo come Schmitt a un liberale quale Huntington (anche se nel suo schema delle “civiltà” vi sono assonanze inquietanti con un autore profondamente reazionario come Spengler²⁹), che il fumo negli occhi di entrambi sia l’universalismo, in funzione anti-imperialistica: “L’imperialismo è l’inevitabile corollario dell’universalismo”³⁰, scrive Huntington, e l’universalismo criticato da Schmitt è propriamente quello che egli considera come l’arma ideologica che ha per fine l’“imperialismo americano”³¹.

Se il pensiero di Schmitt è prezioso per contrastare l’universalismo imperiale, e cioè una forma autoritaria e aggressiva che in realtà è modalità per presentare come universale l’interesse particolare di una nazione, è invece fuorviante (come quello di Huntington) quando formula un’equivalenza necessaria e matematica fra universalismo e imperialismo, curiosamente comune alle analisi dei post-moderni. È vero, un universalismo che non sappia sussumere e garantire in sé la ricchezza del particolare (lezione hegeliana) è un universalismo imperiale, ma – è questo il punto – è un universalismo falso, perché in realtà rappresenta il particolare. Se allora ha

28 Questo “tempo”, però, è assai rischioso se non si rinuncia seriamente a considerare la propria come la “civiltà” superiore in senso assoluto (operazione che Huntington non prevede affatto, pensando invece a una sorta di *revanche* di là da venire). Se non si disinnesci un’attitudine così pericolosa ma al contempo così radicata, “si va solo incontro allo ‘scontro di civiltà’ che tanti falsi profeti ci presentano come inevitabile e persino benefico per il trionfo appunto della civiltà, la nostra civiltà contro l’altrui barbarie, secondo un tribalismo in versione neanche troppo aggiornata che non possiamo più permetterci, con la morte nucleare che ci pende sulla testa” (L. Alfieri, *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra* (2008), Morlacchi, Perugia 2012, p. 229).

29 In particolare con il suo *Il tramonto dell’Occidente* (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1923; tr. it. *Il tramonto dell’Occidente*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Guanda, Parma 2005).

30 S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, op. cit., p. 463.

31 C. Schmitt, *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell’emisfero occidentale*, cit., p. 202.

ragione Schmitt (e Huntington) ad allertare sul contenuto potenzialmente imperialista dell'universalismo (o meglio, di una sua deriva, purtroppo non solo possibile ma anche frequente, che lo nega però come tale), che è in realtà così un particolarismo esaltato, la sua lezione non fa muovere di un passo nell'elaborazione di strategie contro il dominio. Infatti è stato un approccio anti-universalistico (e la posizione di Schmitt ne è esempio chiaro ed eminente) ad animare il dispositivo propulsore del progetto imperialista più devastante della storia: quello che ha progettato e tentato di portare a termine lo sterminio degli ebrei d'Europa (e non solo), e sul quale Schmitt resta nel più completo silenzio. Perché?

La risposta sta proprio nel rifiuto dell'universalismo e di un concetto decisivo che nasce nel suo fondamento: il concetto universale di uomo quale fissato da Hegel nel § 209 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove si legge che

Appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che *io* venga appreso come persona *universale* [*als allgemeine Person*], ove *tutti* sono identici [*worin Alle identisch sind*]. *L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.³²

Il ragionamento di Schmitt è l'esatto rovesciamento dell'approdo concettuale hegeliano, che viene radicalmente negato: per Schmitt non esiste alcuna "persona *universale*" che poi assume individualmente e storicamente varie declinazioni (religione, nazionalità, etc., secondo il modello hegeliano), ma, nei fatti, il riconoscimento autentico di umanità è riservato a gruppi determinati e rifiutato *in toto* ad altri, fra cui gli ebrei³³. L'anti-

32 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Nicolai, Berlin 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2004, § 209. Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 209.

33 È lo stesso ragionamento seguito da Heidegger, che, come è ormai chiaro dalla pubblicazione dei *Quaderni neri* (M. Heidegger, *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 94. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; Id., *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 95. Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; Id., *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 96. Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; Id., *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 97. Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Vittorio Klostermann,

universalismo, perciò, lungi dal costituire la modalità attraverso cui costruire un dispositivo atto, se non a evitare, per lo meno a limitare la violenza imperialista, è invece ciò che ne ha potuto scatenare, legittimandolo, l'uso indiscriminato e totale. L'universalismo, al contrario, funge sempre da freno alla violenza e da pungolo di autocritica: è in nome dell'universalismo, e non certo dell'anti-universalismo, che si può sottoporre a critica il doppio *standard* che ha reso possibile colonialismo e imperialismo e che oggi è il modulo attraverso il quale condurre operazioni di "pace" che sono guerre vere e proprie, e come *polemos*, non *stasis*. Allo stesso modo, però, un approccio anti-universalista ha contribuito in maniera significativa allo smascheramento di un particolarismo esaltato che intende presentarsi come universalismo, ma che naturalmente resta tale.

Se allora oggi siamo in una fase, che non si presenta come molto breve, di multipolarità di potenze, una fase in cui sembra che si vadano costituendo "grandi spazi" continentalmente indipendenti", con i rischi che a Schmitt appaiono opportunità e di cui abbiamo visto in un passato non molto lontano il carico di violenza e di orrore a cui sono capaci di condurre, occorre pensare questa multipolarità, questi *grandi spazi*, non come spazi imperiali di spartizione del mondo e di una sua suddivisione in spazi privilegiati (metropoli) e spazi secondari (province), con *status* giuridici diversi (di diritto o di fatto), bensì, dato il carattere globale della politica internazionale, come *grandi spazi particolari di uno spazio universale della politica e del diritto*. Come particolari di un universale autentico, e cioè differenziato: "*Unità di determinazioni differenti* [Einheit unterschiedener Bestimmungen]"³⁴, com'è il risultato della dialettica hegeliana.

A differenza di Hegel, polemico (perché scettico) su un possibile ordinamento cosmopolitico, pensiamo invece che gli attuali *grandi spazi* possano preludere a un unico spazio universale, differenziato al suo interno (com'è un'unità dialettica), uno spazio autenticamente cosmopolitico. Ma, come la storia indica, ciò non è segno, di per sé, di uno smussamento o di un progressivo, e imminente, dissolversi dei conflitti: in primo luogo, e in massima misura, perché sussiste *lo stato di natura internazionale*, di cui, come è per quello "risolto" negli Stati, è necessario il superamento.

Frankfurt am Main 2015), può giustificare l'Olocausto grazie alla negazione dell'universalismo, autentica bestia nera del suo pensiero.

34 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Verwaltung des Oswaldschen Verlags, Heidelberg 1830; tr. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, § 82.

3. *Per un superamento del doppio standard*

Abbiamo visto che Platone propone un *doppio standard* perché i conflitti fra greci possano assumere carattere limitato: se fra di loro si riconoscono come appartenenti a un'unica "famiglia", riusciranno a risolvere i conflitti senza ricorrere alla violenza indiscriminata. È quanto avviene in età moderna nello *jus publicum Europaeum* decantato da Schmitt³⁵: nel momento in cui le monarchie assolute si riconoscono quali ordinamenti politici egualmente legittimi, le guerre al loro interno appaiono non più come *polemos* potenzialmente (perché sempre latentemente) totali, ma come conflitti limitati, in un senso affine (non identico) a quello indicato/suggerito da Platone. Condurre le guerre secondo questa modalità permette (anche perché ne è frutto) "una razionalizzazione e un'umanizzazione di grande efficacia"³⁶ dei conflitti e perciò "la possibilità della sua [della guerra] limitazione giuridico-internazionale"³⁷. Siamo di fronte alla questione della gestione dei rapporti internazionali e della prospettiva di una pace a livello globale. Non, a differenza di Schmitt, un equilibrio fra grandi forze, grandi spazi imperialistici, che possono anche condurre guerre limitate fra di loro (previo riconoscimento di una comune legittimità), bensì l'idea (non solo un "ideale", che potrebbe sembrare esclusivamente astratto) kantiana di pace perpetua. E però, tale idea, come mostra Schmitt, è motivo ideologico di conflitti totali a carico di chi dichiara guerre o minaccia la stabilità di un ordine internazionale più o meno dominante. È una difficoltà, si sia o meno simpatetici o concordi riguardo l'impianto schmittiano, che va considerata come valida oggettivamente, anche fuori dell'uso che Schmitt ne fa per screditare lo slancio universalistico verso la pace mostrando come sia propulsore del proprio contrario.

Ma torniamo alla guerra limitata dello *jus publicum Europaeum*, di cui Schmitt descrive, con tono apparentemente neutrale ma in fondo nostalgico, una sorta di canto del cigno³⁸:

35 Naturalmente, come abbiamo prima sottolineato, non si tratta qui di associare un autore quale Platone a Schmitt, di cui le implicazioni politiche, però, non devono offuscare un meccanismo rilevabile in altre epoche, com'è il *doppio standard*.

36 C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*, cit., p. 166.

37 Ivi, p. 164.

38 La fine dello *jus publicum Europaeum* è addebitata alla tradizione rivoluzionaria, che ha ripristinato la guerra totale secondo un modulo politico anziché religioso, com'era in passato. Non solo tale lettura, come anche ammesso dallo stesso Schmitt, è esclusivamente eurocentrica (così infatti funziona il dispositivo del *doppio standard*, che Schmitt ha il merito di mostrare nel suo meccanismo, proprio per-

La guerra diventa ora una “guerra in forma”, *une guerre en forme*, e ciò solo per il fatto che essa diventa guerra tra Stati europei chiaramente delimitati sul piano territoriale, ovvero un confronto tra entità spaziali raffigurate come *personae publicae*, le quali costruiscono sul suolo comune d’Europa la “famiglia” europea [*die europäische “Familie”*] e possono quindi considerarsi reciprocamente come *justi hostes*. La guerra può divenire così qualcosa di analogo a un duello, uno scontro armato tra *personae morales* determinate territorialmente che stabiliscono tra loro lo *jus publicum Europaeum*, dividendosi il territorio dell’Europa e considerando – mediante questo ordinamento spaziale globale, ma ancora del tutto eurocentrico – la superficie restante, non europea, della terra come libera, vale a dire liberamente occupabile da Stati europei [*d. h. von europäischen Staaten frei okkupierbar behandelt wird*].³⁹

Sebbene cerchi di glissare su un’ammissione esplicita della dualità Europa-civiltà/“superficie restante”-barbarie-mondo dei “selvaggi”, l’approccio, di fatto, è questo, ed è quello che anima e rende possibile il *doppio standard* secondo modalità più o meno radicali. È un meccanismo in azione tutt’oggi, come afferma uno stretto consigliere di Tony Blair, Robert Cooper, citato entusiasticamente da Kagan:

“La sfida per il mondo postmoderno [...] sta nell’abituarsi all’idea di un doppio standard”. Fra di loro gli europei possono “operare sulla base della legge e della sicurezza cooperativa esplicita”. Ma con il mondo esterno devono “tornare ai metodi più duri dell’era precedente: la forza, l’attacco preventivo, l’inganno, qualsiasi cosa occorra”. E [Cooper] prosegue: “Fra di noi, atteniamoci al diritto, ma quando ci muoviamo nella giungla, dobbiamo usare le leggi della giungla.”⁴⁰

Non deve impressionare (e non è questo l’effetto ricercato) quella che, a prima vista, è un’affinità fra un autore che ha aderito al nazionalsocialismo e politici e analisti che si presentano quali campioni del liberalismo e difensori dei diritti umani. In realtà siamo di fronte alla manifestazione di un

ché ne ammette la validità senza infingimenti), ma rimuove l’atteggiamento di una parte considerevole della tradizione controrivoluzionaria, che invita a vere e proprie “guerre di religione” da scatenare contro la Francia rivoluzionaria e che quindi è pronta a far saltare lo *jus publicum Europaeum* appena un membro della “famiglia” tradisca l’“ordine” dominante. Su tutta questa problematica ci permettiamo di rimandare a G. Grimaldi, *Oltre le tempeste d’acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Carocci, Roma 2015, pp. 123-143.

39 C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum Europaeum”*, cit., pp. 165-166=Id., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Duncker & Humblot, Berlin 2011, pp. 113-114.

40 R. Kagan, *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, cit., pp. 82-83.

meccanismo piuttosto costante, radicato, che assume modalità diverse più o meno estreme e che stenta a scomparire. Se si vuole, questa persistenza è più inquietante di un'affinità metodologica fra Schmitt, Cooper e Kagan: è la persistenza, comune al fondo di ideologie anche del tutto contrapposte (e non in apparenza tali, ma costitutivamente), della dualità noi/loro, così esasperata da fungere da base per un *doppio standard* che può assumere modalità *soft* o estreme.

Il *doppio standard* è quanto va rimosso e superato (non “messo da parte”) perché sia possibile la prospettiva della pace mondiale, che non può però “risolvere” tutte le differenze in un “noi” indistinto che rischia di risultare un “io” (un particolare) esaltato, ma deve costituirsi secondo un'unità differenziata. Questa tensione, il cui risultato non è affatto semplice (ma è, potremmo dire, davvero una necessità della ragione supportata dal movimento concreto del corso storico, e tuttavia non un risultato di per sé garantito), deve intendere come proprio obiettivo primario il superamento dello stato di natura internazionale. Non a caso Cooper parla di “giungla” quando nomina lo spazio internazionale esterno all'Occidente (nomina sì gli “europei”, ma di certo non pensa che gli alleati d'oltreoceano siano fuori da quel “fra di noi”), e la giungla rimanda alla natura selvaggia, non regolata: è proprio questa natura che va superata attraverso un ordinamento politico, attraverso cioè il passaggio dalla natura alla storia.

L'attuale assetto multipolare della politica mondiale, un assetto in fase di assestamento, è effetto della spinta cosmopolitica ma può preludere a spazi chiusi in tensione fra loro, nel caso in cui il paradigma resti quello di un *doppio standard* metropoli/colonie di volta in volta configurato secondo nuove forme. Il superamento di tale paradigma si rivela essere passaggio fondamentale e decisivo per pensare la *Cosmopolis* e la pace mondiale. Quale sarà il dispositivo politico capace di tale operazione? L'Europa diviene, proprio a causa delle difficoltà di trovare una propria struttura, un importante laboratorio politico. Ma è un'Europa (e ciò fa presagire una nuova, ulteriore configurazione dell'Occidente) testimone e protagonista della consapevolezza di un rovesciamento: “Non è più l'Europa il punto di vista privilegiato da cui guardare il mondo, ma il mondo il luogo deterritorializzato da cui interpretare l'Europa”⁴¹.

In questo contesto, l'Europa non può restare in disparte, disunita, in una frammentaria unità: essa è uno dei banchi di prova di quell’“*Unità di determinazioni differenti*” che è la struttura essenziale di un assetto davvero universalistico e quindi cosmopolitico.

41 R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 218.

È certo, però – e vale per ogni ordinamento politico che verrà, a breve e a lungo termine, anche per ogni *novitas* che ancora non possiamo adeguatamente pensare – che ogni nuovo ordinamento, ogni nuova struttura dovrà essere un avanzamento capace di mantenere in sé i punti più alti dei momenti precedenti. Ogni tentazione di risolvere la complessità del reale e della realtà politica pensando attraverso “nostalgie” del mito di uno stato di natura in cui vige la libertà sarebbe solo un procedere verso un regresso che comporta arbitrio e violenza. Ogni ordinamento più avanzato, su scala regionale (a livello globale) o cosmopolitica, non può allora che farsi erede dello Stato di diritto: l’unica costruzione politica, finora, capace di tenere testa a quanto affermava Trasimaco, “che la giustizia non è altro che l’utile del più forte”⁴².

42 Platone, *La Repubblica*, *op. cit.*, 338c.

MEDITERRANEAN AS METHOD

Iain Chambers

On the map of the Mediterranean everything lies flat, and borders are clearly defined. The topography is rendered evident. All is seemingly captured by the eye, rendered measurable and knowable. This is the basis for the geopolitical chessboard where everything is put on the dissecting table. It seemingly provides a neutral and disinterested (or “scientific”) rendering of reality. But simply by asking who does the mapping, and what does the desire for transparency hide and obscure, we disturb this picture and capture the outline of another Mediterranean. For the power of our maps, where objective measurement confirms our subjective centrality, betrays a cartography of power. Works of art – not as objects restricted to art history and aesthetics, but as a critical apparatus and practice – can be a device capable of disorienting and reorienting our mapping of the modern world, beyond the present structures of power.

Keywords: Mediterranean – Power – Art – Mass Migration – Borders

Let’s begin with a map of the Mediterranean. Everything laid out flat. Borders clearly defined. The topography rendered evident. All is seemingly captured by the eye, rendered measurable and knowable. This is the basis for the geopolitical chess board where everything is put on the dissecting table. It seemingly provides a neutral and disinterested (or “scientific”) rendering of reality. Further it appeals to, and confirms, a liberal organisation of the world where all the actors and spaces are treated as though equal, permitting the analysis to listen to both sides of the argument while remaining “balanced” and “impartial” – something that is patently impossible to sustain when considering present day relationships between the northern and southern shores of the Mediterranean, or, on a smaller scale, the dramatically unequal relations of power that sustain the violence in Palestine-Israel.

If historical and geographical explanations, area studies and political analysis, have produced the premises we today employ they invariably

tend to lead to conclusions that confirm their point of departure. This self-referential machinery of explanation rarely disturbs the frame. What I propose here is an altogether more unruly prospect that proposes a deliberate contamination of existing arrangements. This is not about solving the problems of limits – disciplinary, historical and political – but rather of proposing modalities to register and rework them in order to produce a further critical space and set of practices.

Simply by asking who does the mapping, and what does the desire for transparency hide and obscure, we disturb this picture and capture the outline of another Mediterranean. For the power of our maps, where objective measurement confirms our subjective centrality, betray a cartography of power. Our knowledge, once held up to the light, reveals the watermark of an indelible colonial formation and the deeply ingrained colonial modality of our methods¹. Here we are invited to consider the intertwining of stories and cultures that are suspended and sustained in the spatio-temporal coordinates associated the Mediterranean. Perhaps the crucial point is to search for another language, a different narrative style, capable of recording that excess of meaning that takes us beyond the reductive rationalisms and boundaries imposed by existing powers. Freeing the materials and materiality of the Mediterranean, and allowing them to float in other stories, means tearing it away from the pretence of an exhaustive narrative. This is clearly a vast subject that implies a critical engagement with the disciplines, institutions and authorities that have given rise to modern definitions of the Mediterranean. To give a critical form to this challenge, I would simply suggest four terms: space, rhythm, time and archive. We will see, however, that their separation is still impossible: each is intertwined in the other, and the critical constellation that emerges from this union is always in transit, an integral part of the story that tries to define it.

In simply observing its present-day European borders we can see how these extend far beyond the sea to reach into the depths of North Africa. Not only food products destined for European markets are cultivated according to criteria established by European legislation, but the deaths of migrants in the Sahara and on water, together with the terrible detention camps in North Africa, are directly attributable to European authority. As a political and juridical space, the Mediterranean, framed by European definitions, is mobilised along invisible borders thousands of kilometres

1 A. L. Stoler, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton University Press, Princeton 2009.

to the south and east of its shores. At the same time, the Mediterranean has always been supported and suspended in larger networks. Many decades ago, Braudel spoke of a Mediterranean that rolled north to the Baltic and south through the Sahara. Such considerations suggest the adoption of mobile and multiple frameworks in order to understand its continuous composition. In the food, in the flavours, in the language, in the sound and in the music, other cartographies emerge suggesting a mixture and remixing of different stories traced in altogether more extensive geographies. Here the Mediterranean is transformed into a hybrid and creolised historical-cultural formation. Tomatoes from Peru or coffee from Ethiopia propose a culinary cartography that travels on a far wider axis than the one usually proposed to explain the formation of the modern Mediterranean.

So, rather than a single space to study, the Medi-terranean – as an interface between Europe, Asia and Africa – becomes a multi-stratified constellation, a point of dispersion and diffusion rather than a single unit. This means that Egypt, Greece or Palestine do not exist only as ancient Egypt, classical Greece and the Holy Land. They are not to be reduced to the Pharaohs, Hellenism and the land of the Bible, in order to represent stages and monuments in the subsequent development of European civilization. In this parable, the centuries of the history and culture of the Arabs and the Ottomans are reduced to a marginal deviation to expunge. The contribution of Arab culture, the Ottoman Empire and Islam is cancelled. To bring those histories back into play we have to think in terms that take us well beyond a small adjustment; we need instead to consider the terms of a radical reconfiguration of the history and culture – ours – which claims to be the only one fully able to narrate the past, define the Mediterranean, manage its archives and propose its meanings.

The materiality of memory – those sounds, tastes and tastes supported in a linguistic, culinary and musical order, for example – proposes a Mediterranean that defies obvious linearity. The past that survives and lives in these languages, often ignored by the established historical archive, actually offers a different type of historical memory. Altogether more jagged, modest and incomplete, this is a memory that supports a past that, as Nietzsche reminds us, cannot be dissolved or captured in pure knowledge. We are here proposing an understanding of the places, the archives and the memories that deepen and extend the sense of the past as a connective means, bringing together in their differences a mobile community and a potential coexistence. Here the conventional historical and geographical

map of the Mediterranean is torn and folded to allow a more critical and open, and therefore more democratic, space to emerge.

Such a perspective leads us to think less in terms of blocks of time linearly organised in a chronological history and held in a stable geometric space. For we are now confronted with the changing sociality of a space-time that is perceived and experienced in terms of intervals, interruptions and different rhythms. Declined in the folds of time the historical rhythms of different bodies and lives invite us to question an institutional knowledge, and the stability of its disciplines, which claims to always be able to explain its trends. Considering the Mediterranean in terms of intervals, rhythms and diverse spaces, means to collect the return of common and conflicting elements in a composition that is always in the process of being elaborated.

At this point, traveling beyond linguistic and national boundaries, we find ourselves measuring ourselves in the heterotopic understanding of time-space: where other histories and cultures lie alongside us, intertwined and sometimes interrupting our trajectory, producing other versions of a common space called the Mediterranean. Proposing histories that seek their sources in the rhythms of the Mediterranean does not mean looking for a hidden centre that orchestrates the narrative, but rather accommodates a multi-rhythmic composition that transforms different roots into emerging routes. We are not looking for an organizing principle, or a philosophical rule, but rather a new critical rhythm. It is the latter that is potentially able to accommodate the diversity of the unsuspected. The rules and disciplines that have so far “explained” the Mediterranean continue to be imposed only through the explicit rejection of the elements that disturb and question the universal claims of their taxonomies.

So, let us re-open the archive and consider in what way does the Mediterranean constitute an archive? How do its multiple histories and diverse cultural formations propose a different set of maps and coordinates? Further still, what of the histories, cultures, bodies and lives that do not have an archive, that remain unrecognised and unregistered? To bring these elements into play, into the picture, permits a re-iteration and repetition where language, literature, culture and art cross and creolise what tends to be considered closed matters. To reassemble the fragments of the past in this manner is to construct an alternative sense of the present.

This is most obviously a lesson drawn from the German critic Walter Benjamin and his insistence in *Theses on the Philosophy of History* that the past does not simply pass but rather accumulates as an interrogative ruin

in the present². It is an understanding of time as an unruly turbulence, as opposed to being considered homogeneous and empty, that also resonates in the histories from elsewhere and from below proposed in the assembled musical montage of the Jamaican dub masters mixing fragments of sound and history into another sense of time and place.

If we are willing to consider the Mediterranean in terms of such critical archival work, then what is still to be registered in the making of its present comes to us from the future. This is to turn the traditional and institutional understanding of the archive around and insist, with Jacques Derrida, that such an archive is orientated towards the future precisely because the past as unacknowledged and refused matter, as detritus and ruins, has yet to be acknowledged and authorised in the present configurations of modernity³.

The archive opens on to the future. Here the Mediterranean with its multiplication of views, maps, cultures and histories undoes a unique explanation and introduces a series of coordinates that disturb the usual explanatory frame of the nation state that guarantees a literature, a history, an identity: American sociology, British history, French theory, Italian identity. And then the sea itself, as we have learnt from the poetics and critical practices of the Caribbean, is history, a liquid archive in which bodies, living and dead, negated histories and cancelled cultures, are suspended, sedimented and transmitted. This altogether more extensive and fluid space raises complicated questions about belonging – how and where? – and the constitution of home in the dynamics of overlapping territories, intertwined histories, and the elaboration of identities in transit. I would suggest that this mobile complexity is perhaps best captured – both aesthetically and ethically – in contemporary visual and sound cultures. I will return to this point in a minute. Let us begin to look at this situation, and consider the formation of the modern Mediterranean. This means inevitably to consider it in its European and colonial formation.

If mass migration is modernity, and not something to be relegated to the periphery and the past, then the movement back and forth across Mediterranean waters, both north to south and south to north, is part of a common hubris motored by a trans-national political economy and the worlding of the world by capital. At the beginning of the Twentieth century the European population of Algeria (the Ottoman province

2 W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, in Id., *Illuminations and Reflections*, trans. H. Zohn, Schocken Books, New York 1969.

3 J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, University of Chicago Press, Chicago 1998.

military occupied by Paris in 1830) was close to one million, the majority French, alongside sizeable components of Spanish and Italians. Tunisia next door had an Italian population of 100,000, while in Libya (another Ottoman territory invaded by Italy in 1911) had an Italian population that peaked in the 1930s also at a 100,000, amounting to around 13% of the population. What is occurring today with migration towards the over-developed north of the planet is the latest episode in a very long narrative. From the transatlantic slave trade to contemporary migrations there are clearly differences but also deep, underlying continuities that would also permit us to write the history of modernity as the history of migration.

Once again, it is a European mapping – both economic, political and juridical – that manages the Mediterranean, transforming present day migrants into illegal beings. For it is European law that defines them as objects of punitive legislation and promotes a necro-politics transforming the sea into a liquid cemetery. Between the waves of the Mediterranean there emerges the profound gap between the rule of law and the deeper histories of negated justice. The right to migrate was proclaimed in the Universal Declaration of Human Rights in 1948; no European or First World country today respects this declaration. This involves another and more extensive discussion, but quite clearly the contemporary migrant poses the political question of our time. Her presence and practice interrogate fixed definitions of citizenship and nationhood that, no matter how fiercely denied, are invested by the transitory and translating processes of what, at the end of the day, is a migrating modernity.

When the ninth-century Muslim dandy Abu l-Hasan ‘Ali Ibn Nafi, better known as Ziryab, brought from Baghdad to Cordova his compositions and musical innovations for the oud, he was not simply traversing Dar al-Islam. His musical passage left a profound cultural trace. Today, this has been reworked and re-proposed by the oud player Naseer Shamma, who is also from Baghdad⁴. As a contemporary event, Shamma’s recording and performance of music from Islamic Spain opens a hole in time. More suggestively, it proposes, to echo Gilles Deleuze and his noted work on the baroque, a fold in the regime of linear temporality that renders physical and temporal distance proximate, immediate and contemporary⁵. The intimation of another Mediterranean, sustained in sound, provokes a critical interruption in its present configuration. The homogenous alterity

4 N. Shamma, *Maqamat Ziryab: Desde el Eúfrates al Guadakaquivir*, Pnuema, Madrid 2003.

5 G. Deleuze, *The Fold*, Continuum, London & New York 2006.

associated with Muslim culture in contemporary definitions break down, and comes to be replaced by an altogether more complex historical and cultural composition in which the Arab, Berber, Persian, Turkish and Islamic world turns out to be internal to Europe's formation.

This music, calling to us down the centuries, further emphasises in its contemporary execution the right to the imagination; the right to narrate, hence to assemble and tell the tale differently. For Naseer Shamma's performance proposes an invented historical inventory: the music we hear comes from no known notation, historical manuscript or document. It is a composed contemporary intervention that permits us to cut into time, to cut up time, rendering proximate distant places and temporalities in an imaginative emergent critical constellation that interrogates the present.

To work in this manner of receiving and reworking the archive – not as a mausoleum, an accumulation of dusty documents or a museum technology narrating the nation, but as a living and ongoing site of critical elaboration and a redistribution of responsibilities for the future, as Derrida would have put it – is not only to recover from the rubble of the past materials to conceive of a diverse today and tomorrow. It also permits, through interrupting a singular understanding of the present provided by a national or disciplinary identity, new circuits of connections and understandings to emerge.

This is to operate a cut in the teleology of history, as though it were simply the linear accumulation of progress through empty time and space. It is precisely here that what I would call post-colonial art suggests another direction, other coordinates that do not respond to a single rhythm or unique score. The repetition, retrieval and re-search of repressed and negated pasts leads to a radical reworking, renewal, transformation and translation of what has been inherited and transmitted in the multiplicities of the Mediterranean. Here contemporary postcolonial Mediterranean art and music suggest altogether more extensive and unfinished business, disseminating holes and cuts in existing maps and explanations, and working the ambivalence of images into unsuspected supplements whose weight breaks the back of a single narrative

Understanding the past through the lens and language of the present is to understand that we and our historiography are always anachronistic with respect to our sources. This is provocatively to insist that to think of origins, both historical and cultural, is always to think of contemporary configurations. Walter Benjamin characterised origins as “that which emerges from the process of becoming and disappearing” where there is

no stable source but rather a “whirlpool in the river of becoming”⁶. This means that we are always working a past that is inherently unbound with respect to any single measure or location.

Here the recent production of artists and critics, often themselves coming from subaltern and once invisible histories, provide us with an altogether more extensive and dynamic theoretical script. Sharp distinction between the factual and the fictional evaporate in a critical narrative willing to award the imagination that delivers to the contemporary moment an altogether more complex sense of the unfinished past, present and their futures. Necessarily incomplete and ambiguous, this produces another context, both analytically and politically. Documenting and bringing to our attention such practices and procedures – whether directly, obliquely, ironically or in bitter tonalities – the archive is traversed and trespassed so as to be de-linked from a unique authority (History, the museum, the nation-state) in order to promote a new series of negotiations. Historical temporality comes unstuck from the single measure of the presumed “progress” of the West and its version of the world. This means to weave out of the mounting debris of the past another relational web, drawn from what is apparently out of time and out of place. It is to hold on to the discontinuous in the productive montage that makes up the present, and to insist on a history beyond the existing historical “record”.

If this particularly archive clearly comes from the future – for its histories are still to be recognised and registered – then the past has neither concluded nor passed. I would suggest that this proposes an instance of critical freedom, a freedom that is probably most fruitfully put to work in contemporary postcolonial art. The names and works that can be evoked at this point are many. So many that perhaps we should refer to a “postcolonial turn” in modern art: that revaluation of the archive and the associated documenting of historical time and place that operates a cut and proposes a critical discontinuity not simply within modern art practices, curating and art history, but across the knowledge formation we call modernity. Through sensorial and corporeal engagement, contemporary postcolonial artists propose a configuration of signs and sense in which the ethical and the aesthetic, the past and the present, become inseparable. They register the repressed return, reworking and releasing that conventional history is rarely able to acknowledge.

6 W. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, Verso Books, London – New York 1998, p. 45.

Emphasising temporal and spatial multiplicity as essential to the violent and ambiguous making of modernity – both its political economy and its art – it is the processes of producing time and space, history and geography, as unfinished historical business that comes to the fore. This is clearly neither a neutral experience nor merely an aesthetic act. Drawing on the languages and lexicons of the established art canon is central precisely to the degree that they are revisited, cut up and reworked so that another sense of time and place emerges. This cuts both aesthetically and ethically into our understanding of the formation of the present.

Here we can move from considering the art work as a restricted object of art history and aesthetics, to registering it as a critical apparatus and practice. In inviting us to look and think again there emerges the supplement that burdens the circulation of art with the anachronism: the present drawn into and reconfigured by a negated past that we can never fully recover nor know. Here, despite the crushing consensus imposed by capital and the neo-liberal order that insists there is no alternative, postcolonial art deliberately works the gap and sustains the contradictions that render its language critical. If, while pushing up against the apparently neutral white walls of the modern museum and art gallery, postcolonial art does not escape capture in the institutional frame and the circuits of commerce it nevertheless disturbs its premises. Precisely through inciting a past still to come, imposing the anachronism, such art and criticism constantly propels us into another history.

To consider art as the index and signature of this untimely cut, pushing the consensual picture out of joint, draws us towards what we have been incapable of seeing, registering and hearing. To travel this line is to follow the fracture between the illumination of Occidental modernity and the obscurity that sustains and concentrates its power. This means, to use François Hartog's words, to crack apart "a world so enslaved to the present that no other viewpoint is considered admissible"⁷. For to ask whose time we are referring to here is to disrupt the continuum; it is to split time from itself and force its abstract universality to ground and into place. There we can register in its shards other configurations coming to meet us from a world we may not have authorised, but which exists, persists and resists.

Let me conclude by bringing these arguments home and consider the so-called contemporary migrant "emergency" in the Mediterranean. As I have already suggested, we are dealing with deliberate political control

7 F. Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, Columbia University Press, New York 2017, Kindle edition.

and juridical construction on the part of Europe. Refusing Article 13 of the Universal Declaration of Human Rights (1948), all European states have decided that not everyone has the right to move and migrate. This violent exercise of European and First World power reopens a profound colonial wound. Migrants rendered objects of our legislation and laws render explicit the asymmetrical relations of power that produced the colonial world and constitute the ongoing fashioning of the present.

This evocation of “emergency” and “crisis” in the Mediterranean, signalled in the brutal necro-politics of leaving some to drown, others to be turned back, and all to be forced to suffer horrendous journeys over desert, sea and increasingly fortified barriers, clearly draws on altogether deeper geographies of regulation and possession established when Europe felt authorised to appropriate and colonise the rest of the world, not simply economically and politically, but also morally. And if historically European colonial power was established, affirmed and secured by control of the seas – from the Portuguese in the Indian Ocean to the British in the Caribbean – this also applied to the more provincial waters of the Mediterranean. In 1800, from the Bay of Naples to the delta of the Nile, France and Britain were fighting for global hegemony around its shores and on its waters. Still today, the Mediterranean remains an exclusively European matter (with Israel and Turkey as subcontractors). It is part and parcel of the geometry of the colonial present, where our security invariably secures someone’s else’s subjection, even their death. Against this singular framing, we could consider a beautiful short film *Asmat* by the Ethiopian activist and film maker Dagmawi Yimer that seeks to rescue from the anonymity of the depths those who have drowned by restoring their names to memory⁸. The sea is here becomes a vital archive for those of us condemned “to listen to these screams”. Yimer was himself an “illegal” migrant who made it across the Mediterranean.

In an important sense, art in its concentrated attention and affects is always about matter out of place. The figuration of the migrant in the contemporary field of vision deepens and disseminates this unhomey quality. For the modern migrant is not only the reminder of a colonial past that powerfully and unilaterally made the world over in a certain fashion. She also shadows present artistic practices with what the prevailing sense of modernity and our associated understanding of the Mediterranean structurally seeks to avoid or negate, precisely in order to secure our

8 D. Yimer, *ASMAT-Names in memory of all victims of the sea* (<https://vimeo.com/114343040>, 2015).

particular sense of home and belonging. On the other side of the canvas, in the margins of the frame, throwing a constant shadow across the visual field and disturbing our ears, those other histories fester as an incurable wound that continues to bleed into the present. Reopening the archive of a modernity whose art increasingly seems to revolve around itself, the critical pace here quickens, threatening to spin out of the regulated order of its institutional reception in order to dirty the whiteness of its walls and the rationality of its knowledge with death, despair, destitution and the desires of another worldly order.

It is in this situation, consistently sidestepped and avoided for embarrassing the hollow claims of European humanism, a number of contemporary visual artists insist that we return to the scene of the crime to account for where “we are now?” The force of the question lies in the ambivalence of “we”. If, most obviously, the collective noun might seem to immediately refer to relocated migrants in unfamiliar lands and cities, forced to renegotiate their way in a world robbed of domestic referents, the insidious undertow is that the “we” is also us and our responsibility for such a situation. In the transit of translation (linguistic, cultural, historical) we discover not simply that migrants, often under the most dramatic duress, are forced continually to transform themselves in order to engage with unplanned situations, but also that the context of European culture and home are being translated. It is this mutual process, no matter how sharply asymmetrical the powers involved, that unleashes the slow but profound remaking of home, citizenship, culture and belonging... for all; not, and most obviously, only for the unwelcomed stranger. This cuts up ready explanations and the flat maps of our understanding with rougher, often difficult to assimilate, interrogations. The latter leave no one really feeling at home.

In her visual and mixed media work, the Franco-Algerian artist Zineb Sedira draws us into the slippage and the translation that accompanies the transit of contemporary “traveling cultures”: women in white veils who oscillate in the interval of Islam and Christianity: perhaps Muslim or the Madonna (*Self Portrait or the Virgin Mary*, 2000). Elsewhere, between rusting hulks of ships bobbing in the sea waters of Mauritania (*Shipwreck series*, 2008), or derelict colonial buildings on the Algerian coast once the scene of military torture (*Haunted House*, 2006) and the gaze northwards from the African shore towards maritime horizons that promotes desire and dreams of a better life⁹.

9 <http://zinebsedira.com>

Here the sea, as a troubled archive, registered as a site of multiple crossings, is transformed from a presumably dumb accessory to the political life and histories occurring on land to become a historical interrogation. If Occidental modernity depended on its marine mastery to realise a colonial appropriation of the globe, a maritime reasoning today insists on the transit of other narrations on and over its waters. The ambivalence of the sea as both bridge and barrier reveals the deeper political economy of migration and its long term centrality to the making of the modern world. The ruins of a European colonial past here float into the picture to haunt configurations of the present.

Homogeneous and static representations, stamped by the authority of Italy and Europe, fall apart. Take the island of Lampedusa, some 200 kilometres south of Tunis and Algiers, and yet part of Europe. Crossed by multiple bodies and histories, the island escapes reduction to a frontier settlement, migrant detention centre and summer tourist spot, and becomes the laboratory for questions and processes that neither Italy nor Europe seem capable of answering. Contrary to unilateral definitions of the Mediterranean and of Lampedusa's role in policing and protecting its borders, we can rescue from the archives sustained by this island and the surrounding sea a humanism that exceeds the limits of European and Occidental sovereignty.

Here tracing itineraries that commence from the south – from south of the Sahara, from the south of the Mediterranean, of Italy, of Europe – both artistic and critical work disorients and re-orientates our mapping of the modern world. Confronting journeys set in motion by music and the visual arts we are invited to look, to look and listen, again. This is always accompanied by the grit in the eye, the dissonance in the ear, that scratches the conventional framing and figuration of the world. It produces a slash in our habitual tempo-spatial coordinates. As such it leaves a potential trace, the afterlife of a disturbance, an interrogation.

MICHAEL WALZER ÜBER
DAS PARADOX DER BEFREIUNG
Michael Walzer on the Paradox of Liberation

Gunter Scholtz

Starting from Michel Walzer's recent volume, *The Paradox of Liberation*, the article focuses on the relationship between secular revolutions and religious counterrevolutions in particular by analyzing three nations: India, Israel and Algeria. In the discussion of the solutions proposed by Walzer to this conflicting relationship, the author takes up the positions of Joachim Ritter and claims the topicality of the thought of this great German scholar of the mid-twentieth century. And it places the possibility of the evolution of these states in the choice to work first of all in the elaboration of a culture based on *Bildung* and respect for human rights.

Keywords: Clash of civilization – Religious counterrevolutions – Secular revolutions – Michel Walzer – Joachim Ritter

In einer Situation der Weltgesellschaft, in welcher man einerseits im Silicon Valley alle Probleme, welche die Menschheit bedrohen, mit der Digitaltechnik lösen möchte und andererseits religiöse Fundamentalisten mit Waffengewalt für die Erneuerung einer Theokratie kämpfen, erstaunt es nicht, dass heute Joachim Ritters These von der „Entzweiung“ der modernen Welt große Aufmerksamkeit auf sich zieht¹. Ritter hatte gegen alle radikale Zivilisationskritik und gegen alle Träumereien von einer vollkommen harmonischen Gesellschaft sich auf Hegel bezogen und sich bemüht, folgendes seiner Zeit verständlich zu machen: Mit dem, was wir die Moderne nennen und was mit den Naturwissenschaften und besonders deutlich mit der Französischen Revolution in Erscheinung tritt, wird erstmals die Freiheit zum Grundprinzip einer Gesellschaft. Wissenschaften und Technik befreien den Menschen von dem Druck der Natur und sichern seine physische Existenz, und das moderne Recht befreit den Einzelnen von einer Festlegung

1 M. Schweda, U. von Bülow (Ed.), *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler* (=Marbacher Schriften. Neue Folge 15), Wallstein, Göttingen 2017.

auf seinen Stand und seine Herkunft und sichert ihm seine Freiheit als Selbstbestimmung. Aber dadurch zerreißt die Kontinuität der europäischen Geschichte, und dieser Riss zeigt sich als Bruch, als Entzweigung in der Gesellschaft. Wissenschaften und Technik versachlichen die Natur zu einem beherrschbaren Objektbereich, und durch die Menschenrechte verlieren alte Traditionen ihre frühere Verpflichtungskraft. Beide Tendenzen der Moderne sind „abstrakt“, einseitig, denn Technik und Arbeitswelt reduzieren den Menschen auf seine Bedürfnisnatur, und das Recht anerkennt jeden zwar als freie Person, zeigt ihm aber noch keine konkreten Lebensziele. Jedoch ist Freiheit anders nicht möglich, und dieser Bruch bedeutet letztlich auch keinen Verlust, denn der Mensch in seiner freigesetzten „Subjektivität“ entdeckt neben der versachlichten und beherrschbaren Natur auch verstärkt die ästhetische Seite der Natur, und er kann sich jetzt ohne gesellschaftlichen Zwang auch den religiösen Traditionen zuwenden. Diese werden im Hegelschen Sinn „aufgehoben“, als gesellschaftliches Disziplinierungsmittel beendet und als Sache freier subjektiver Zuwendung bewahrt. Da in der industriellen Gesellschaft einige nur für die Bewahrung alter Traditionen kämpfen und andere die Zukunftsgestaltung nur von den Wissenschaften erwarten, erklärt es Ritter zur Aufgabe der Philosophie, mitzuwirken, dass aus der Entzweigung keine Entfremdung wird².

Ritter hat diese Sichtweise in den 50er Jahren entwickelt, als er Gastprofessor in Istanbul war. Die Türkei, die Kemal Atatürk nach dem Ende des osmanischen Reiches in einem rasanten Umwälzungsprozess in eine laizistische Staatsform gebracht hatte, war nach dem Zweiten Weltkrieg vorerst diesen Weg weitergegangen und hatte 1945 auch das Mehrparteiensystem eingeführt. Ritter erlebte so in den 50er Jahren, wie sich eine vormoderne, durch den Islam geprägte Gesellschaft mit mühselig betriebener Landwirtschaft in eine moderne verwandelte und welche Dissonanzen dabei auftraten. Mit dieser Einsicht interpretierte er die Philosophie Hegels und war überzeugt, dass mit der von Europa ausgehenden Modernisierung überall in der Welt diese Entzweigung zwischen alten Traditionen einerseits und technischer Naturbeherrschung und Menschenrechten andererseits aufbrechen muss.

2 J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 183-317. Ders., *Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität*, in ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, pp. 11-35. Ders., *Entzweigung, entzweien*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, Bd. 2, Schwabe, Basel 1972, Sp. 565-572.

Dazu ist heute manches zu sagen, vor allem, weil sich inzwischen die Lage in der Welt sehr verändert hat. Ritter ging mit Hegel davon aus, dass sich die in Europa entstandenen Prinzipien der Moderne weltweit ausbreiten. Aber während die Technik nicht nur der Beherrschung der Natur, sondern wachsend auch der Beherrschung der Menschen dient und allenthalben die Schattenseiten einer extensiven Naturbeherrschung sichtbar werden, sind auf der anderen Seite auch die älteren religiösen Überzeugungen in manchen Staaten erstarkt und zu großem, neuem Einfluss gelangt, den Ritter vorerst nur ahnte und befürchtete. Und so ist die Entzweiung tatsächlich vielerorts zur Entfremdung geworden. Samuel Huntington sah in seinem berühmten Buch *The Clash of Civilizations*³ in den 90er Jahren bekanntlich die Weltgesellschaft in 6 oder 7 Großbereiche auseinanderbrechen, zwischen denen es keine Verständigung geben könne, und die Differenzen fand er im Erstarren der verschiedenen älteren Religionstraditionen, die trotz aller Modernisierung im Untergrund lebendig blieben. Auch wenn die Führungseliten in Asien oder Afrika in Europa studiert hätten, so Huntington, so dienten sie daheim später doch ihrer eigenen Kultur und ordneten sich ihr unter. Zwar war Huntingtons These von der wachsenden Bedeutung religiöser Einstellungen überzeugend und wurde vielfach bestätigt, aber sowohl der Globalisierungsprozess mit seinen Uniformierungstendenzen als auch die dadurch entstandenen Konflikte *innerhalb* der modernen Staaten kamen zu kurz. Auf Huntingtons Buch anspielend, hat Martha Nussbaum deshalb in ihrem Buch über Indien schon mit dem Titel diese wichtige Seite hervorgehoben: *The Clash within*⁴.

Auch das neuere Buch von Michael Walzer *The Paradox of Liberation*⁵, das aus einer Vorlesung hervorging, die Walzer 2013 an der Yale Universität gehalten hatte, untersucht den Konflikt *innerhalb* von Staaten, und zwar von solchen, die sich von kolonialer Fremdherrschaft befreit und ihre Selbständigkeit erkämpft hatten. Er wählt als Beispiele Indien, Israel und Algerien, die 1947/48 und 1962 eigenständige Staaten wurden und in denen sich ein ähnliches Muster von sozialen und ideologischen Spannungen zeigt: Nachdem die Führungseliten die politische Unabhängigkeit der neuen Staaten erkämpft hatten, so Walzers Analyse, erstarken mehr und mehr

3 S. Huntington, *The Clash of Civilizations*, Simon & Schuster, New York 1996.

4 M. C. Nussbaum, *The Clash within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Belknap Press, Harvard 2009.

5 M. Walzer, *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, Yale University Press, Yale 2015. German transl.: *Das Paradox der Befreiung. Säkulare Revolutionen und religiöse Konterrevolutionen*. Aus dem Amerikanischen von V. Friemert (Cosmopolis 6), Karl Alber, Freiburg-München 2015.

die alten religiösen Überzeugungen und religiös bedingten Einstellungen und Sitten. Jene Vorkämpfer für die nationale Freiheit zielten auf Staaten ab, welche liberal, sozialistisch oder demokratisch waren, welche an die europäischen Ideen der Aufklärung anschlossen, die Menschenrechte und die individuelle Freiheit realisieren wollten und für Bildung und Wissenschaft aufgeschlossen waren. Aber während sie ihre Nation von den Unterdrückern, den Kolonialmächten, befreiten und Anerkennung als moderne Staaten erstrebten, baute sich wachsend *innerhalb* der neuen Gebilde eine Opposition auf: Eine große Mehrheit des Volkes hielt an seinen alten religiösen Überzeugungen fest, intensivierte sie sogar und bringt sie mehr und mehr auch im öffentlichen Leben und in der Politik zur Geltung. Gerade demokratische Staaten öffneten unfreiwillig den alten Strömungen die Türen und lassen sie dominant werden. Dadurch werden die Prinzipien der säkularen Staaten mehr und mehr untergraben oder sogar aufgelöst. Die Emanzipation der Einzelnen wird wieder schrittweise rückgängig gemacht, und an ihre Stelle tritt die Emanzipation oder Erneuerung der Religion.

Die Befreier der neuen Nationen, die Führungseliten, haben zum Volk ein gespaltenes Verhältnis: Sie wollen ihm einen Weg zu einem besseren Leben in persönlicher und politischer Freiheit ebnen, sehen aber, dass es durch die lange Unterdrückungszeit und durch ihre Religion in eingetübter Apathie und Mutlosigkeit verharrt und sich wenig aufgeschlossen für die Wissenschaften und die modernen Formen der Politik zeigt. Da die modernen Staatsideen ein „europäischer Export“ sind, gelangen auf der anderen Seite die Repräsentanten der Religion und auch das Volk zur Überzeugung, dass die politischen Führer nur die Prinzipien der alten Unterdrücker übernehmen, und deshalb werfen sie ihnen vor, die Herrschaft fremder Ideologien nur fortzusetzen. Die säkularen Befreier wollten einen modernen Staat mit gleichen Grundprinzipien wie die etablierten Staaten der westlichen Welt. Die religiösen Oppositionellen aber wollen einen ganz anderen, einen eigenen Staat, der den Prinzipien ihrer alten Religion Rechnung trägt.

Da es keine Brücke zwischen diesen Lagern gibt, führen die säkularen Revolutionen zu religiösen Konterrevolutionen, und die politische Befreiung der neuen Staaten wird zur Unfreiheit für die einzelnen Bürger – das ist das „Paradox der Befreiung“. Walzer zeichnet diesen Prozess mit einem besonderem Akzent auf die soziale und rechtliche Stellung der Frauen, und das ist sehr geschickt, da an diesem Punkt die Folgen der Konterrevolution für die Menschenrechte mit ihrem Gleichheitsprinzip besonders deutlich werden. Die durch die religiöse Sitte gefestigte Unfreiheit und Unterordnung der Frauen bleibt erhalten oder wird sogar staatlich zementiert. Walzer

betont mit Recht, dass dieser Umwandlungsprozess in jenen drei Staaten sich ganz verschieden vollzieht, und er hebt die Unterschiede auch deutlich hervor, die hier allerdings nicht referiert werden können. Walzers Buch bestätigt insgesamt einmal mehr die Grenzen des Multikulturalismus: Man kann nicht die Freiheit aller Einzelnen garantieren und gleichzeitig auch die Traditionen erhalten wollen, die jene individuelle Freiheit nicht dulden.

Den Grund für jene Spaltung in den neuen Staatsgebilden sieht Walzer wesentlich darin, dass die Kämpfer für die nationale Befreiung nicht genügend die kulturelle Prägung der Bevölkerung berücksichtigten; sie unterschätzten die Macht der Religion und stellten ihr die Prinzipien des säkularen Staates schroff entgegen. Aber religiöse Einstellungen seien im Bewusstsein der Menschen sehr tief verankert. Damit hat Walzer sicher Recht, denn die Religion eines Volkes prägt seine Mentalität, und sie ist die Basis der Sitten. Auf dieser Erkenntnis fußten ja schon die religionsgeschichtlichen Studien von Wilhelm Dilthey und Max Weber. Die religiös basierten Sitten formen das alltägliche Leben der Gemeinschaft, strukturieren z.B. durch Feste und Feiertage die Zeit und durch heilige Orte zuweilen auch den Raum, und sie bestimmen vor allem auch die Regeln des Zusammenlebens. All das wird so fest eingeübt wie die Muttersprache und ist nicht leicht durch andere Einstellungen und Verhaltensweisen ersetzbar.

Die alten Traditionen bleiben auch deshalb erhalten oder werden neu aktiviert, weil der säkulare Staat keine eigene neue Kultur hervorbringt – die Popkultur vermag die Lücke nicht zu füllen. Vor allem gewähren jene religiös fundierten Sitten in jenen drei Nationen einem Teil der Bevölkerung, nämlich den Männern, Privilegien und Vorrechte, auf welche sie nicht verzichten wollen. Und dies ist für Walzer der wichtigste Punkt des Widerstandes und der Radikalisierung der Religion zum Fundamentalismus: „Die Forderung nach Gleichheit der Geschlechter stellt für die traditionelle Religion die größte Herausforderung dar und ist wahrscheinlich in all meinen drei Fällen der wichtigste Grund für den Fanatismus der religiösen Wiederbelebung“⁶. Das Gleichheitsprinzip bedeutet die Einschränkung der Macht der Männer und ist deshalb schwer durchsetzbar, auch wenn das vom Staat sanktionierte Recht die Gleichheit der Geschlechter behauptet und fordert. Wenn die Vertreter der säkularen Staatsidee erwarteten, die Religion werde mit der Zeit ihre Bedeutung verlieren und sich auf religiöse Praktiken und auf den Kultus begrenzen – so geht aus Walzers Darlegung hervor –, dann übersahen sie die bleibende Macht der religiös eingeübten Sitten, welche das Verhalten der Bevölkerung in ihrem täglichen Leben regulieren.

6 M. Walzer, *Das Paradox der Befreiung*, op. cit., p. 103.

Den Fehler, vom Absterben der Religion auszugehen, macht laut Walzer auch der Marxismus. Er leugnet das Paradox der Befreiung mit dem Argument, dass der Nationalismus und die Religion Formen eines archaischen, falschen Bewusstseins sind, welches durch die Einsicht von der Notwendigkeit des internationalen Klassenkampfes hätte ersetzt werden müssen. Marxisten machten sogar die nationalen Befreier, welche den kolonialen Imperialismus überwand, für die Rückkehr der Religion verantwortlich; schließlich seien nationale Ideologien mit religiösen oft eng verbunden und hätten sie gleichsam im Schlepptau. Walzer gibt zu, dass z.B. der Zionismus das religiöse Zion zur Voraussetzung hat und dass religiös gefärbte Utopien in die Politik eingreifen. Aber die politischen Führer erklärten sich in ihren programmatischen Äußerungen unmissverständlich für einen säkularen Staat, der Religionsfreiheit gewährt, und sie hatten selbst keine nähere Beziehung zur Religion. Im Kampf gegen die Kolonialherren wäre es auch ganz illusorisch gewesen, auf eine internationale Verbrüderung des Proletariats zu hoffen. Eine nationale Befreiung ist immer regional begrenzt, jede Nation muss sie selbst vollziehen. Und solange die Fremdherrschaft währt, fühlen sich alle Klassen eines Volkes in ihrer Auflehnung verbunden und führen keinen Klassenkampf. Hätten Nehru, Ben Bella und Ben-Gurion den Marxismus zur allein herrschenden Lehre gemacht, wäre ihnen die selbe oder eine noch schärfere religiöse Opposition entgegengetreten wie den nationalen Befreier, da ja der Marxismus zugleich dezidiert religionskritisch ist. Zwar müsse man mit dem Marxismus die ökonomischen Vor- und Nachteile der Befreiung für die einzelnen Bevölkerungsschichten berücksichtigen. Aber daraus könne man nicht den Religionsfanatismus erklären. Walzer äußert Sympathie für die Theorie des Marxismus, bestreitet aber seine Eignung für eine vernünftige Praxis, da er die Energie und die realen Bindungskräfte der Religion und des Nationalgefühls unterschätzt. Niemand in einer unterdrückten Nation fühle sich an erster Stelle als ausgebeuteter Proletarier, sondern immer zuerst als Angehöriger eines bestimmten Volkes und meistens auch einer bestimmten Religionsgemeinschaft. Durch diese Zugehörigkeiten hat er seine bestimmte Identität, nicht als proletarischer Weltbürger.

Walzer nennt drei Strategien, mit denen sich die Konflikte seines Erachtens meiden oder zumindest mildern ließen.

a) Die Vertreter des säkularen Staates müssen auf das Volk und seine Religion Rücksicht nehmen, sie müssen auf die Religion zugehen und die Verständigung suchen. Traditionelle Weltanschauungen lassen sich nicht durch Verbote aus der Welt schaffen. Sie dürfen nicht nur negiert,

sondern sie müssen in die neuen Staaten integriert werden. Walzer weiß, dass das nicht immer Aussicht auf Erfolg hat. Denn beide Parteien können oder wollen nicht ihre Prinzipien aufgeben. Aber er sieht in allen drei Nationen Bemühungen, einen solchen Weg zu gehen. Da die Bedingungen und Religionen jeweils verschieden sind, werde der Befreiungsprozess auch jeweils verschieden ablaufen und die Verbindung von Staat und Religion jeweils ein anderes Gesicht bekommen. Das Resultat sei deshalb ein „hochausdifferenziertes Universum“ von Staaten. Das läuft auf eine Einsicht hinaus, die man ähnlich schon bei Montesquieu findet: Wenngleich alle Staaten das allgemeine Prinzip der Gewaltenteilung einführen sollten, könnten sie daneben durchaus verschiedene Gesetzgebungen haben, da die natürlichen und kulturellen Bedingungen in den einzelnen Staaten eben verschieden sind.

Besonders schwierig ist die Situation dann, wenn das Recht des modernen Staates für zwei sehr verschiedene Religionen Geltung beansprucht. Dafür finden wir bei Walzer ein aufschlussreiches Beispiel. Der indische Staat schaffte das Kastenwesen der Hindus offiziell ab. Er wagte aber nicht, auch in das Familienrecht und die Scharia der islamischen Minderheit einzugreifen, da das als Einschränkung der Religionsfreiheit betrachtet werden und die Macht des Islam herausfordern konnte. Mit dieser Regelung waren sowohl die traditionellen Muslime als auch die fortschrittlichen Hindus einverstanden; jene, weil sie ihre alten Rechte behielten, und diese, weil ihnen die islamische Tradition gleichgültig war. Hingegen protestierten die traditionellen Hindus, die sich ihrer alten Rechte beraubt und sich gegenüber den Muslimen benachteiligt sahen, aber auch die feministischen Musliminnen erhoben Einspruch, da der Staat die Rechte der Frauen nicht anerkannt hatte. Daran wird deutlich, zu welchen Schwierigkeiten es führt, wenn der Staat zu weit die Eigenheit verschiedener Religionen respektieren will: Er muss dann von dem Gedanken Abstand nehmen, dass *ein* Recht für alle gilt. Das aber ist das Kennzeichen jeden modernen Staates. Auch wenn sich nur *eine* Religion in seinem Gebiet befindet, kann der Staat ihr nicht so weit entgegen kommen, dass er seine Grundprinzipien aufgibt.

b) Eine andere Strategie der Konfliktbewältigung sollte nach Walzer darin bestehen, dass die Kämpfer für die Rechtsgleichheit der Geschlechter dieses Prinzip schon in den religiösen Traditionen aufweisen. Der Vorteil dieses Verfahrens ist, dass dann das moderne Recht der alten Religion nicht fremd und feindlich gegenübertritt. Walzers Darlegung überzeugt uns, dass in allen drei von ihm ausgewählten Religionen – im Hinduismus, Judentum und Islam – Elemente vorhanden sind, an die man das moderne Recht anschließen kann, weil sie ihm schon entgegenkommen oder ihm sogar

entsprechen. Auf einer Konferenz in Neu Delhi von 2004 – so lesen wir – haben muslimische Frauen in dieser Weise die Geschlechtergerechtigkeit erfolgreich mit dem Koran verteidigt, und auch Hindu-Frauen griffen zur Verteidigung ihrer Forderungen auf die indische Tradition zurück. (Mit dieser Taktik hatte man z.B. in Europa zur Zeit der Bauernaufstände gegen den Adel gekämpft: „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?“ Ernst Bloch hat in seinen Vorlesungen daran gern erinnert.) Innerhalb des amerikanischen Judentums sind es sogar die Frauen, wie Walzer schreibt, die als Rabbinerinnen der Religion neues Leben gaben und so die Vereinbarkeit von Religion und Befreiung demonstrierten. Es ist kein Zufall, dass dies in den USA geschah, denn dieses Verfahren setzt natürlich schon eine gewisse Aufgeschlossenheit der Bevölkerung für die Bildung voraus.

c) Deshalb ist die Förderung der Bildung Walzers dritter Vorschlag, um den tiefen Graben zwischen alter Sitte und modernem Recht zu überwinden. Das ist sehr überzeugend, denn die Kluft zwischen alter Tradition und Modernität muss intellektuell verarbeitet werden. Nur setzt dieser Weg voraus, dass alle Bürger in gleicher Weise Zugang zu den Bildungsinstitutionen haben, und das ist nur möglich, wenn eine bestimmte Stufe von Aufklärung bereits erreicht ist und die Familien und Religionsgemeinschaften dem Bildungsprozess keinen Widerstand entgegensetzen. Walzer berichtet, dass Nehru gesagt habe, die schwierigste Aufgabe sei es, einen säkularen Staat in einem religiösen Land zu errichten. Deshalb ist ein langer Bildungs- und Aufklärungsprozess nötig, und laut Walzer ist deshalb die nationale Befreiung eine lange und unabgeschlossene Kette von Akten der Befreiung, sie kann kein einmaliger Vorgang sein, sondern nur ein langer Prozess.

Das allgemeine Muster von säkularer Revolution und religiöser Konterrevolution, das Walzer aufweist, hatte Joachim Ritter schon 60 Jahre vorher am Beispiel der Türkei eindringlich deutlich gemacht. Ritter beschreibt sehr detailliert, wie durch Kemal Atatürk die nationale Befreiung schließlich zur Umgestaltung aller Lebensverhältnisse führte, indem der Staat die alten Arbeits- und Verhaltensformen durch Wissenschaft und Technik, modernes Recht und Verwaltung wachsend ersetzte. Orientiert an den Maßstäben Europas, machte der laizistische Staat die Religion zur Privatsache, beendete die Herrschaft der Scharia und übernahm deren Rolle. All diese Neuerungen standen in schroffem, unversöhnlichem Gegensatz zum Alten und Gewohnten, und die durch den Staat vorangetriebene Europäisierung erschien geradezu als „Revolution“.

Sie provozierte deshalb eine bedrohliche Gegenreaktion, welche die Tradition neu zur Geltung bringen wollte. Ritter schreibt 1956: „Es gibt Zeichen dafür, dass sich Gruppen des Widerstands gegen das Neue überhaupt bilden. Die Europäisierung erzeugt so als ihr Widerspiel eine zuweilen düstere und fanatische Reaktion, für welche das Neue insgesamt das Böse ist, der Einbruch fremder zerstörerischer Gewalten in die durch Überlieferung geheiligten Ordnungen. Zur Zukunft des Fortschritts gesellt sich das Bild einer anderen Zukunft. Die Zeit soll kommen, in welcher das Neue verschwindet und die überkommenen Ordnungen wiederhergestellt sein werden und die Moschee wie einst die einzige und wahre Versammlung des Volkes sein wird.“ Ritter sah darin „Mahnzeichen, in denen sich die Beziehungslosigkeit von moderner Zukunft und geschichtlicher Herkunft als Problem ankündigt, das ungelöst und unbewältigt im Grunde der Europäisierung gärt“⁴⁷. Walzer hat das durch seine Darstellungen bestätigt.

Ritter sah in der Entzweiung ein allgemeines Problem, das von der Modernisierung nicht zu trennen ist und sich von Europa aus weltweit ausbreitet. Walzer aber erweckt den Eindruck, es sei in den USA kaum spürbar gewesen oder schon gelöst. In seiner Vorlesung gefragt – so lesen wir in seinem Postskriptum –, ob nicht am Beginn der USA die Lage nach erkämpfter Unabhängigkeit ähnlich war wie in den befreiten Ländern Indien, Israel und Algerien, hat Walzer überzeugend die andere historische Situation geschildert: Wenngleich auch in den neuen Staaten Nordamerikas die Religion erstarkte, hat keine Religionspartei die säkulare Verfassung angegriffen. Die neuen Staaten traten ja nicht einer alten, starken Religionstradition entgegen. Die verschiedenen religiösen Gemeinschaften waren den Anpassungszwängen ihrer Herkunftsländer entkommen und konnten nur dann friedlich miteinander existieren, wenn sie die staatlich garantierte Religionsfreiheit bestehen ließen. Walzer berichtet dann zwar auch von einer Kontroverse am Beginn des 19. Jahrhunderts um das Arbeitsverbot an Sonntagen. Aber wir erfahren nichts von den neueren Konflikten zwischen den Religionsgemeinschaften und dem säkularen Staat, wenngleich diese doch allgemein bekannt sind. Sowohl gegen die Wissenschaften richtet sich zuweilen eine religiöse Opposition als auch gegen die Rechtssetzungen der Staaten. In dem Land, das jetzt die meisten wissenschaftlichen Nobelpreisträger hervorbringt, war es im Staate Tennessee von 1925 bis 1967 aufgrund des sog. Butler Act den Lehrkräften verboten, in den staatlichen Schulen die Evolutionstheorie zu lehren. Eine

7 J. Ritter, *Europäisierung als europäisches Problem* (1956), in *Metaphysik und Politik*, cit., pp. 321-340, pp. 334-335.

Religionsgemeinschaft hatte in diesem Fall das säkulare Recht nicht nur untergraben, sondern außer Kraft gesetzt und geändert. Auch heute sind manche Lehrkräfte in den Highschools nach wie vor Kreationisten und vermitteln lieber im Biologieunterricht die religiös fundierte Lehre vom *Intelligent Design* als die Evolutionstheorie, obwohl sie heute dazu staatlich nicht berechtigt sind⁸. Sodann versuchen in verschiedenen Anläufen in den einzelnen Staaten religiöse Gruppen immer wieder, die seit 1973 erlaubte Abtreibung durch Sonderregelungen so weit einzuschränken, dass sie faktisch kaum noch möglich ist⁹. Man sollte nicht vergessen, dass der Begriff „Fundamentalismus“ zuerst für den radikalen Protestantismus in den USA geprägt wurde¹⁰. Deshalb scheint mir Ritters These von der Universalität des Entzweigungsproblems einleuchtender zu sein.

Weil der offene oder verdeckte Konflikt zwischen dem säkularen Rechtsstaat und den Religionstraditionen ein universales Problem ist, sind die Situationen in den europäischen und in den neuen postkolonialen Staaten oft nur gradweise, aber nicht grundlegend verschieden. Wenn z.B. Walzer sagt, die Überwindung der Kluft zwischen modernem Staat und alter Tradition sei in Indien, Israel und Algerien nur als ein langer Prozess denkbar, so wird das gerade auch durch die europäische Geschichte bestätigt. Denn liest man die Geschichte des Geschlechterverhältnisses in der abendländischen Philosophie und Theologie, ist man fast entsetzt über die Tatsache, dass der Common sense in diesen Gebieten bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts den Frauen eine untergeordnete Stelle zugewiesen hat – trotz vieler kritischer Gegenstimmen und trotz sehr alter Zeugnissen in Philosophie und Religion, welche die Gleichheit behaupten¹¹. Walzer bestätigt für die USA, dass bis ins 19. Jahrhundert die „Frauenfrage“ eine noch geringere Rolle in der politischen Diskussion spielte als die „Rassenfrage“, da die „Geschlechterhierarchie“ durch

8 M. B. Berkman, *Evolution, Creationism, and the Battle to Control American's Classrooms*, Cambridge University Press, Cambridge 2010. A. R. Shapiro, *Trying Biology: The Scopes Trial, Textbooks, and the Antievolution Movement in American Schools*, University of Chicago Press, Chicago 2013.

9 R. Solinger (Ed.), *Abortion wars. A half Century of Struggle 1950-2000*, University of California Press, Berkeley, 1998. E. R. Rubin (Ed.), *The Abortion Controversy. A Documentary History*, Praeger, Westport, Conn. 1998.

10 Ch. Gremmels, *Fundamentalismus*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, Bd. 2, Schwabe, Basel 1972, Sp. 1133. In diesem Artikel wird ein islamistischer Fundamentalismus noch gar nicht erwähnt.

11 Einen sehr guten Überblick verfassten M. Kranz, M. Heinz, F. Kuster, *Weiblich/männlich*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Schwabe, Basel 2004, Sp. 343-371.

die Religionen gefestigt war. „Hätte es einen revolutionären Vorstoß in Richtung der Gleichstellung von Männern und Frauen gegeben, so wäre dieser Vorstoß mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf den entschiedenen Widerstand der religiösen Wiederbelebung gestoßen – wäre also genau das geschehen, was in Indien, Israel und Algerien geschah“¹². Erst im 20. und 21. Jahrhundert sei die Geschlechtergleichheit wie fast überall in der Welt auch in den Vereinigten Staaten von großer Bedeutung. Mit Recht schreibt Walzer deshalb, die Befreiung der Frauen sei generell nur als eine langsam fortschreitende Entwicklung denkbar.

Merkwürdig ist nur, dass laut Walzer dieser Prozess nichts oder fast nichts mit der Säkularisierung und den Menschenrechten zu tun haben soll. Die nationalen Befreier und Staatsgründer Indiens, Israels und Algeriens – so berichtete Walzer – waren mit den Religionen in Konflikt geraten, weil sie sich an Auffassungen vom Staat orientierten, die in der europäischen Aufklärung entstanden waren. Es war also die Aufklärung und es waren die Menschenrechte, die mit ihren Prinzipien der Freiheit und Gleichheit einen Traditionsbruch sowohl in Europa als auch in all den Ländern hervorbrachten, welche diese Prinzipien übernahmen. Nur waren sie in Europa das Ergebnis von langen politischen Diskussionen und Auseinandersetzungen, während sie über die neuen Staaten sozusagen unvermittelt hereinbrachen. Diese Rechte, die am Ende des 18. Jahrhunderts in der Unabhängigkeitserklärung der USA und in der Französischen Revolution zur Sache der Staaten wurden, sind auch in der westlichen Welt bis heute nicht in jeder Hinsicht verwirklicht worden, sondern führen fortwährend zu neuen Auseinandersetzungen, etwa um gleiche Bezahlung der Arbeit und gleiche Berufschancen für Frauen und Männer, Farbige und Weiße.

Auch der säkulare Staat, der die Menschenrechte sichern und durchsetzen soll, ist nicht so gesichert und eindeutig säkular, wie die Verfassungen es vermuten lassen. Als der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde 1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum die Ehrendoktorwürde verliehen bekam, hielt er zum Dank einen Vortrag, in dem er ausführlich erklärte, dass es *theologische* Gründe gebe, für den *säkularen* Staat einzutreten¹³. Dieser Vortrag war nur auf dem Hintergrund sinnvoll, dass der säkulare Staat noch immer verteidigt werden muss und ihn keinesfalls jeder aus dem Bereich der Theologie in seinem Herzen wirklich bejaht.

12 M. Walzer, *Paradox der Befreiung*, op. cit., pp. 125-126.

13 Cf. E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtsfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2007.

Weil das prinzipielle Problem der Entzweiung, wie Ritter sagt, universell und vom Prozess der Modernisierung nicht zu trennen ist, dient die Situation in den neuen Ländern auch zuweilen zu einem besseren Verständnis Europas. Walzer berichtet von der großen Bedeutung einer säkularen Kultur für die Akzeptanz eines säkularen Staates. In Deutschland werden zuweilen kulturelle Institutionen wie Literatur, Konzerte, Opern, Theater, Museen, Filme, öffentliche Diskussionen, Sport, TV- und Radiosendungen usw. als ein teurer Luxus betrachtet, den der Staat nicht länger subventionieren sollte, um sich ganz auf die innere und äußere Sicherheit, auf soziale Einrichtungen und die gesamte Infrastruktur konzentrieren zu können. Diese „Subventionskultur“ müsse beendet werden, lautet eine Forderung¹⁴. Aber wenn Martha Nussbaum sagt, Nehru habe nicht verstanden, dass der säkulare Staat nicht nur Gesetze, sondern auch moderne Literatur benötigt, und Walzer bestätigt, dass es in den untersuchten Ländern oft der Mangel an einer eigenen Kultur ist, der zur Ablehnung moderner Staatsformen führt, dann wird deutlich, dass für das gesellschaftliche Ganze im modernen Staat auch säkulare Kultursphären von großer Bedeutung sind: Sie geben nicht nur den Bürgern die Chance, ihre verschiedenen Fähigkeiten zu entwickeln, sondern sie halten auch den Totalanspruch von politischen und religiösen Weltanschauungen auf Distanz. In ihnen begegnen sich Bürger mit unterschiedlichen religiösen und politischen Überzeugungen. Die Vielheit der Kultursphären mit ihren verschiedenen Regeln dient der individuellen Freiheit und zugleich der Integration der Einzelnen in bestimmte Interessengruppen, die nicht von Weltanschauungen beherrscht sind.

Zu dieser säkularen Kultur gehören auch die Kultur- oder Geisteswissenschaften, welche den Reichtum der Tradition präsentieren und reflektieren. Joachim Ritter hatte gesagt, dass in der modernen Gesellschaft die Geisteswissenschaften wichtig werden, um die „Abstraktheit“ des allgemeinen Rechts und der mathematischen Naturwissenschaften durch den Reichtum der Kultur zu ergänzen¹⁵. Jürgen Habermas kritisierte, dass die Geisteswissenschaften bei Ritter für die Praxis funktionslos und nur eine Art Museum seien. Aber das war ein Missverständnis. Denn Ritter hatte

14 D. Haselbach, A. Klein, P. Knüsel, S. Opitz, *Der Kulturinfarkt. Von Allem zu viel und überall das Gleiche. Eine Polemik über Kulturpolitik, Kulturstaat, Kultursubvention*. Knaus, 2012. Cfr. dieselben: *Die Hälfte? Warum die Subventionskultur, wie wir sie kennen, ein Ende finden muss*, in *Der Spiegel*, 12.03.2012, Nr. 11, pp. 136-140.

15 J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (1963), in *Subjektivität*, cit., pp. 105-163.

sehr wohl die Aneignung der kulturellen Gehalte der Geisteswissenschaften betont, aber er hatte diese Aneignung zur Sache der „Subjektivität“, d.h. der Freiheit des Einzelnen erklärt. Damit versuchte er zwei Gefahren zu vermeiden: auf der einen Seite die Reduktion des Menschen auf seine Bedürfnisnatur und seine formalen Rechte in einer geschichtslosen Zukunft, und auf der anderen Seite den Rückfall in die Vergangenheit, die Fortexistenz oder Wiederkunft der ungebrochenen Macht von Traditionen, welche das moderne Rechtssystem und damit die erreichte Freiheit untergraben. Die Geisteswissenschaften, die der Staat in den Universitäten finanziert, sind bei ihm gleichsam ein Filter, der die kulturelle Tradition für die Gesellschaft einerseits bewahrt, sie andererseits aber auch in einer gewissen Distanz hält, damit sich der Einzelne kritisch mit ihr auseinandersetzen kann. Wenn Walzer es sehr begrüßt, wenn die Ideen der Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit in den alten religiösen Traditionen aufgewiesen werden, dann verlangt auch er eine geisteswissenschaftliche Aufgabe. Denn dafür ist sowohl die sehr genaue Kenntnis der jeweiligen Religionsgeschichte erforderlich als auch die Fähigkeit, sie kritisch zu beurteilen. Religionsfanatiker sind dazu nicht in der Lage.

Deshalb hatte Ritter recht, wenn er für die Bewältigung der unumgängliche „Entzweiung“ in der modernen Welt auf die Bildung verweist, was auch Walzer tut. Die moderne Kultur ist eine ausdifferenzierte Kultur, und dem hat z.B. Ernst Cassirer dadurch Rechnung getragen, dass er mit seiner Theorie der symbolischen Formen verschiedene Sphären des Weltzugangs unterschied. Er betrachtete es als Fortschritt, dass Sprache, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. jeweils eigene Kulturbereiche sind. In der Tat: Die moderne Wissenschaft wird nicht mit der Religion ein neues enges Bündnis eingehen können, wenn nicht beide ihren Charakter aufgeben wollen, und eine religiös fundierte Unterordnung der Frau wird nicht mit der Forderung nach Rechtsgleichheit der Geschlechter vereinbar sein. Allerdings kann etwa zwischen der wissenschaftlichen Evolutionslehre und der Schöpfungstheologie Frieden gestiftet werden, wenn sich jede Disziplin auf ihre Aufgabe beschränkt und man die Bibel nicht mehr als naturwissenschaftliches Lehrbuch missversteht – schon Friedrich Schleiermacher hat für solchen Frieden ein Beispiel gegeben. Und der Kampf zwischen dem veralteten und dem neuen Verständnis der Frauen kann durch die Einsicht etwas entschärft werden, dass rechtliche und moralische Gleichheit ja nicht heißt, dass sie in jeder Hinsicht ununterscheidbar sein sollen.

Auch der säkulare Staat geht zumeist auf die Religion zu oder besser, er schließt sich an sie an: Ein Beispiel sind die religiösen Feiertag, die zu

staatlichen geworden sind. Schon die Zeiteinteilung des Jahres nach dem Gregorianischen Kalender und die Zählung der Jahre p. Chr. n. verdanken sich der Religion. Dem Christentum entstammend, haben sie weltweit Geltung erlangt, aber verschiedene Länder wie Israel haben daneben auch ihren eigenen Kalender beibehalten. So bringen die alten Traditionen in der Tat eine vielfältige soziale Welt hervor, ein „hochausdifferenziertes Universum“, wie Walzer sagt. Aber von seinen Grundprinzipien darf gleichwohl der Staat nicht abrücken, wenn er ein moderner Staat bleiben will, der die Freiheit und Gleichheit aller seiner Bürger garantiert.

INTERVENTI

“LE PERIPEZIE DI CALIBANO”: UNA LETTURA A PARTIRE DA BASAGLIA E FANON

“*The adventures of Caliban*”: *a reading starting from Basaglia and Fanon*

Achille Zarlenga

Starting from the *The Tempest* of Shakespeare, the aim of this paper is to show, through Caliban, the model of social disqualification developed by Occidental society. Caliban is indeed a criminal, deranged and also African (namely a “nigga”); and for century he has symbolized the other, the different and the stranger. Furthermore, this archetype of criminalization became complete with positivism. But precisely in the nineteenth century, it received a lot of criticism from two psychiatrists, Franco Basaglia and Frantz Fanon, who explained how this model hides the sense of supremacy towards the Other.

Keywords: Caliban – Basaglia – Fanon – Colonialism – Psychiatry

We'll visit Caliban my slave,
who never Yields us kind answer.

W. Shakespeare, *The Tempest*, Act I, Scene II

Se la *Tempesta* di Shakespeare offre spunti di riflessione molto interessanti, quello da cui vorremmo partire in questa sede concerne specificatamente la figura di Calibano. Costui è il dannato sul quale si ripercuotono tutte le vicende, tragicomiche, della commedia; già la sua stessa nascita è segnata dalla colpa per via atavica, in quanto figlio di un diavolo e della malefica e corrotta strega Sycorax. Degna di nota la biografia della fattucchiera, rea non solo di aver copulato con il diavolo, ma anche di venire da una cultura “altra”; Sycorax infatti era originaria di Algeri, in altre parole un'africana, e per di più araba. Messa su di una nave diretta in non si sa quale punto del Mediterraneo dai suoi stessi concittadini, viene fatta sbarcare in quest'isola disabitata dove fa nascere il frutto del male, Calibano che, morta la madre, si ritrova suo malgrado costretto in schiavitù da Prospero trasportato a sua volta con la figlia Miranda sull'isola da Milano a

causa di un'analogia peripezia: la strega e l'ex duca sono infatti entrambi vittima di un esilio, banditi dalla propria terra.

L'opera prende avvio nel momento in cui il confino di Prospero potrebbe aver fine e attraverso dei *flash back* si riesce a cogliere quella parte del dramma già consumata e che ha visto i tre sopravvissuti soccombere alla dura prova della reciproca convivenza. Proprio dai loro racconti è possibile cogliere alcuni aspetti paradigmatici tanto interessanti quanto rivelativi: il selvaggio è un personaggio libidinoso, abietto e disgustoso il cui *luogo naturale* è la prigione, o comunque qualsiasi posto che garantisca la sua alienazione dalla vita in comune; egli è inoltre incapace di dare risposte sensate perché irrazionale, ed essendo privo di ragione è *naturalmente* portato al male: in poche parole un pazzo, un folle.

L'accostamento tra quest'ultimo e il selvaggio fu uno dei *topoi* più battuti dagli europei per giustificare, ad esempio, la massiccia opera di sfruttamento delle popolazioni native americane le quali, per usar le parole dell'umanista spagnolo Juan Ginès de Sepúlveda, erano costituite da veri e propri *homunculi* privi di intelletto.

Molto dopo sua prima rappresentazione della *Tempesta* alla corte di Giacomo I d'Inghilterra (1612/13), a Parigi Luigi XIV firma il decreto di fondazione dell'Hôpital général (1656), il cui obiettivo dichiarato è quello di rinchiudere i devianti che costituiscono motivo di preoccupazione per il consorzio sociale. Siamo ad una vera e propria svolta epocale; l'Hôpital, nato inizialmente per accogliere poveri e mendicanti togliendoli dalle strade, si trasforma in breve tempo in un istituto di contenzione al quale destinare i bisognosi di cure non solo materiali ma anche mentali. In tal modo l'irrazionale e il pazzo trovano un ulteriore dispositivo in grado di segregarli e rinchiuderli, il manicomio. Come scriverà Foucault la follia viene ora "strappata a quella libertà immaginaria" e mentre all'epoca di Shakespeare "essa si dibatteva in piena luce [...] in meno di mezzo secolo si è trovata reclusa e, nella fortezza dell'internamento, legata alla ragione, alle regole della morale e alle loro monotone notti"¹; Calibano ha ora un luogo nel quale poter scontare la sua pena.

1 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, Paris 1972; tr. it. di F. Ferrucci, M. Galzigna (a cura di), *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2014, p. 157. A cinquant'anni esatti dall'uscita dell'*Historie*, la rivista "aut-aut" dedicò un numero monografico a questo libro, cfr. "aut-aut", 351, settembre 2011, *Foucault e la "Storia della Follia" (1961-2011)*. Sul rapporto intrattenuto dal filosofo francese con il teatro shakespeariano si veda in particolare il secondo paragrafo della prima parte del libro di Wilson, cfr. R. Wilson, *Shakespeare in French Theory*, Routledge, London and New York 2014. Per la figura

Quello che si vorrebbe quindi abbozzare è una sorta di percorso, ideale e metaforico, delle "peripezie di Calibano"; se infatti inizialmente si cercherà, tramite le analisi di Basaglia, di ricostruirne la storia nel carcere e nel manicomio in seguito tenteremo di collegare tali indagini con il sistema coloniale occidentale al fine di mostrare come questi contesti adottino un analogo sguardo oggettivizzante nei confronti delle tre figure antropologiche delineate: negro, criminale e malato mentale. Le peripezie del figlio di Sycorax troveranno poi il loro apogeo proprio nella terra natia della madre, l'Algeria, dove Fanon, martinicano, si trovò a lottare tanto come psichiatra, come nero e come uomo per la caduta del sistema repressivo più barbaro prodotto dalla società occidentale: il colonialismo. E proprio in Algeria Fanon, atteggiandosi a Calibano rovesciato, arriverà a capire la necessità esistenziale di opporsi al sistema coloniale francese, reo di aver impostato una *relazione con l'altro* altamente patologica o, in termini specialistici, nevrotica, diventando portavoce del Fronte Nazionale di Liberazione algerino.

Osserva Fanon che "nella misura in cui scopro in me qualcosa di insolito, di abominevole, non ho che una soluzione: sbarazzarmene, attribuire all'altro la paternità", questo processo ha riguardato eminentemente la società coloniale europea che viveva spesso alienando da sé e oggettivando nell'altro le passioni malefiche che sorgono dalla gestione del potere:

*In Europa, il male è rappresentato dal Nero [...] Il boia è l'uomo nero, Satana è nero, si parla di tenebre, quando uno è sporco è nero, sia che si applichi alla sporcizia fisica che morale. [...] In Europa, il negro, sia concretamente, sia simbolicamente, rappresenta il lato malvagio della personalità. [...] In Europa, ovvero in tutti i paesi civilizzati e civilizzatori, il negro è simbolo del peccato. L'archetipo dei valori inferiori è rappresentato dal negro.*²

Tale relazione verrà più volte affrontata anche da Basaglia che tenterà di evidenziare come, tramite essa, il terapeuta e lo psichiatra tendano a mantenere la distanza affermando al contempo una "sovranità sull'altro"³. Essa si traduce in processi d'oggettivazione che investono tanto l'uomo singolo che la società nella sua collettività generando di

di Calibano si rimanda invece a R.F. Retamar, *Todo Caliban*, Ediciones Callejón 2000; tr. it. di L. Lorenzini, *Calibano. Saggi sull'identità culturale dell'America latina*, Sperling&Kupfer, Milano 2002 e S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2015.

2 F. Fanon, *Peau noire et masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris 1952; tr. it. di S. Chiletto, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa 2015, cit., p. 172.

3 F. Basaglia, Prefazione a "La marchesa e i demoni", in *Scritti (1953-1980)*, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 683.

volta in volta processi come il “linciaggio del negro [...] e, nel nostro caso, nell’edificazione del manicomio come simbolo di segregazione e di punizione del malato mentale”⁴.

2. Come abbiamo detto quindi, la tensione alla *naturale malvagità* di Calibano può adeguatamente venir controllata in istituti di correzione, siano essi la prigione o il manicomio, e queste due istituzioni rappresentano per la società di fine ottocento uno spartiacque insormontabile: il pensiero scientifico allora dominante era il positivismo che nella sua applicazione del darwinismo sociale sosteneva una forte analogia tra la figura del criminale e quella del pazzo, come affetti da patologie ereditarie che comportavano atteggiamenti regressivi allo stato di selvatichezza primordiale. Uno dei suoi massimi esponenti italiani, Lombroso, nelle *Lezioni di medicina legale* insisterà su questo paradigma arrivando a sostenere che criminali e epilettici – così come i selvaggi e i negri che di certo non vengono risparmiati dalle sue analisi – oltre ad avere “in comune la violenza, l’istantaneità e l’instabilità di alcune passioni”⁵, condividono anche il medesimo piede e la stessa calotta cranica. In tale paradigma operativo dunque, il folle e il criminale vengono catturati all’interno di un vortice vago e confuso nel quale i caratteri di entrambi, le loro singolarità e vicissitudini esistenziali sono ridotte al silenzio e sfumate a favore di una generica criminalizzazione.

Uno degli obiettivi di Basaglia sarà proprio quello di sgretolare tale assunto rigettando *in toto* “l’etichettatura” che pesava sia sul capo del malato mentale che del criminale. Per Basaglia il valore delle diagnosi psichiatriche corrisponde a una drastica e definitiva categorizzazione “oltre la quale non c’è più possibilità d’azione o di sblocco”⁶. In un ciclo di conferenze tenute in Brasile nel ’79 dice che “del malato di mente esistono solo denominazioni, *etichette*: isteria, schizofrenia, mania, astenia ecc.”; la peculiarità del medico consiste dunque nella possibilità “di

4 Id., *Esclusione, programmazione e integrazione. Appunti sulla realtà psichiatrica*, in *Scritti*, cit., p. 405.

5 C. Lombroso, *Lezioni di medicina legale*, Bocca, Torino 1900, cit., p. 85. Non è casuale il richiamo al padre dell’antropologia criminale; il 14 febbraio del 1904 viene infatti varata una legge apposita per il trattamento dei malati imperniata proprio sulle sue teorie, nell’art. 1 del suddetto testo è scritto: “Debbono essere custodite e curate nei manicomi le persone affette per qualunque causa da alienazione mentale, quando siano pericolose a sé o agli altri e riescano di pubblico scandalo e non siano e non possano essere convenientemente custodite e curate fuorché nei manicomi”. Per un bilancio comprensivo dell’opera lombrosiana si veda S. Montaldo, P. Tappero, *Cesare Lombroso. Cent’anni dopo*, UTET, Torino 2009.

6 F. Basaglia, Presentazione a *Che cos’è la psichiatria*, in *Scritti*, cit., p. 381.

etichettare l'altro a suo piacimento"⁷ e l'unico modo per riavvicinarsi al paziente è capire che è vittima "di un etichettamento, che va oltre il significato della malattia stessa"⁸. Che Basaglia sia sempre stato contro questa etichettatura, Rovatti lo ribadisce a chiare lettere rilevando che egli "combatté costantemente contro le etichette, contro ogni sapere-potere che procedesse per definizioni costrittive"⁹. Analogo rifiuto è rinvenuto in Fanon da Beneduce che avverte che chi vuole rubricarlo in questa o quella etichetta "rischia di tradire la sua incollocabilità, la sua ostinata resistenza a essere classificato"¹⁰. Chiaramente l'eredità culturale del positivismo, che è responsabile dello stigma che grava su entrambi, rispondeva in un unico modo a queste anomalie sociali, con l'internamento istituzionale, diagnosticando "un'ipotetica alterazione originaria". In Italia questa meccanica cominciava già a scricchiolare in seguito al lavoro clinico di alcuni psichiatri di poco posteriori, se non contemporanei, a Lombroso che possono essere considerati degli antesignani del lavoro di Basaglia proprio per la loro critica alle teorie cliniche positiviste: esemplare è in tal senso il lavoro di ricerca di Giulio Cesare Ferrari (1867-1932) che, già nel '23, aveva caldeggiato la soppressione dei manicomio per risolvere un duplice problema, quello del sovraffollamento ospedaliero e quello dell'insufficiente assistenza psichiatria, affermando che tale idea, anziché utopica, contenesse "molti germi di saviezza e di salvezza"¹¹. Il colpo decisivo verrà tuttavia vibrato proprio dal veneziano, che ritiene ogni misura contenitiva viziata da un errore logico per cui si rivelava "contraddizione insanabile". Per Basaglia l'ideologia scientifica, assimilando erroneamente custodia e cura, scambia l'assistenza con la sorveglianza. Carcere e manicomio non servono più quindi a reinserire l'altro nel consorzio sociale e la terapia repressiva della psichiatria positivista, come scrive in *Crimini di pace*, "si è tradotta in un totale prevalere della custodia sulla cura a danno dell'internato e a favore della società; l'accettazione di questa logica è servita, quindi, dall'inizio del secolo ad oggi, a garantire il controllo sociale di comportamenti definiti come

7 Id., *Conferenze brasiliane*, Raffello Cortina, Milano 2018, p. 4 (corsivo mio) e p. 38.

8 Id. (a cura di), *L'istituzione negata*, Baldini&Castoldi, Milano 2014, cit., p. 34.

9 P.A. Rovatti, *Restituire la soggettività. Lezioni sul pensiero di Franco Basaglia*, AlphaBeta, Merano 2013, p. 8.

10 R. Beneduce, *La tormenta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica*; in F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a cura di R. Beneduce, Ombre Corte, Verona 2011, p. 67.

11 G.C. Ferrari, *Scritti di tecnica manicomiale e di clinica psichiatrica*, Idami, Milano 1968, p. 100. Tale auspicio si sarebbe poi realizzato concretamente con la legge 180, ultima vittoria di Franco Basaglia.

biologicamente diversi”¹². Nelle righe successive, Basaglia tenta dunque di invalidare questo modello scientifico che pare produrre solamente fenomeni di esclusione e coercizione cercando, al contempo, di mostrare come in gioco vi sia la comprensione dell’umano di cui – ed è bene sottolinearlo – fanno parte anche il folle, il criminale e il negro:

delinquenza e pazzia sono avvenimenti che fanno parte della vita dell’uomo, nel senso che sono espressione di ciò che l’uomo è o può essere e, insieme, di ciò che può diventare attraverso il mondo di relazioni e rapporti. Il delinquente e il pazzo [...] conservano anche nella delinquenza e nella pazzia le altre facce del loro essere uomini: sofferenza, impotenza, oppressione, vitalità, bisogno di un’esistenza che non sia malata né delinquente.¹³

Le rigide astrazioni tecniche della psichiatria e della criminologia lombrosiana non riescono quindi a cogliere il soggetto nella sua concreta situazione esistenziale e si limitano semplicemente a cristallizzare e immobilizzare gli elementi ideologici, fabbricati *ad hoc* per contenerne pericolosità e devianza. Per Basaglia queste due istituzioni, manicomiale e carceraria, non possono tuttavia coincidere visto che la prima è espressione di un’“ideologia medica” mentre la seconda di una “ideologia della punizione”. Se infatti “il carcerato paga per la sua colpa commessa ai danni della società” secondo lo psichiatra “il malato paga per una colpa non commessa, e il prezzo che paga è così sproporzionato alla ‘colpa’ da fargli vivere una doppia forma di alienazione che gli proviene dalla totale incomprendimento e incomprendibilità della situazione che si trova costretto a vivere”; nonostante dunque siano frutto di due sistemi ideologici differenti, ambedue le strutture intrattengono il medesimo legame con l’ordine pubblico “il che mantiene inalterata la funzione di entrambe le istituzioni come tutela e difesa di quest’ordine”. Perciò questa convergenza tra il delinquente, che deve spiare l’offesa fatta alla società, e il pazzo, che paga lo scotto del suo comportamento inadeguato, mostra come essi non abbiano “mai avuto dignità di uomini”¹⁴.

In queste poche righe si è potuto osservare come l’immondo e incomprendibile Calibano all’interno del carcere e del manicomio sia stato og-

12 F. Basaglia, *Crimini di pace*, in *Scritti*, cit., pp. 744-745. Questo controllo sociale sui comportamenti biologici diversi potrebbe trovare un ulteriore parallelismo con Michel Foucault e la sua nozione di “biopolitico”, cfr. M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani, V. Zini, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2004.

13 F. Basaglia, *Crimini di pace*, in *Scritti*, cit., p. 781.

14 Id., *La giustizia che punisce*, in *Scritti*, cit., p. 665.

getto di violenze paradossalmente disumane che, relegandolo all'interno di un meccanismo feroce e indifferenziato, lo hanno portato a perdere completamente libertà e ragione. Di più: oltre a essere un folle e un criminale, Calibano è colpevole di essere algerino, arabo, islamico e negro. È molto interessante notare che nelle indagini di Basaglia la scienza che ha prodotto il manicomio, la psichiatria, presenta delle analogie proprio con il sistema coloniale. Le sue analisi mostrano infatti come il potere psichiatrico sia simile a quello che crea schiavitù e metta il malato mentale in una posizione comparabile a quella del colonizzato – o entrambi si votano pienamente alle istituzioni addette alla loro custodia e sorveglianza oppure possono essere tranquillamente, e facilmente, ridotti in "catene".

È il caso che ora si riprenda la storia che unisce Calibano a Prospero per il ruolo allegorico della nave, strumento del loro rispettivo isolamento: il suo viaggio simbolico parte da lontano, dal medioevo, con le rappresentazioni pittoriche e letterarie di Bosch e Brant della *Stultifera Navis*, molte delle quali furono riprese da Foucault che vi dedicò il primo capitolo di uno dei suoi libri più importanti¹⁵. In verità l'archetipo del bando e dell'esilio in un'isola sperduta è spesso rinvenibile nella letteratura antica come costume ricorrente, soprattutto per colpire con l'isolamento dal consesso umano i colpevoli di dissidenza e di reati politici¹⁶; fatto che viene letto da Giorgio Agamben nel primo volume del progetto *Homo Sacer* come fondamento ontologico dell'esistenza, al punto che la stessa relazione con l'altro è vista in termini di "abbandono", di "messa da parte"¹⁷.

Ma la prospettiva in cui ci poniamo vorrebbe essere decisamente più *pragmatica* poiché basata sull'esperienza storica di chi ha realmente osservato e vissuto determinati meccanismi sociali d'esclusione. Ci si trova, infatti, davanti a un'esplicita allusione alla *Stultifera navis* foucaultiana quando s'incontra il vascello evocato da Basaglia, che però gode una localizzazione spazio-geografica ben precisa, la California ai tempi della corsa all'oro:

In California, al tempo dei cercatori d'oro, una nave, che aveva trasportato i primi uomini spinti dal miraggio di una facile fortuna e di un diverso destino, restò ancorata per anni in una baia dove funse da carcere per coloro che deviavano dalla legge del taglione. Più tardi, questa stessa nave fu il primo manico-

15 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit.

16 J.M. Claassen, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, Duckworth, London 1999.

17 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

mio della California, confermando la stretta parentela fra carcere e manicomio, come istituzioni deputate alla difesa dell'ordine pubblico.¹⁸

Si torna così alle conclusioni di Basaglia che ritiene “evidente” il parallelismo tra la psichiatria, “potere che produce regressione” e quello che crea schiavitù¹⁹; ora tale tipo di regressione pare trovarsi implicita nella maggior opera fanoniana, *I dannati della terra*, in particolare nell'ultimo capitolo *Guerra coloniale e disturbi mentali* dove viene mostrato come la situazione coloniale sia spesso foriera di una regressione identitaria e psicologica quale si manifesta sia nell'impotenza dell'algerino consecutiva allo stupro della moglie, sia nei disturbi comportamentali dei giovani algerini inferiori ai dieci anni. La regressione identitaria è poi evidente nella sua prospettiva dato che il colonialismo “costringe il popolo dominato a porsi continuamente la domanda ‘chi sono io in realtà?’”²⁰. È interessante notare come in queste pagine la riflessione psichiatrica fanoniana si leghi strettamente al *contesto* algerino e infatti, come scrivono Beneduce e Gibson, Fanon “understood that each theoretical or clinic approach had to be viewed within a specific *context* and circumstance”²¹. L'importanza del *contesto* nel quale si situa lo sguardo medico diviene quindi decisiva tuttavia, come Beneduce non manca di sottolineare in un altro suo articolo, il nero e l'arabo erano comunque sorgente incondizionata di diffidenza, di riflessi irrazionali e sospetti avallati e accentuati da una vasta letteratura medica, psichiatrica e antropologica – aggiungeremo noi positivista anche

-
- 18 F. Basaglia, *La giustizia che punisce*, in *Scritti*, cit., p. 667. Basaglia si riferì spesso all'opera del francese (cfr., *Follia/delirio*, in *Scritti*, p. 853 e *Crimini di pace*, in *Scritti*, p. 770) per una panoramica del rapporto tra i due cfr. P. Di Vittorio, *Foucault e Basaglia*, Ombre Corte, Verona 1999, dello stesso autore si veda anche il volume sulla vita e l'opera basagliana scritto con M. Colucci, *Franco Basaglia*, Mondadori, Milano 2012; l'ultimo rimando è alla biografia di O. Pivetta, *Franco Basaglia, il dottore dei matti. Una biografia*, Dalai, Milano 2012.
- 19 Id., *La soluzione finale*, in *Scritti*, cit., p. 450. Proprio al tema del potere psichiatrico è dedicato il corso che Foucault tenne nell'annata 1973-1974 al Collège, cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Gallimard, Paris 2003; tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2004. Per una disamina dei temi, problemi e riflessioni suscitate da questo importante corso si veda il numero monografico di “aut-aut” dedicato appositamente al *pouvoir psychiatrique* cfr. “aut-aut”, 323, novembre 2004, *Michel Foucault e il potere psichiatrico*.
- 20 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961; tr. it. di C. Cicognetti, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1967, p. 184.
- 21 R. Beneduce, N.C. Gibson, *Frantz Fanon, Psychiatry and politics*, Rowman&Littlefield, London 2017, p. 3.

se di fatto tale termine non è utilizzato dall'autore²²; secondo Fanon questa regressione si manifesta anche nella cura del corpo e, infatti, egli dichiara la necessità per il folle di avere premura della propria persona auspicando la nascita di una "cultura del proprio corpo" visto che l'internamento "lo colloca in modo traumatico nella via della regressione, del pericolo e dell'angoscia"²³.

Relegandoli all'interno di un campo ben delimitato, il medico e il colonizzatore hanno gioco facile nell'assoggettare il folle e il negro; da parte sua Basaglia, proprio mettendo in discussione il perverso meccanismo che si cela dietro la macchina manicomiale, arriverà a carpire che gli individui in essa reclusi presentano realmente una "condizione di colonizzato"²⁴. Per Basaglia in cosa consista tale condizione è molto chiaro: l'esclusione dalla comunità umana. Circoscrivendo Calibano in spazi appositi, allontanandolo di volta in volta dal mondo civile e ingabbiandolo all'interno di gangli creati appositamente per custodirlo e contenerlo il medico, il carceriere e il colonizzatore, mostrano come il loro rapporto con l'altro si basi in ultima istanza su meccanismi di dipendenza, asservimento e sfruttamento. Perseguendo il filo delle segregazione del malato mentale è Basaglia a proporre il parallelo con l'*apartheid* del negro: "che il negro sia negro è indiscutibile, così com'è indiscutibile che esistano le malattie mentali", ciononostante "ciò che ha fatto il negro quello che è stato finora, ha poca relazione con il suo essere nero; così come ciò che ha dato al malato mentale la faccia che tuttora ha, ha poco a che fare con la malattia". Alla base del lungo viaggio di ambedue, malato mentale e negro, vi è l'emarginazione: "l'esclusione [...] di cui il negro è oggetto in una società razzista che ha bisogno di sfruttarlo per sopravvivere, è ciò che determina il negro come

22 Id., *Frantz Fanon. Un corpo che interpella, o la cura della Storia*, in M. Mellino (a cura di), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Ombre Corte, Verona 2013, pp. 31-48.

23 F. Fanon, *L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeurs et limites*, in "Tunisie Médicale", n. 10 (1959); tr. it. di L. Navone, *Limiti e valori del day hospital in psichiatria*, in *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, cit., p. 167.

24 "Ci si domanda cosa dovrebbe fare un malato cui non viene offerta una sola alternativa alla vita asilare che non sia la sottomissione, la dedizione al medico o al capo, e quindi la condizione di colonizzato. Egli è ormai soltanto un corpo istituzionalizzato che si vive come oggetto e che [...] tenta attraverso *acting-out* apparentemente incomprensibili, di riconquistare le qualifiche di un corpo proprio, di un corpo vissuto, rifiutando di identificarsi con l'istituzione", F. Basaglia, *Corpo e istituzione*, in *Scritti*, cit., p. 425; l'analogia tra malato e colonizzato ricorrerà anche nell'introduzione scritta a *Morire di classe*, cfr., *Introduzione a Morire di classe*, in *Scritti*, cit., p. 568.

inferiore e selvaggio”²⁵. Invece di essere accolto dalla società Calibano viene continuamente allontanato, messo da parte, recluso in un luogo in cui è marchiato con lo stigma dell’*alterità*. Il lato perverso del potere troverà proprio nel colonialismo francese in Algeria la sua massima espressione e in Fanon, questo *Calibano rovesciato tornato nella terra della “madre”*, il suo più radicale oppositore.

3. Vi è un documento molto famoso sull’esperienza di Fanon in Algeria: la lettera di dimissioni dalla direzione dell’ospedale di Blida. Sebbene qui sostenga che non ci fossero le condizioni necessarie per esercitare la sua professione, riteneva comunque necessario impegnarsi per rendere meno viziato il sistema coloniale. Se “la pazzia è uno dei mezzi che l’uomo ha a disposizione per perdere la sua libertà”, allora Fanon non può che ravvisare con sgomento il grado di alienazione dell’algerino sentendosi in “dovere di dichiarare che l’arabo, l’alienato cronico nel proprio paese, vive in uno stato di totale spersonalizzazione” il cui esito è la “disumanizzazione sistematica”²⁶ – questo passo viene citato da Basaglia che evidenzierà come in Algeria Fanon abbia chiarito “la sua posizione di psichiatra politicizzato, realizzando che il rapporto fra medico e malato (così come il rapporto fra bianco e negro, quindi fra chi ha il potere e chi non ne ha) era sempre un rapporto istituzionale in cui i ruoli erano stati definiti dal sistema”; questa constatazione portò Fanon a scegliere la rivoluzione “come unico luogo fuori dalle istituzioni in cui poter agire”, opzione che Basaglia “per evidenti ragioni obiettive” non poteva adottare²⁷.

25 F. Basaglia, Introduzione ad *Asylums*, in *Scritti*, cit., pp. 535-536.

26 F. Fanon, *Lettre au Ministre Résident*, in *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Maspero, Paris 1964; tr. it. di F. Del Lucchese, *Lettera al ministro residente*, in *Scritti Politici. Per la rivoluzione africana* (vol I), DeriveApprodi, Roma 2006, p. 63. Sulla la vita, l’opera e l’azione di Frantz Fanon si consultino invece, senza pretese di completezza, R. Zahar, *Kolonialism und Entfremdung. Zur politischen Theorie Frantz Fanons*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969; tr. it. di M. Attardo Magrini, *Il pensiero di Frantz Fanon e la teoria dei rapporti tra colonialismo e alienazione*, Feltrinelli, Milano 1971; D. Macey, *Frantz Fanon: a life*, Granta Books, London 2000; A. Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*, du Seuil, Paris 2001; J. Fanon, *Frantz Fanon. De la Martinique à l’Algérie et à l’Afrique*, l’Harmattan, Paris 2004; V. Carofalo, *Fanon. Lo spettro negro*, La Casa Usher, Firenze 2013.

27 F. Basaglia, *Il problema della gestione*, in *Scritti*, cit., pp. 499-500. Breve incidentale, Basaglia operò infatti sempre all’interno degli ospedali psichiatrici, per una ricostruzione del suo operato all’interno del manicomio si veda J. Foot, *La “Repubblica dei matti”*. *Franco Basaglia e la psichiatria radicale (1961-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017.

Il lavoro di medico all'interno del contesto coloniale gli permette di rendersi conto della drammaticità della situazione creata dall'imperialismo occidentale – in questo caso francese – tirando le somme di quella che lui stesso ebbe a definire la "storia infame" del negro, la cui vita arriva addirittura ad essere disumanizzata; il punto della questione è che inglobando tutti quei milioni di corpi e esistenze all'interno di un termine stereotipato e generico come "popolo nero" il conquistatore occidentale ha secolarmente negato l'identità delle varie popolazioni di colore che, ridotte sotto un univoco paradigma socio-psicologico, sono state costrette al silenzio e all'oblio

quella del negro è una storia infame. Una storia da far venire il voltastomaco. Una storia di fronte a cui si è del tutto spogliati se si accettano le premesse delle carogne. E quando dico che l'espressione «popolo nero» è un'entità, voglio indicare che, escluse le influenze culturali, non ne resta più niente. Ci sono tante differenze tra un antillense e un dakariano quante ce ne sono tra un brasiliano e un madrileno. Inglobando tutti i negri nel termine "popolo nero", si cerca di toglier loro ogni possibilità di espressione individuale. Si cerca di obbligarli, in questo modo, a corrispondere all'idea che ci si fa di loro. Cosa sarebbe il "popolo bianco"?²⁸

Ciò che colpisce delle analisi fanoniane è che anche la medicina, nel contesto coloniale, sia stato un mezzo attraverso il quale la nazione via via dominante ha potuto ridurre in schiavitù il popolo dominato. Ciò a Fanon risulta evidente soprattutto in Algeria, dove questa scienza ha forse rivelato uno dei suoi aspetti più tragici. Il medico, espressione del sistema coercitivo, veniva visto con sfiducia dall'algerino stesso che preferiva morire piuttosto che rimettersi alle sue cure; la peculiarità del rifiuto è data inoltre dal suo estendersi anche allo stesso medico di colore, visto a sua volta come uno straniero. Educandosi alla corte dell'oppressore, l'autoc-tono diveniva infatti "un medico europeizzato, occidentalizzato e, in certe circostanze, è considerato come non più appartenente alla società domi-

28 F. Fanon, *Antillais et Africains*, "Esprit", 223 (1955); tr. it. *Antillesi e Africani*, in *Scritti politici* (Vol. I), cit., p. 34. Come ha ben rilevato Carofalo, in quest'articolo con il termine africano si intende qualcosa che è fuori dallo spazio e dal tempo che riunisce tutte le categorie "che contraddistinguono la figura del colonizzato: l'essere selvaggio, violenti, incolti, rozzi", V. Carofalo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano 2013, p. 30. In un altro articolo Fanon nota che anche i nordafricani sono preda di un'oggettivazione che, ad esempio, li ritiene predisposti naturalmente alla menzogna e alla falsità, cfr. F. Fanon, *Conduites d'aveu en Afrique du Nord*, "La Tunisie médicale", vol. 36-37 (1955); tr. it. *Condotte di confessione in Nord-Africa*, in *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, cit., pp. 123-126.

nata”; così l’alienazione dell’algerino, il suo statuto nevrotico, lo portano a diffidare persino del compatriota il quale può divenire aguzzino del suo simile. L’osservazione sulla patologia nevrotica dell’algerino viene poi ad intrecciarsi in Fanon con una minuziosa riflessione sociopolitica che lo porta a denunciare esplicitamente i caratteri disumani della “cura” perpetuata nelle colonie la quale assumeva, come ebbe a scrivere, dei precisi “caratteri di pirateria sistematica”²⁹. Quello che viene delineato è infatti un perverso circuito nel quale la medicina diveniva una vera e propria forma di supplizio il cui unico risultato era l’annichilimento della personalità del paziente algerino; nella situazione coloniale diviene quindi lampante la sfiducia dell’autoctono nei confronti della medicina “poiché il colonizzato interpreta le prescrizioni mediche come una nuova forma di tortura, un espediente per portare alla morte per fame, una forma inedita dei metodi disumani dell’occupante”³⁰.

Trasportando ora queste considerazioni in un contesto più generale, si vorrebbe evidenziare come in ultima istanza il problema della colonizzazione si intrecci a doppio filo con quello dell’alterità; il punto della questione sta infatti nel riconoscere l’identità dell’altro, il nero, che si costruisce sempre in opposizione rispetto al bianco. Il problema è che quest’ultimo nega l’essenza del primo, segregandolo infatti il bianco respinge il tentativo di specificazione del negro e lo colloca in una sfera nella quale non è più possibile per lui auto-determinarsi. Contro questo ineluttabile meccanismo dialettico Fanon scrive: “decisi di affermarmi in quanto Nero. Dal momento che l’altro rifiutava di riconoscermi, non mi restava che una soluzione: farmi conoscere” ciò implicava quindi il rifiuto di tutte le narrazioni negative che il colonizzatore aveva posto sul colonizzato, quintessenza della corruzione e oscurità dell’animo umano³¹. L’immediato risultato dell’analisi fanoniana potrebbe essere quello di mostrare come sull’algerino sia stato costruito un analogo e fazioso giudizio che fa di lui un “criminale nato” identico a quello

29 Id., *L’An V de la Révolution algérienne*, Maspero, Paris 1959; tr. it. di F. Del Lucchese, M. Mellino (a cura di), *Scritti politici. L’anno V della rivoluzione algerina* (vol II), DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 113-114.

30 Ivi, p. 123. In un altro scritto Fanon sosterrà che il colonialismo non può essere compreso senza la possibilità della tortura, del massacro e dello stupro; lasciando da parte quest’ultima tematica, che aprirebbe un ampio ordine di discussioni, è possibile notare come Fanon veda nel regime coloniale una vera e propria “dottrina e filosofia della tortura”, cfr. *L’Algérie face aux tortionnaires français*, in “El Moudjahid”, 10 (1957); tr. it. *L’Algeria e i torturatori francesi*, in *Scritti politici* (vol. I), cit., pp. 74-80.

31 Id., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 114.

teorizzato dal positivismo sul limitare dell'ottocento³². Sostenendo che per l'edificazione di un mondo realmente umano fondato sul riconoscimento reciproco fosse necessario affermare la soggettività di chi ci sta di fronte, il pensiero fanoniano sembra tramutarsi in un vero e proprio manifesto programmatico per il rifiuto delle narrazioni negative; il colonialismo invece assolutizzando il diverso e estremizzando la sua presunta difformità mostra la sua peculiarità, quella di essere "negazione sistematica dell'altro, decisione forsennata di rifiutare all'altro ogni attributi d'umanità" mettendo quindi in crisi l'identità del soggetto colonizzato che, essenzialmente spaesato, si domanderà quale sia la sua individualità più propria³³.

Per risolvere quindi il problema della colonizzazione, della malattia e della segregazione, Fanon auspica che tanto il bianco che il nero si allontanino dalle strade inumane percorse nei secoli dai loro rispettivi antenati al fine di superare quelle scissioni tipiche del pensiero occidentale (bianco-negro, dottore-malato) che hanno segnato gli ultimi secoli della storia mondiale³⁴. La costruzione di una libertà positiva passa infatti proprio dalla relazione genuina con Calibano, l'altro che, fatto oggetto di sguardi parziali e riduttivi, è stato criminalizzato e ridotto al silenzio.

4. Le peripezie di Calibano tuttavia non partono da Shakespeare – che ne era ben consapevole – ma risalgono ad un'epoca precedente, quella delle grandi conquiste e dei navigatori italiani e spagnoli che aprivano definitivamente i confini del mondo allora conosciuto. La scoperta dell'America è stata, come Todorov ha descritto nel 1982, uno spartiacque epocale per la società occidentale aprendo tragicamente l'epoca del confronto con l'alterità.

32 Cfr. F. Fanon, *I dannati della terra*, p. 229. Si vorrebbe poi far notare che la condizione esistenziale del negro presenta delle affinità con quella dell'ebreo; l'analogia verrà intuata dallo psichiatra martinicano che su questa similitudine costruirà il suo dialogo con Sartre, il quale dedicò un testo alla questione dell'antisemitismo e, più in generale, del razzismo, cfr. J.-P. Sartre, *Réflexions sur la questione juive*, Gallimard, Paris 1954; tr. it. di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano 1982. Sul rapporto tra Sartre e Fanon si veda B. Cheyette, *Fanon et Sartre: Noirs et Juifs*, "Les Temps Modernes", 635-636 (2005-2006), pp. 159-174 e E.M. Vogt, *Jean-Paul Sartre und Frantz Fanon*, Turia & Kant, Wien 2012.

33 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 184.

34 Per Fanon proprio l'ospedale psichiatrico e il contesto coloniale mostrano "la dialettica elementare tra il padrone e lo schiavo, tra il prigioniero e il carceriere", cfr. F. Fanon, *L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeurs et limites*; tr. it. *Limiti e valore del day-hospital in psichiatria*, in *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, cit., p. 162.

Così scrive nell'epilogo:

E poiché la scoperta dell'altro percorre diversi gradi [...] è possibile trascorrere la vita senza mai giungere alla piena scoperta dell'altro [...] Ognuno di noi deve sempre ricominciare personalmente; le esperienze anteriori non ce ne dispensano, anche se possono insegnarci quali conseguenze comporta il conoscerne la necessità. [...] La storia della conquista dell'America mi fa ritenere che un grande cambiamento sia avvenuto (o meglio, sia stato *rivelato*) all'alba del XVI secolo [...] A partire da quell'epoca, e per circa trecentocinquanta anni, l'Europa occidentale ha cercato di assimilare l'altro, di far scomparire l'alterità esteriore, e in gran parte ci è riuscita. Il suo modo di vita e i suoi valori si sono diffusi in tutto il mondo; come voleva Colombo, i colonizzati hanno adottato le nostre usanze e i nostri vestiti.³⁵

Necessario dunque è adottare uno sguardo nuovo, che riveli l'esistenza dell'altro, che non riduca al silenzio la sua voce, che non lo oggettivi. Calibano può anche adottare i costumi di Prospero, ma prima o poi arriverà a padroneggiare – come Fanon – i segreti del suo sapere per rovesciarne il potere e fu proprio in una terra indigena che Basaglia arrivò ad intuire il cambiamento di paradigma quando, a Rio de Janeiro nel 1979, disse che se “il nero, il malato hanno la parola, allora la relazione cambia, e chi ha il potere o il ruolo di potere deve tenere conto della voce dell'altro. Questa è la contraddizione, questa è la ragione per la quale il mondo in questi ultimi anni vuole cambiare”³⁶. Cambiamento che, come hanno tentato di insegnare i pensatori in precedenza menzionati, abbisogna di una continua e radicale messa in discussione.

35 T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris 1982; tr. it. di A. Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1992, pp. 330-331.

36 F. Basaglia, *Conferenze brasiliane*, cit., p. 121.

NOTE SULLA NOZIONE DI DIALETTICA IN FANON

Notes on the notion of dialectics in Fanon

Matteo Giangrande

The article examines the notion of dialectics in Fanon's thought, analyzing its use first in *Peau noire masques blancs*, later in political writings, and finally in *Les damnés de la terre*. It will show how "dialectic" in Fanon refers to three distinct spheres. The first concerns dialectic as a transdisciplinary method of investigation; we will see its application both to psychiatry as a sociogenetic perspective of the pathological interaction between the ego and the world, and to social reality as an analysis of its contradictions. The second concerns the impossibility of triggering the Hegelian dialectic of mutual recognition in colonial relations. The third focuses on dialectics as a contradictory historical process. Analyzing the phases of colonization and decolonization, we will illustrate the Fanonian critique of the objective view of historical dynamics, emphasizing the transformative and strategic capacity of interacting subjectivities.

Keywords: Fanon – Dialectic – Hegel – Historical process

Dialettica come metodo transdisciplinare

Spivak ha sostenuto che, sebbene ogni identità (sessuale, razziale, di classe) sia socialmente costruita e non naturalmente data, e dunque, sebbene a livello teorico la critica all'essentialismo sia fondata, a livello di tattica della politica culturale sarebbe consigliabile interromperla e rinviarla a quando le condizioni politico-istituzionali la renderanno efficace e non controproducente¹. Tale presa di posizione politica, non teorica, discende dalla constatazione che poiché le istituzioni di potere tendono a marginalizzare dallo spazio pubblico l'identità delle classi subalterne, queste individuano nella propria identità il mezzo per rafforzarsi nel conflitto sociale e per elaborare una politica autonoma. Il punto di vista della Spivak è stato incarnato da Fanon nella sua storia politica di studioso.

1 G. Spivak, *Subaltern Studies: Modernità e (post)colonialismo*, Ombre corte, Verona 2002, pp. 103-143.

Avere presente questo sfondo permette di focalizzare il primo riferimento alla nozione di dialettica che intendiamo esaminare², un passo autobiografico di *Peau noire masques blancs*, in cui Fanon mostra come l'interazione tra la sua identità personale e il suo percorso di studi lo abbiano iniziato al metodo dialettico.

Fanon, che si riconosce come "l'antillano" e riconosce agire contro di lui – medico specializzatosi in neuropsichiatria – i pregiudizi dei bianchi, ricorda di aver iniziato a raccogliere, durante il periodo antecedente alla laurea, negli ospedali e nei quartieri popolari di Lione, osservazioni riguardanti il rapporto degli immigrati nordafricani con la società metropolitana europea al fine di redigere la dissertazione da discutere a conclusione del suo percorso universitario. Tale materiale confluirà in *Peau noire*, ma, inizialmente, l'oggetto dell'attività di ricerca psichiatrica del laureando Fanon era "l'alienazione psichica del Nero"³.

Nell'intraprendere l'analisi critica dell'origine dei danni recati alla salute psichica degli immigrati nordafricani e dei dispositivi di esclusione del Nero agenti nelle relazioni sociali, a partire dal mezzo di contrasto che la sua identità di "antillano" forniva al suo sguardo di studioso (come se la sua identità costituisse un setaccio in grado di demistificare ciò che è reale da ciò che è il risultato di un giudizio distorto), Fanon, l'antillano e lo studioso, lo psichiatra e il Nero, giunge alla consapevolezza che non si poteva continuare a omettere che lo studio della psicopatologia dell'immigrato nordafricano nelle metropoli europee degli anni '50 doveva essere congiunto ad un esame accurato dei problemi inerenti altri settori scientifici. Lo studio della realtà mediante il metodo dialettico si configura come un approccio che rifiuta l'idea che una singola questione possa essere studiata solo all'interno di un singolo settore disciplinare senza prendere in considerazione un'analisi onnilaterale e storica.

La consapevolezza della necessità di adottare il metodo dialettico come approccio "transdisciplinare" anche per lo studio dell'alienazione psichica del Nero viene sentita come un'esortazione all'elaborazione di un punto di vista sulla realtà capace di integrare metodi conoscitivi tra loro solo appa-

2 "Il lavoro contemporaneo su Fanon riguarda le sue idee [...], senza sottolineare abbastanza la dimensione tattica dei suoi scritti africani", M. Mellino, *Notes from the Underground, Fanon, Africa and the Poetics of the Real*, in N. Gibson, *Living Fanon: global perspective*, Palgrave, New York 2011, p. 64.

3 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche. Il Nero e l'altro*, Marco Tropea, Milano 1996, p. 42.

rentemente eterogenei. Annota Fanon: “La dialettica pretese da me delle posizioni più articolate e composite. [... Mi] aspetta un lavoro colossale”⁴.

Nel capitolo ‘Il Negro e la psicopatologia’ di *Peau noire* Fanon fornisce una dimostrazione dell’applicazione del metodo dialettico nelle sue ricerche.

La sua idea fondamentale è che le teorie formulate per spiegare la psiche umana e i processi psichici inconsci mantengono la propria validità solo all’interno di un rapporto funzionale tra famiglia e nazione. E che le ipotesi psicoanalitiche si auto-contraddicono quando cadono i presupposti sociali che le verificavano.

La spiegazione dell’alienazione psichica del Nero non può avvenire mediante i soli strumenti della psicoanalisi, né è da rintracciare nella rimozione di esperienze traumatiche vissute nella famiglia durante l’infanzia. Ma, al contrario, necessita delle lenti critiche delle scienze sociali e deve essere ricondotta ai dispositivi di esclusione e di repressione che le società europee attivano nei confronti non solo dell’*ethos* e della visione del mondo trasmessa dalle famiglie nere ma soprattutto dell’immediatezza biologica della pelle nera⁵.

Poiché la psicopatologia è indotta nell’individuo da un ambiente sociale patogenico, l’approccio dialettico di Fanon alla psicoterapia si basa su una “prospettiva sociogenetica”⁶. Se il metodo terapeutico considera i disturbi psichici come comportamenti di risposta a determinate porzioni dello spazio sociale nel quale l’individuo vive, occorre prestare ascolto ad un’“esigenza dialettica”⁷: se, e quanto, la *Weltanschauung* del Nero possa essere compresa dal discorso psicoanalitico. Se vige un isomorfismo tra la struttura, i valori, l’autorità della famiglia e la struttura, i valori, l’autorità della nazione, e la famiglia è un’istituzione che forma alla vita sociale nella nazione, lo scopo della psicoanalisi è comprendere i comportamenti nevrotici rintracciandone l’origine nell’ambiente familiare: un bambino normale, cresciuto in una famiglia normale, sarà un uomo normale. La tesi dialettica di Fanon è che “nell’uomo di colore accade l’opposto. Un bambino nero normale, che sia cresciuto in seno a una famiglia normale,

4 *Ibidem*. Il ricorso all’espressione “esigenza dialettica” è anche un modo per non ammettere che la tesi progettata non fu mai presentata, perché respinta dal suo relatore, indignato dal fatto che Fanon sfidava le convenzioni accademiche. D. Macey, *Frantz Fanon. A Biography*, Verso, London 2012, p. 140.

5 Per un’analisi della dialettica tra corpo biologico e mondo sociale in Fanon, che richiama la nozione di Merleau-Ponty di “schema corporeo” Cfr. L. Gordon, *Requiem on a Life Well Lived*, in N. Gibson, *op. cit.*, p. 22.

6 H. Bulhan, *Frantz Fanon and the psychology of oppression*, Plenum, New York 1985, p. 196.

7 F. Fanon, *Pelle nera*, cit., p. 125.

si anormalizzerà al minimo contatto con il mondo bianco”⁸; “si sentirà diverso [e inferiore] agli altri”⁹, perché famiglia nera e società europea sono totalmente disancorate l’una dall’altra.

Se per Freud la nevrosi è il sintomo di una catena di determinate *Erlebnisse* traumatiche ricacciate nell’inconscio, nel caso del Nero la psicopatologia che sviluppa a contatto con il mondo bianco non deriva da traumi infantili rimossi nel subconscio causati da esperienze con bianchi, ma dal fatto che sin da bambino fruisce di discorsi nei quali l’eroe con cui identificarsi è il Bianco: “il giovane Negro adotta soggettivamente un atteggiamento da Bianco”. Ma di fatto “è un negro e se ne accorgerà una volta in Europa”¹⁰. “Dovunque vada un negro rimane un negro”¹¹. “Il Nero è chiuso dentro al proprio corpo”¹²: “al primo sguardo bianco”, sente e vive coscientemente il dramma della sua melanina¹³.

Se hegelianamente la costituzione del soggetto è connessa al superamento della contraddizione tra autocoscienza e mondo esterno mediante la lotta per la libertà nel processo di riconoscimento intersoggettivo, e se non v’è nessuna comprensione della psicopatologia senza il modello di una struttura sociale fisiologica, allora il trauma, in Fanon, non è una struttura essenziale della soggettività ma assenza di soggettività, non è una condizione sociale diffusa ma un danno psichico individuale: solo al primo contatto con l’uomo bianco il Nero scopre improvvisamente di esserlo, provocando “un’inversione del super-io che d’ora in avanti dirige la sua aggressività all’interno, distruggendo il sé”¹⁴. Il punto centrale è che il sentimento d’inferiorità provato dal Nero, la diagnosi di psicopatologia, è determinata dalla struttura politica coloniale. E, in Fanon, la rinascita del soggetto coloniale nella lotta come agente rivoluzionario non riposa, diversamente da Hegel¹⁵, sul desiderio di libertà come riconoscimento dipendente dalla libertà altrui, ma sulla aggressiva pulsione di morte – “un paradigma in cui l’uomo di colore si immagina di rimpiazzare l’uomo bianco”¹⁶.

8 *Ibidem.*

9 *Ivi*, p. 131.

10 *Ivi*, p. 130.

11 *Ivi*, p. 145.

12 *Ivi*, p. 198.

13 *Ivi*, p. 132.

14 S. Bird-Pollan, *Hegel, Freud and Fanon: the dialectic of emancipation*, Rowman, Londra 2015, p. 10.

15 L. Turner, *On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage*, in L. Gordon, *Fanon: a critical reader*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 134-151.

16 S. Bird-Pollan, *op. cit.*, p. 11.

Fanon è fortemente impressionato dall'impossibilità di sussumere la realtà delle psicopatologie del Nero sotto i modelli teorici studiati nei libri, elaborati a partire dalla ricca casistica di malati europei. La sintomatologia del Nero ha una genesi sociale: non dall'inconscio personale o dagli impulsi sessuali repressi ma dalla dialettica distorta tra l'io, la sua corporeità e il mondo, e dall'internalizzazione dei conflitti sociali. L'alterità dei modelli per interpretare la psicopatologia del bianco e del Nero si spiega marcando la totale diversità delle loro modalità di rapporto al mondo sociale bianco:

Ogni volta che abbiamo letto un'opera di psicoanalisi, o discusso coi nostri professori, o conversato con malati europei, siamo stati colpiti dalla differenza fra gli schemi corrispondenti e la realtà che il negro ci offriva. Progressivamente siamo arrivati alla conclusione che c'è una *sostituzione di dialettica* quando si passa dalla psicologia del Bianco a quella del Nero.¹⁷

Lotta per il riconoscimento nelle relazioni coloniali

La nozione di dialettica in Fanon assume una forma più delineata se ne si analizza la funzione all'interno della riflessione che lo psichiatra dedica all'hegeliano processo di riconoscimento tra servo e signore, della cui ricezione "marxista" è debitore dei contributi di Kojève e Hyppolite¹⁸.

Fanon mostra come "nei contesti coloniali il normale dispiegarsi della dialettica servo-signore avrebbe prodotto per i servi=colonizzati solo forme di riconoscimento svuotate, nuove forme di subalternità"¹⁹, perché il processo di riconoscimento presuppone quella originaria reciprocità che nelle relazioni coloniali manca. Ciò spinge Fanon ad esortare i colonizzati a non riconoscere il padrone coloniale. L'hegeliana dialettica servo-signore nella relazione coloniale si riconfigura radicalmente²⁰: poiché lo

17 F. Fanon, *Pelle nera*, cit., p. 132.

18 D. Macey, *op.cit.*, p. 162. Secondo Arthur, l'idea che l'hegeliana dialettica servo-signore abbia influenzato la teoria marxista dell'azione politica è un mito del marxismo, sorto in seguito alla lettura di Kojève della *Fenomenologia*. Rileggere Marx nella dialettica servo-signore non prova che essa abbia generato Marx. Inoltre, differentemente da Hegel, per Marx solo il lavoro non sfruttato permette l'autorealizzazione dell'uomo. C. Arthur, *Hegel's master-slave dialectic and a myth of marxology*, "New Left Review", n. 142, 1983, pp. 67-75.

19 M. Mellino, *op.cit.*, p. 71.

20 Nondimeno, la struttura logica fondamentale della dialettica tra il sè e l'altro anche nella relazione coloniale rimane invariata: dal particolare all'universale come nuovo umanesimo. Cfr. P. Hudis, *Frantz Fanon. Philosopher of the Barricades*, Pluto, London 2015, pp. 48-54.

schiavo colonizzato non potrà mai ottenere il riconoscimento dal padrone coloniale, per i “dannati” l’unica strategia percorribile per l’indipendenza è distruggere il dispositivo coloniale: e dunque non, come lo schiavo hegeliano, che ha accettato il dominio del signore per paura della morte, lavorare per ottenere il riconoscimento, ma lottare, mediante la violenza rivoluzionaria, accettando il rischio della morte, del sacrificio della vita, per riappropriarsi del proprio mondo politico, per “espropriare gli espropriatori”, per rompere con la ragione europea e dare “un nuovo inizio alla storia”²¹: “la liberazione può essere raggiunta solo attraverso il rifiuto di ogni tipo di mediazione basata sulla paura della morte”²².

Per Fanon la violenza rivoluzionaria nella lotta anti-coloniale è la risposta alla violenza dell’uomo bianco:

la violenza anticoloniale fa parte della dialettica il cui altro polo è la violenza coloniale. L’intero rapporto tra il servo nero e il signore bianco è stato forgiato nella violenza; bloccati in una dialettica della violenza dalla natura stessa del sistema coloniale, i colonizzati non hanno altra possibilità che usare la violenza nella propria lotta. Poiché la relazione è stata sostenuta attraverso la violenza, l’unico modo in cui può essere infranta è attraverso un’ulteriore violenza, da parte dei colonizzati²³.

Laddove il servo hegeliano, allegoria del discorso emancipativo moderno e dell’umanesimo europeo, preferisce l’assoggettamento alla morte, lo schiavo nero dovrebbe preferire la morte, come esito possibile della lotta rivoluzionaria, all’assoggettamento, rifiutandosi di interagire con il padrone bianco e di innescare un impossibile processo di riconoscimento.

La posizione di Fanon rispetto all’impossibilità di un processo di riconoscimento tra colonizzato e colonizzatore sembra stridere con l’ipotesi della Buck-Morss secondo cui Hegel ha elaborato la figura servo-padrone a partire dalle notizie che leggeva sul periodico tedesco “Minerva” in merito alla “lotta per l’indipendenza di Haiti guidata da Toussaint L’Ouverture sotto la bandiera ‘Libertà o Morte’”²⁴. Fanon potrebbe obiettare alla Buck-Morss che, se la paura della morte è sempre condizione della servitù, nella

21 M. Renault, *Rupture and new beginning in Fanon*, in N. Gibson, *op. cit.*, p. 110.

22 M. Mellino, *op. cit.*, p. 72.

23 P. Nayar, *Frantz Fanon*, Routledge, New York 2013, pp. 84-85. Cfr. F. Guven, *Hegel, Fanon, and the Problem of Negativity in the Postcolonial*, in E. Hoppe, *Fanon and the Decolonization of Philosophy*, Lexington Books, Plymouth 2010, pp. 173-174.

24 S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburg University Press, Pittsburg 2010, p. 48.

figura hegeliana, diversamente dalla situazione coloniale, la lotta è guidata dall'impulso alla libertà mediante il riconoscimento da parte dell'altro, e non attraverso il suo violento annientamento. E soprattutto, a differenza del servo hegeliano, per il colonizzato "l'inizio della saggezza" non è il timore del colonizzatore bensì la convinzione che morire per la propria libertà è preferibile rispetto al vivere da schiavi.

Il luogo testuale nel quale la riflessione fanoniana si concentra sulla dialettica servo-signore per articolare la distinzione tra pseudo-indipendenza e reale indipendenza è il paragrafo conclusivo di *Peau noire*, "Il Negro e Hegel".

La vita acquista sensatezza nella relazione concreta con l'altro, perché lo scopo fondamentale delle azioni umane è ottenere dall'altro il riconoscimento effettivo della propria dignità di essere umano, impossibile in assenza della volontà di farsi riconoscere. Fanon sottolinea dapprima che base della hegeliana dialettica tra servo e signore è la "reciprocità assoluta"²⁵. Poi, si focalizza sul ruolo decisivo del mettere a rischio la propria vita nella lotta per il riconoscimento di ciò che è rivendicato come universalmente valido a partire dal desiderio²⁶. Infine, si concentra ad analizzare il caso del "riconoscimento senza lotta"²⁷ storicamente osservabile nell'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi.

Per Fanon lo schiavo nero nei territori francesi "è stato liberato dal padrone" bianco. La libertà formale non è conquistata dal Nero con la lotta, ma concessa dal bianco in accordo ai valori che declama. "Il nero ignora il prezzo della libertà, perché non ha combattuto per averla" e "si è accontentato di ringraziare il bianco"²⁸. Così lo schiavo nero viene impegnato in un vincolo quasi affettivo verso il padrone bianco in virtù del bene concessogli e il padrone bianco conserva il vincolo di dominio sullo schiavo nero esibendo atteggiamenti paternalistici. "Se è concesso senza conflitto, il riconoscimento del padrone è un semplice gesto, poiché lascia ancora lo schiavo in schiavitù, sebbene lo aggiorni allo status di essere umano"²⁹.

25 F. Fanon, *Pelle nera*, cit., p. 189.

26 Ivi, p. 190.

27 "L'individuo che non ha messo a repentaglio la vita può ben essere riconosciuto come persona; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente", G.W.F Hegel *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 157.

28 F. Fanon, *Pelle nera*, cit., p. 191.

29 M. More, *Fanon and the Land Question in (Post)Apartheid South Africa*, in N. Gibson, *op.cit.*, p. 174.

Nel settembre del 1956, nell'articolo *Razzismo e Cultura*, Fanon narra, da un punto di vista non psichiatrico ma storico, le fasi logiche del processo che conduce, attraverso la lotta di liberazione nazionale, dalla "negazione generale" dell'esistenza della cultura dei gruppi umani soggetti al dominio coloniale al "riconoscimento reciproco" della relatività culturale³⁰.

Fanon definisce "dialettico"³¹ tale processo conflittuale, di mediazione e di riconoscimento reciproco tra culture finalizzato a conseguire un'universalità normativa e offre una descrizione dell'interazione tra il sistema culturale degli occupanti e quello degli oppressi che ricalca i momenti della hegeliana dialettica servo-signore.

Una cultura caratterizzata da un maggiore sviluppo tecnico, per estendere la propria supremazia economica e militare, attacca un'altra anche attraverso la deculturalizzazione e la teorizzazione della superiorità, dapprima, delle caratteristiche biologico-anatomiche della propria razza. Successivamente, il razzismo biologico, focalizzato sull'elemento genotipico e fenotipico dell'individuo, muta in razzismo culturale, che mira a svalutare una data forma di vita di una collettività, a prolungarne l'agonia in modo che resti a testimonianza contro la popolazione autoctona³², al fine di imporre con la forza nuove forme di vita e nuovi valori. È a questo stadio dialettico che compare nel colonizzato il complesso di colpa, per sottrarsi dal quale sviluppa il desiderio alienante di imitare l'oppressore per negare la sua inferiorità razziale e delle forme di vita e per aderire incondizionatamente ai modelli culturali imposti dai colonizzatori.

Lo sviluppo dei mezzi di produzione determina, nei paesi soggetti alla dominazione coloniale, un corrispettivo mutamento delle tecniche di sfruttamento dell'uomo e, quindi, delle forme di razzismo, le cui conseguenze alienanti continuano ad operare, pur mistificandosi dietro una colta ideologia umanitaria o persino nelle tecniche pubblicitarie che condannano in maniera spettacolare il razzismo. Ciò perché il razzismo non è un elemento naturale, né patologico della psiche umana ma una tendenza esclusiva delle

30 Sebbene su di un piano non culturale ma economico, anche Marx vede nel colonialismo, pur condannandone l'ipocrisia e il saccheggio, un'esperienza necessaria per introdurre la "dialettica" del cambiamento sociale nel mondo non occidentale, caratterizzato da un sistema economico ristagnante, in grado di perpetuarsi indefinitamente nella sua arretratezza. Cfr. S. Avineri, *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Doubleday, New York 1968.

31 F. Fanon, *Scritti politici*, vol. 1, p. 49.

32 La "svalutazione della storia precedente la colonizzazione" per convincere gli indigeni che "la partenza del colono avrebbe significato per loro il ritorno alla barbarie" ha un "significato dialettico". Id., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, p. 143.

società coloniali. Vi è un rapporto di causalità diretta tra colonizzazione economica e militare, e ideologia razzista: “non c’è gruppo colonialista che non sia razzista. [...] Un paese che si mantiene sfruttando altri popoli deve porli in uno stato di inferiorità”³³.

L’oppresso, tuttavia, constata che, nonostante i suoi sforzi di assimilazione ai ritmi di vita della società industriale, il razzismo permane. Di qui la risposta all’alienazione cercata, dapprima, nell’appello al comune senso di umanità, e, poi, nella riscoperta entusiastica, penitente e esibita della propria cultura in passato disprezzata. Per Fanon, questo stadio psicologico riveste una straordinaria importanza soggettiva, che si ripercuote dialetticamente sullo sviluppo storico, perché “l’autoctono avrà deciso con cognizione di causa di lottare contro ogni forma di sfruttamento e di alienazione dell’uomo”³⁴. La riscoperta della propria cultura è condizione della decisa volontà di lotta per la liberazione della nazione. Diversamente dalle lotte di conquista coloniale, le lotte di liberazione nazionale non determinano ideologie razziste e, contemporaneamente, invalidano i pregiudizi razzisti degli occupanti. Nell’abolizione irreversibile ed effettiva del regime coloniale l’occupante riconosce alla specifica cultura del popolo oppresso la reciproca relatività e legittimità delle forme di vita, anche della loro creolizzazione.

Dialettica come processo storico conflittuale e strategia politica

Un testo nodale per comprendere la nozione di dialettica in Fanon è l’articolo *Una crisi continua* pubblicato nel maggio 1958 sul “El Moudjahid”, bollettino informativo per i combattenti del Fronte di Liberazione Nazionale durante la guerra d’Algeria.

Secondo Fanon “è necessario provare a cogliere lo sviluppo interno del processo” storico e violentemente conflittuale il cui esito è il declino della Francia mediante un’“analisi della situazione” basata sul pensiero “dialettico”³⁵, che si oppone a quello meccanico, che considera le cause dei fenomeni come determinanti lineari ed enfatizza verità parziali. Pensare dialetticamente la crisi della Francia significa analizzare storicamente le contraddizioni della sua vita politica in relazione a diversi livelli di contesto, europeo, occidentale e internazionale.

La contraddizione europea concerne il mutato atteggiamento degli Stati liberali europei che avversano le guerre coloniali francesi per indebolire la

33 Id., *Scritti politici*, cit., pp. 52-53.

34 Ivi, p. 54.

35 Ivi, p. 115.

concorrenza economica francese sul continente africano³⁶. Nel quadro della guerra fredda e della divisione del mondo in sfere d'influenza, anche gli Usa, di fronte al pericolo comunista, hanno mutato progressivamente la loro posizione, fino a sostenere la liberazione dei popoli oppressi, perché "in Africa la Francia sta compromettendo qualsiasi possibilità per l'Occidente e per l'uomo bianco"³⁷. Sul piano internazionale i paesi afro-asiatici sostengono la causa del popolo algerino.

Per Fanon, "la confusione che regna attualmente nella vita morale e politica francese sarebbe incomprensibile senza riportarla dialetticamente alle realtà internazionali e alla lotta del popolo algerino"³⁸, che dà la possibilità al popolo francese di "vedere" le contraddizioni storicamente elaborate e superare la mentalità coloniale e razzista.

Nel processo storico-geografico³⁹ più generale tendente a riconoscere la liberazione dei popoli coloniali, la volontà di liberazione del popolo algerino si manifesta nella lotta del suo esercito nazionale, che evidenzia le contraddizioni della politica francese contraria alla storia e alla normatività universalmente riconosciuta, che innesca uno "sviluppo dialettico" che si ripercuote sulla vita politica francese che "rende oggi possibile ciò che ieri era impensabile".

Fanon così riassume la sua analisi dialettica del processo storico-geografico intrinsecamente conflittuale in cui lui stesso è agente:

Pressioni europee, perché se l'Africa è perduta per la Francia, non dovrebbe esserlo per l'Europa. Pressioni internazionali, poiché l'idra comunista rischia di insediarsi in Africa, se l'Occidente persiste nel suo silenzio complice di fronte al bellicismo francese. Pressioni del popolo algerino, l'elemento più attivo e più vero di questa dialettica. Questo triplo ordine di fattori investe la realtà nazionale francese e induce, suscita e smaschera le contraddizioni costitutive di un paese colonialista e razzista, che nella sua dottrina si pretende paradossalmente democratico.⁴⁰

36 Ivi, p. 116.

37 Ivi, p. 117.

38 Ivi, p. 118.

39 L'analisi delle dimensioni spaziali della (de-)colonizzazione "non ha minato il suo pensiero dialettico". S. Kipfer, *The times and spaces of (de-)colonization*, in N. Gibson, *op. cit.*, p. 97.

40 F. Fanon, *Scritti politici*, vol. 1, p. 119.

Nel luglio del 1958 su “El Moudjahid Fanon pubblica *Verità prime sul problema coloniale*, che rinnova l’analisi politico-strategica della “dialettica che si sta sviluppando attualmente”⁴¹.

Pur muovendo dalla constatazione che il fenomeno della decolonizzazione, lungi dall’essere omogeneo, dipende dalla specificità delle relazioni tra colonia e madrepatria, Fanon riconosce che, nella strategia politica dei movimenti di liberazione, è costante la tattica per cui ad un certo punto del conflitto viene accettata una “parziale indipendenza” per poi rilanciare la lotta. Tuttavia, in un quadro che vede il confliggere dei blocchi, occidentale e sovietico, che in modo stereotipato supporta le rivendicazioni di indipendenza dei popoli colonizzati per attaccare la supremazia economico-militare dell’occidente, a Fanon, che si inserisce nel dibattito interno al Fronte di Liberazione Nazionale sulla tattica da assumere nei confronti dell’ascesa al potere di De Gaulle, sembra che i movimenti di liberazione non prendano nella dovuta considerazione la “dialettica opposta”⁴² dell’occupante, cioè la strategia neocoloniale. Data la lotta tra imperialismi per la conquista dei mercati mondiali, la gestione della ricchezza della colonia e la difesa militare delle zone d’influenza monetarie sono vitali per la competitività economica internazionale del vecchio occupante: gettando la maschera ‘civilizzatrice’, nelle trattative per l’indipendenza, impone alle colonie di riconoscere la tutela dei loro interessi materiali, “strappando l’indipendenza economica, sotto forma di un programma di aiuto e di assistenza”⁴³. Fanon guarda con interesse all’apparizione, sulla scena del processo storico globale, di un terzo blocco neutrale costituito dai paesi sottosviluppati, che, raggiunta l’indipendenza, si dedicano, sulla base di un “nuovo umanesimo”, a perseguire un pacifico progresso economico e civile.

L’articolo del novembre 1958 *La guerra d’Algeria e la liberazione degli uomini* è rilevante perché definisce “dialettico” il modo in cui Fanon stesso conduce la propria interpretazione dei fatti socio-politici. Nell’analizzare ciò che sta accadendo, o che potrebbe accadere, o che è già accaduto, e nell’elaborarne un giudizio ponderato, è indispensabile considerare i nessi logici che ne spiegano la coerenza con la direzione dei processi storico-geografici e della situazione complessiva di cui quell’evento è parte. Valutare un evento senza considerarne “i legami organici esistenti con lo sviluppo storico del contesto complessivo”⁴⁴ spinge a deduzioni contrastanti rispetto alla realtà storica.

41 Ivi, p. 129.

42 Ivi, p. 125.

43 Ivi, p. 126.

44 Ivi, p. 143.

Nell'articolo *Unità e solidarietà effettiva come condizioni per la liberazione dell'Africa*, del 1960, Fanon polemizza contro la visione di una "dialettica oggettiva" dello sviluppo storico.

Il rilievo oggettivo delle trasformazioni in atto in Africa fa sì che gli osservatori esterni, nutrendo fiducia nella possibilità per i popoli coloniali di raggiungere la sovranità nazionale in base ad un processo graduale ma irreversibile, "in ciò che è stato chiamato il processo oggettivo di decolonizzazione"⁴⁵, esortino gli africani a fare affidamento sugli impegni che i vecchi occupanti hanno assunto nei loro confronti e a non perdere la speranza nelle "necessità storiche che tengono il ritmo del cambiamento"⁴⁶.

Contro la posizione dei commentatori esteri Fanon argomenta non negando l'oggettività del fenomeno in corso, che vede l'affermarsi dell'indipendenza nazionale di alcune delle colonie africane delle potenze europee, ma ritenendo infondato ed erroneo che la decolonizzazione sia il risultato di una "dialettica oggettiva che prende le sembianze di un meccanismo"⁴⁷, che il processo storico nella sua oggettività non dipenda dall'intervento della soggettività di gruppi umani aventi interessi contrastanti.

La fiducia diffusa tra i movimenti di liberazione africani nello sviluppo favorevole degli eventi non deriva né dall'idea di un corso storico naturale, né dalla presa d'atto di una svolta umanitaria dell'oppressore, ma è la diretta conseguenza "dell'azione rivoluzionaria, politica o armata delle masse africane"⁴⁸, perché il processo storico non si esegue automaticamente da sé come un meccanismo, ma si sviluppa dialetticamente come risoluzione delle contraddizioni che le interazioni delle soggettività in conflitto producono.

Poiché in Africa la contraddizione principale non è il conflitto tra Nato e Patto di Varsavia, bensì tra movimenti di liberazione e colonialismo, quale che sia il luogo o la forma in cui si esercita, ogni nazionalista africano deve agire concretamente in solidarietà con le altre lotte per l'indipendenza nazionale in Africa, tra loro tutte "dialetticamente collegate"⁴⁹.

In opposizione alla visione deterministica, propria, secondo Sartre, del materialismo dialettico sovietico, Fanon ritiene che la decolonizzazione come reale indipendenza sia uno sviluppo storico potenziale, non necessario, che può essere aperto solo attraverso l'impegno organizzato e violento dei "dannati" nella prassi rivoluzionaria per la lotta anticoloniale, che

45 Ivi, p. 163.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

sempre corre il rischio di fossilizzarsi⁵⁰. Altrimenti, si permette al vecchio mondo coloniale di sopravvivere al momento dell'indipendenza formale e di estendersi nel futuro neocoloniale per pura inerzia meccanica:

L'Africa nera non sarà liberata dallo sviluppo meccanico delle forze materiali, ma sono la mano e la mente dell'africano che avviano e portano a buon fine la dialettica della liberazione del continente. [...] Non esiste alcun ottimismo oggettivo che si impone in maniera meccanica, ma l'ottimismo deve essere il sentimento che accompagna l'impegno rivoluzionario nella lotta.⁵¹

Rispetto a Lenin, per Fanon l'esercizio della volontà politica è maggiormente indipendente dalle fasi dello sviluppo storico "oggettivo". L'ottimismo rivoluzionario non si basa su una valutazione oggettiva della situazione ma sull'azione rivoluzionaria delle masse:

non c'è nulla al di sotto della volontà del popolo che potrebbe guidare la sua azione, nessuna legge storica o economica a cui deve conformarsi. Tutto dipende dalla fermezza con cui il popolo persegue il suo impegno. L'autodeterminazione della volontà è di per sé una guida sufficiente all'azione e alle sue conseguenze. Per l'individuo implica un impegno totale e sincero per la propria esperienza, senza riserve, senza riflettere su motivazioni inconscie o secondarie, circostanze attenuanti, e così via.⁵²

Di qui l'obiezione di Fanon in *Peau noire* all'interpretazione sartriana della negritudine come momento transitorio della dialettica che la sussume⁵³: Sartre dimentica che "la coscienza impegnata nell'esperienza *deve ignorare* le essenze del proprio essere"⁵⁴: laddove queste sono interpretate come una giustificazione di quell'esperienza che è più profonda della sua stessa autodeterminazione cosciente. Il combattente ha "bisogno di non sapere: l'"ignoranza intenzionale" è l'aspetto irriducibile del primato pratico della volontà. Per Fanon "la dialettica che introduce la necessità come punto d'appoggio della mia libertà mi espelle da me stesso". Sottomettere l'azione rivoluzionaria alla logica dello sviluppo economico, a ciò che è

50 Sulla convergenza tra la visione della dialettica storica in Fanon e le tesi fondamentali della *Critica della ragione dialettica* di Sartre Cfr. D. Ficek, *Reflections on Fanon and Petrification*, in N. Gibson, *op.cit.*, p. 81.

51 F. Fanon, *Scritti politici*, vol. 1, p. 165.

52 P. Hallward, *Fanon and Political Will*, in N. Gibson, *op. cit.*, p. 222.

53 Sull'influenza di Fanon sulla concezione sartriana della dialettica Cfr. L. Gordon, *What Fanon said*, Fordham, New York 2015, pp. 131-132. Sull'ambiguità della critica di Fanon a Sartre Cfr. P. Nayar, *op. cit.*, pp. 34-35.

54 F. Fanon, *Pelle nera*, cit., p. 117.

fattibile in determinate circostanze, costringe il popolo al pensiero della necessità, mentre dovere dei leader rivoluzionari, in linea con una logica dialettica volontaristica, è impegnarsi a perseguire la volontà di realizzare la loro visione, anche se appare assurda o impossibile.

Nondimeno, “la valorizzazione della soggettività nella dialettica storica non significa che Fanon operi sotto l’illusione romantica di una comprensione immediata dei problemi complessi: la prassi dialettica deve essere accuratamente elaborata. Non ci sono risposte a priori e soluzioni facili”⁵⁵.

In ogni caso, anche se si prende parte ad una fase ristagnante della realtà sociale, per Fanon è imprescindibile pensarne la dinamica in base ad una logica del contrasto tra forze e non dell’equilibrio⁵⁶.

Nel capitolo *Della violenza ne I dannati della terra* Fanon fornisce alcune caratterizzazioni concrete della nozione di dialettica come tendenza della dinamica storica che l’uomo può conoscere e trasformare.

L’idea di base è che il modo in cui le vicende e i fenomeni umani – sociali, economici, culturali – si sviluppano nel corso del tempo viene influenzato tanto da una precisa successione di fatti quanto da un determinato insieme di fattori, come le variabili economiche o le costanti culturali: come se il corso storico esibisse la propria disposizione a modificarsi in una determinata direzione. E gli uomini non soltanto sono in grado, analizzando dialetticamente la situazione concreta, di prendere coscienza dell’orientamento della dinamica storica, derivante dalla sua natura conflittuale, ma ne condizionano effettivamente, con le loro azioni politiche, il decorso.

In un primo caso, Fanon mostra come una fase può essere determinata dalla presenza simultanea di forze sociali tra loro formalmente eterogenee, se non in contrasto – la polizia coloniale e i partiti dell’élite dei colonizzati – che tuttavia perseguono, con mezzi diversi, il medesimo risultato – la marginalizzazione degli elementi rivoluzionari che contrastano il corso neocoloniale – secondo una logica, definita “concomitanza dialettica”⁵⁷, che ne spiega la coesistenza e il loro reciproco rafforzamento.

In un secondo caso, prende in considerazione la dialettica politica nei “governi dei paesi liberati di recente”⁵⁸. Se, da un lato, gli uomini al potere trascorrono il loro tempo nel tentativo di prevenire i pericoli che li minacciano e, dall’altro, le opposizioni avversano le vie parlamentari, entrambe obbediscono ad una “stessa dialettica”, che li spinge a cercare, dopo la fase coloniale, un aiuto esterno che supporti le opposizioni, nella loro strategia

55 L. Gordon, *What Fanon said*, cit., p. 117.

56 F. Fanon, *I dannati*, cit., p. 229.

57 *Ibidem*.

58 Ivi, p. 37.

di sommossa violenta contro il potere costituito, e il governo, nella difesa armata del potere. Risultato: “l’atmosfera di violenza, dopo aver impregnato la fase coloniale, continua a dominare la vita nazionale”⁵⁹.

La dialettica come tendenza fondamentale della dinamica storica ottiene “riconoscimento pubblico” quando coloro che agiscono all’interno di essa acquisiscono consapevolezza della sua necessità. Fanon fornisce alcuni esempi: i dirigenti delle formazioni clandestine che giungono alla consapevolezza della necessità di utilizzare la lotta armata contro l’autorità coloniale⁶⁰; gli Stati europei che giungono alla consapevolezza della necessità delle riparazioni per le ex colonie, poiché se “si rifiutassero di pagare, allora la dialettica implacabile”⁶¹ della competizione capitalistica internazionale ne soffocherebbe l’economia; lo storico che prende atto che l’instaurazione di dittature è il “risultato dialettico”⁶² dello Stato semicoloniale nel periodo d’indipendenza durante il quale la borghesia salta sia la fase di costruzione economica che quella parlamentare.

Conclusion

Pur accogliendo l’invito a leggere i testi di Fanon come se formassero una “drammatica dialettica narrativa”⁶³ della sua esperienza politica, esplorando la nozione di dialettica ci è parso di avvertire tensione, se non discrepanza, tra il lato oggettivo del processo dialettico e la sua componente soggettiva, e, all’interno di questa, tra la funzione intellettuale e conoscitiva e quella legata alla volontà e all’azione. Non solo infatti Fanon nega la possibilità del riconoscimento tra individui nel rapporto coloniale, per poi affermarne la realizzabilità in fasi tra le nazioni, ma argomenta anche che l’individuo, da un lato, deve comprendere la situazione analizzandone storicamente le contraddizioni per elaborare una strategia politica efficace, fino a giungere alla consapevolezza della necessità del suo sviluppo, e, dall’altro, per agire deve incorporare un certo grado di ignoranza intenzionale.

A nostro avviso, la tensione è solo apparente e si risolve considerando il primato che Fanon attribuisce alla volontà di liberazione delle soggettività oppresse: ciò che distingue il processo dialettico dal movimento oggettivo.

59 *Ibidem.*

60 *Ivi*, p. 77.

61 *Ivi*, p. 58.

62 *Ivi*, p. 111.

63 A. Sekyi-Otu, *Fanon’s Dialectic of Experience*, Harvard University Press, 1996, p. 3.

vo, meccanico, inerziale è l'attivazione autonoma nella lotta politica dei gruppi e delle soggettività tra loro in conflitto. L'azione politica rivoluzionaria può dischiudere scenari e dinamiche che l'analisi non può immaginare né prevedere. La volontà di liberazione "rende oggi possibile ciò che ieri era impensabile"⁶⁴.

64 F. Fanon, *Scritti politici*, vol. 1, p. 119.

(RI)LEGGERE *I DANNATI DELLA TERRA*:
JEAN-PAUL SARTRE E FRANTZ FANON
58 ANNI DOPO

(Re)read *The wretched of the earth*:
Jean-Paul Sartre and Frantz Fanon 58 years later

Edoardo Raimondi

The aim of this contribution is to show the complementarity of Frantz Fanon's and Jean Paul Sartre's theories, by considering the colonial reality of their time. The paper is divided into two parts: in the first, I examine Sartre's preface to *Le damnés de la terre* (1961) by relating it to the content of *L'existentialisme est un humanisme* (1946); in the second, I highlight the relations between Fanon's and Sartre's theories.

Keywords: Jean-Paul Sartre – Frantz Fanon – Humanism – Internationalism – Anthropological revolution

Intento del mio contributo è mostrare come Frantz Fanon e Jean-Paul Sartre abbiano costruito apparati teorici fra essi essenzialmente affini, a partire dall'analisi di analoghe situazioni storiche. Nella prima parte del mio intervento, dunque, esaminerò la prefazione sartriana, datata 1961, a *I dannati della terra* – tenendo a mente che lo stesso Fanon assunse determinate premesse sartriane per la sua problematizzazione della questione coloniale¹. Il filosofo francese, dal canto suo, già nel 1945 a Parigi in occasione della conferenza del 29 ottobre al club *Maintenant*, spiegò in che termini *L'esistenzialismo è un umanismo*, scritto che sarebbe stato pubblicato solo l'anno successivo².

Una volta chiariti quali i nessi speculativi fra i due scritti di Sartre, quindi, nella seconda parte del contributo mostrerò in che misura Fanon ne abbia fatto propria la lezione teorica fondamentale, anche rispetto alla ride-

1 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, François Maspéro éditeur, Paris 1961, tr. it. di L. Ellena, *I Dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007. Un'analisi generale del testo, posto in relazione all'intero corpus fanoniano, è svolta da L. Ellena in *ivi*, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, pp. VII-XXIV.

2 Cfr. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, tr. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2014. Una sintetica nota biografica sul filosofo francese è offerta da A. Sordini, in *ivi*, pp. 5-6.

finizione del significato di umanesimo. D'altronde, con la sua prefazione a *Les damnés de la terre*, Sartre avrebbe voluto mettere in guardia gli europei sulle cause essenziali del decadimento progressivo del vecchio continente. Contemporaneamente Fanon, interpretando criticamente i presupposti della così detta decolonizzazione, vorrà spingere i popoli oppressi a proseguire una lotta di liberazione non ancora, di certo, conclusa. Sorgeranno così due appelli fra essi complementari, che finiranno per fondersi in uno solo: si trattava, infatti, di risvegliare quella coscienza di classe che, a partire da specifiche realtà nazionali, politiche, sociali ed economiche si sarebbe dovuta proiettare verso una prospettiva rivoluzionaria organica e unitaria, segnata da istanze eminentemente internazionaliste.

1. *Dall'umanesimo all'umanismo*

Quando Sartre si accinse a redigere la sua prefazione a *I dannati della terra* nel 1961 non era ancora terminato il conflitto franco-algerino, che iniziò il primo novembre del 1954 e che, quattro anni dopo, vide pure lo scoppio di attentati terroristici sul suolo francese. Lo scontro cruento tra l'esercito governativo e il Fronte nazionale di liberazione guidato dagli indipendentisti africani si sarebbe concluso solo nel 1962, con la formalizzazione dell'indipendenza. Ma nel frattempo, l'opinione pubblica della madre patria cominciava a farsi timidamente consapevole delle pratiche disumane messe in atto dalle truppe d'Oltralpe, che tentarono di sedare le rivolte anti-coloniali e di debellare le relative organizzazioni partigiane a suon di tortura³. Tuttavia, l'opera del martinicano fu rivolta solo indirettamente ai colonizzatori, dal momento che per i popoli d'Algeria e non solo, si trattava, *in primis*, di non cadere nella trappola ideologica della così detta decolonizzazione, fase politica cruciale che avrebbe caratterizzato l'intero periodo *post* coloniale all'indomani delle lotte di liberazione. Lo mise ben

3 Basti pensare, per esempio, a quanto rappresentato magistralmente nel film "La battaglia di Algeri", uscito nel 1966 per la regia di Gillo Pontecorvo. C'è da aggiungere che Fanon, specializzato in neuropsichiatria e neurochirurgia, descrisse ampiamente gli effetti patologici delle pratiche da tortura, che colpiscono sia i colonizzati sia i colonizzatori. Cfr. F. Fanon, *I Dannati della terra*, cit., pp.175-211. Per una breve ricostruzione biografica dell'autore martinicano cfr. L. Ellena, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, in *ivi*, pp. XXV-XXX. Gravemente malato, Fanon morì nella clinica di Bethesda vicino Washington il 6 dicembre del '61, pochi mesi prima dell'indipendenza algerina. Nell'agosto dello stesso anno, però, sarebbe riuscito a incontrare Sartre a Roma chiedendogli di scrivere la prefazione al libro, terminato in pochi mesi.

in evidenza Sartre: “Questo libro non aveva nessun bisogno d’una prefazione” scrisse “tanto meno in quanto non si rivolge a noi. Ne ho scritta una, tuttavia, per portare fino in fondo la dialettica: anche noi, gente d’Europa, ci si decolonizza: ciò vuol dire che si estirpa, con un’operazione sanguinosa, il colono che è in ciascuno di noi. Guardiamoci, se ne abbiamo il coraggio, e vediamo quel che avviene di noi”⁴. Ecco perché redigere quella prefazione: si trattava di compiere una critica serrata dei valori dominanti che avevano segnato l’intera cultura occidentale moderna. Non è un caso che le contraddizioni oggettive tra la nozione astratta di umanesimo – ereditata dal secolo del Lumi – e le pratiche predatrici avallate, più o meno consapevolmente, dagli stessi propagandisti liberali non tardarono a venire a galla. Tuttavia, tale processo di disvelamento non poteva essere immediato e lineare. Il bagaglio semantico che l’ideologia borghese stava continuando a perpetuare, soprattutto durante la fase *post* coloniale, restava tutto da disoccultare. Ed è precisamente ciò che si propose di fare Sartre rivolgendosi, questa volta, agli sfruttati d’Europa: “Occorre affrontare intanto questo spettacolo inaspettato: lo *striptease* del nostro umanesimo [*humanisme*]. Eccolo qui tutto nudo, non bello: non era che un’ideologia bugiarda, la squisita giustificazione del saccheggio; le sue tenerezze e il suo preziosismo garantivano le nostre aggressioni”⁵.

Bisognava spingere fino in fondo la dialettica: far affiorare quelle stesse contraddizioni reali in cui “le coscienze infelici” erano rimaste incagliate⁶. È chiaro come qui Sartre avesse in mente il IV capitolo dell’hegeliana *Phänomenologie des Geistes*, dal momento che la scissione tra il piano della realtà effettuale e quello di un’universalità soltanto proclamata avrebbe continuato a relegare gli stessi sfruttati europei nella loro *Entfremdung* – in un’estraniamento onnipervasiva e fautrice di una radicale insoddisfazione dalla quale, però, la coscienza prettamente servile non avrebbe ancora osato liberarsi⁷. Fanon, di contro, finì proprio per smontare a favore “dei suoi fratelli” il meccanismo “delle nostre alienazioni” e pertanto Sartre ammonì: “approfittatene per scoprirvi a voi stessi nella vostra verità d’oggetti”⁸.

4 J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I Dannati della terra*, cit., p. LIV.

5 Ivi, pp. LIV-V.

6 Cfr. ivi, p. XLII.

7 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807, tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2009, pp. 183-201; R. Zahar, *Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Frantz Fanons*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1969, tr. it. di M. Attardo Mafrini, *Il pensiero di Frantz Fanon e la teoria dei rapporti tra colonialismo e alienazione*, Feltrinelli, Milano 1970.

8 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XLVI.

Sebbene, infatti, gli appartenenti alle classi subalterne occidentali continuano a vivere nella propria madre patria, nelle proprie “Metropoli” e a non considerarsi “coloni”, loro stessi – quanto al fondo – non se ne sarebbero affatto differenziati. Si rivela così quella condizione universale concreta di sfruttamento, perpetuata in seno al sistema di produzione capitalistico, governato egemonicamente dalle classi borghesi: è questo il messaggio fondamentale che Sartre intende lanciare all’Europa appellandosi, prima ancora che a Marx, al pensiero hegeliano. È l’essenziale dialetticità del movimento storico, infatti, a mostrare definitivamente come tutto ciò che sottende alla nozione di umanesimo, ciò che pretende di sancire l’universalità (astratta) dell’uomo, in realtà non faccia altro che particolarizzarne il significato. Prova ne siano le nostre continue “pratiche razziste”⁹. Insomma, a dispetto di qualsiasi ideologia che proclama astrattamente il valore assoluto dell’unità del genere umano, a mancare di effettiva significatività – di fatto – resta il concetto stesso di *soggetto* o di *persona*. Esso, di conseguenza, finisce per riferirsi non più che a un élite di singole individualità, sorte in virtù di precisi rapporti di forza storicamente determinati.

Ma si badi bene: qui non si sta parlando esclusivamente di un restringimento del concetto di umanità che andrebbe a indicare, così, la sola cerchia degli uomini *bianchi* – posti immediatamente in contrapposizione ai *neri*. Tantoché Sartre afferma: “Nelle colonie la verità si mostrava nuda; le ‘metropoli’ la preferivano vestita; bisognava che l’indigeno le amasse. Come madri, in certo modo. L’élite europea prese a fabbricare un indigenato scelto; si selezionavano gli adolescenti, gli si stampavano in fronte, col ferro incandescente, i principî della cultura occidentale”¹⁰. Nella cittadina coloniale, dunque, continuava a imporsi un sistema eminentemente di classe:

9 Cfr. *ibidem*.

10 Ivi, p. XLI. La contrapposizione fondamentale tra uomo bianco e uomo nero era stata tematizzata dal martinicano nel suo *Peau noire, masques blancs*, edito per la prima volta nel 1952. Sarebbe stata la comprovata problematicità di quest’opera, d’altronde, a indurre la critica a dividersi in almeno “due diversi fanonismi”. Il primo, al contrario, prese le mosse da *I dannati della terra*, avendo visto in Fanon “soprattutto il teorico della liberazione rivoluzionaria anticoloniale”; il secondo, più recente, si è concentrato sulla lettura del precedente *Pelle nera, maschere bianche*, e “ha fatto del suo autore il precursore di una soggettività postcoloniale e postmoderna”. Cfr. L. Ellena, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XV. Su quest’ultima lettura del pensiero fanoniano cfr. almeno H. Bhabha, *Remembering Fanon*, introduzione a F. Fanon, *Black Skin, White Masks* (tr. di Charles Lam Markmann), Pluto Press, London 1968; Id., *Interrogating Identity: Frantz Fanon and the Postcolonial Prerogative*, in Id., *The Location of Culture*, Routledge, London 1994, pp. 40-65.

colonizzare i popoli africani – e quelli di Algeria – significava innanzitutto soggiogare culturalmente (quindi semanticamente) gruppi di individui che, benché impossibilitati ad assurgere allo *status* di soggetti, avrebbero dovuto replicare un preciso meccanismo di sfruttamento a discapito degli strati inferiori della società – naturalmente, per conto dei così detti agenti coloniali¹¹. D'altra parte, non fu forse la colonizzazione capitalistica *interna* alle stesse Metropoli che andò a colpire primariamente le classi subalterne d'Occidente? Quella stessa operazione di dominio che avrebbe indotto le nostre coscienze infelici a rinchiudersi in un'estraniamento auto-rassicurante, incapaci di cogliere i conflitti latenti nella società del lavoro? Non è affatto un caso quindi che “i colonizzati si difendono dall'alienazione coloniale esagerando l'alienazione religiosa”¹², mentre sull'altra sponda del mar Mediterraneo “le nostre anime belle sono razziste [*Nos belles âmes sont racistes*]”¹³.

Per Sartre, dunque, era arrivato il momento di ricostituire le condizioni di senso essenziali alla prassi rivoluzionaria, uscendo simultaneamente dall'alienazione materiale e spirituale. Se l'Europa è quindi “in gran pericolo di crepare”, occorre sciogliere l'illusione estraniante della propria soggettività: “Anche io vi dico: ‘Tutto è perduto, a meno che...’” ammonisce ancora il filosofo francese “europei, io rubo il libro d'un nemico e ne faccio un mezzo per guarire l'Europa. Approfittatene”¹⁴. Sartre, così, avvertiva su un fatto fondamentale – facendosi quasi profetico: il lavoro forzato che nelle colonie abbrutisce e soggioga, le pratiche disumane e reificanti operate sui colonizzati si sarebbero ritorte contro gli stessi colonizzatori. Le rivolte indipendentiste algerine hanno dato prova, infatti, che la violenza pura può essere razionalmente *organizzata*, assumere così finalità eminentemente politiche. “Reclamare e rinnegare, simultaneamente, la condizione umana: la contraddizione è esplosiva [...]. È il momento del

11 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XLVI. Su come muti l'assetto di classe in colonia – ovviamente permanendovi – cfr. *ivi*, p. XLIV.

12 *Ivi*, p. L.

13 *Ivi*, p. LII. È evidente, anche in questo caso, il riferimento al pensiero hegeliano: l'*Entfremdung* propria della *schöne Seele* fu già mostrata nei suoi caratteri strutturali nel VI capitolo della *Phänomenologie des Geistes*. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 533-47. Sul tema cfr. almeno E. Alessandroni, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016, p. 112.

14 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. XLVI. E aggiungeva esplicitamente l'autore: “Ma, direte voi ancora, noi viviamo nella Metropoli e condanniamo gli eccessi. È vero: non siete coloni, ma non valete di più”. *Ibidem*.

boomerang, il terzo tempo della violenza: essa ritorna su di noi, ci percuote e, mica più delle altre volte, noi non capiamo che è la nostra. I 'liberali' restano storditi [*hébétés*] [...]. La Sinistra Metropolitana è a disagio"¹⁵. L'ultima stoccata, dunque: è la sinistra liberale che Sartre continuava ad avere di mira, quella rappresentata precisamente da anime belle rimaste intrappolate nelle astrazioni tipiche dell'umanesimo di stampo borghese.

Il filosofo francese, pertanto, continuava a mettere in guardia i suoi lettori, ché la via per la rivoluzione era stata già indicata da Fanon: "Un solo dovere, un solo obiettivo: cacciare il colonialismo con *tutti* i mezzi"¹⁶, per far sì che possa sorgere una vera e propria rivoluzione *antropologica* nella sua sostanziale dialetticità. Ecco l'ultimo appello inesorabile, che dovrà continuare a valere per tutti gli sfruttati ugualmente colonizzati dall'ideologia dominante: occorre spingere il procedere storico verso l'instaurazione di concrete condizioni di possibilità per far sorgere un *uomo nuovo*, di "qualità migliore" – colui che sarà pervenuto alla propria disalienazione e che dunque, considerandosi "un morto in potenza" e accettando il rischio della morte violenta, potrà attingere la sua vera umanità dai conflitti reali e vissuti¹⁷. La vita nuova, veramente tale, inizia dalla fine e "la nostra specie, quando un giorno si sarà fatta [*se sera faite*], non si definirà come la somma degli abitanti del globo ma come l'unità infinita delle loro reciprocità"¹⁸. Non si sta parlando d'altro che di quel regno della libertà di cui Marx diede conto, in cui l'unità del genere umano potrà realizzarsi nella sua universalità concreta: si tratta ancora di conservare una precisa prospettiva politico-progettuale che non può fare a meno di delimitare, costantemente,

15 Ivi, p. LI. Sulla questione della violenza rivoluzionaria, come è noto, si esprime senza mezzi termini il pensatore di Martinica: cfr. ivi, pp. 3-60.

16 Ivi, p. LII.

17 Cfr. ivi, p. LIV. Mi pare evidente, da questo punto di vista, il richiamo indiretto alla famosa lettura kojèveiana del IV capitolo della *Phänomenologie des Geistes*: l'accettazione del rischio della morte da parte dello schiavo, nel conflitto rivoluzionario, andrebbe a costituire il fattore determinante per superare qualitativamente (e dialetticamente) l'attitudine prettamente signorile e padronale; si assurgerebbe, così, a una nuova e progressiva antropogenesi storica. Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, tr. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996, pp. 181. A riguardo si veda G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori 2003, p. 93.

18 Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. LVI.

orizzonti di senso essenzialmente *problematici* e sempre in via di ridefinizione – come ancora Hegel aveva lasciato ben intendere¹⁹. D'altra parte è soltanto grazie al movimento storico, intrinsecamente contraddittorio e conflittuale, che la libertà di tutti e di ciascuno potrà effettuarsi, poiché principio universale sorto in quanto esigenza concreta di liberazione. È quindi un appello all'internazionalismo di classe quello che Sartre vuole imprimere in quelle pagine, rivolgendosi, da parte sua, alle classi subalterne di Francia: "Oggi, noi siamo incatenati, umiliati, malati di paura: al punto più basso. Fortunatamente ciò non basta ancora all'aristocrazia colonialista: essa non può compiere la sua missione ritardatrice in Algeria senza aver terminato prima di colonizzare i francesi"²⁰.

Ma per comprendere a fondo la ridefinizione di "umanesimo" proposta da Sartre – poi ripresa da Fanon – è necessario tornare indietro allo scritto del 1946. *L'esistenzialismo è un umanismo* fu redatto, prima di tutto, per rispondere alle critiche che sia i cattolici sia i comunisti ortodossi lanciarono contro il filosofo francese: "Tanto i comunisti quanto i cattolici ci accusano di essere venuti meno alla solidarietà umana" esordiva l'autore "di considerare l'uomo come isolato, soprattutto perché noi muoviamo – a detta dei comunisti – dalla soggettività pura, dall'*io penso* di Cartesio, cioè dal momento in cui l'uomo raggiunge la coscienza di sé nella solitudine"²¹. Ebbene, ai nostri fini sarà sufficiente mostrare come alla base di siffatte accuse resti un fraintendimento essenziale. Quando Sartre pone l'*io penso* cartesiano come "la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa", egli lo fa perché crede che tale assunto sia l'unico che possa garantire "una dignità all'uomo", il solo che possa non fare di lui un oggetto²². Ma il riconoscimento reale e insieme universale di tale dignità dis-oggettivante può essere raggiunto solo dialetticamente, in quanto *risultato* dell'interazione concreta tra soggettività differenziate. L'uomo, contrariamente a quanto sostenuto da Cartesio o da Kant, può cogliere l'effettiva certezza di sé solo ponendosi di fronte all'*altro* e pur sempre all'interno di determinate condizioni sto-

19 Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, libro III (1894), tr. it. di E. Sbardella, *Karl Marx. Il capitale. Critica dell'economia politica*, III, Newton, Milano 1996, pp. 1468; G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2010, pp. 14-17. Nella sua *Vorrede* all'opera, Hegel afferma chiaramente: "Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi". Ivi, p. 17.

20 J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. LIX.

21 J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 19-20.

22 Cfr. ivi, pp. 61-2.

riche: la libertà, insomma, è sempre in *situazione* – laddove quest’ultima si definisce come “complesso delle condizioni materiali, e persino psico-analitiche, che, in una certa epoca, definiscono esattamente un insieme”²³. Benché nel corso del tempo siano stati diversi i punti d’ambiguità delle posizioni sartriane in merito, l’autore si sforzò di chiarire costantemente che il concetto di “libertà” da lui tematizzato intendeva opporsi a qualsiasi istanza intellettualistica che ne avesse voluto sancire il carattere puramente astratto²⁴. Questo non significa, però, che l’individuo intrinsecamente storico possa esser ridotto a mero fattore materiale, determinato esclusivamente da forze a lui esterne quali che siano. Il filosofo francese, così, finisce per distinguere la nozione di volontà da quella di libertà: “Io posso voler aderire a un partito, scrivere un libro, sposarmi: tutto questo non è che la manifestazione di una scelta più originaria, più spontanea di ciò che si chiama volontà”²⁵. In base a tutto ciò, Sartre poté già concludere, hegelianamente, quanto avrebbe poi ribadito nella sua prefazione a *I dannati della terra*: “l’uomo si fa; non è qualcosa di bell’e fatto in partenza” – dal momento che è soltanto cogliendosi nella propria *particolarità* che egli può *farsi* oggettivamente consapevole dei *limiti* della propria libertà, dunque riconoscere l’Altro in qualità di soggettività autocosciente e autonoma²⁶.

La nozione di umanesimo finisce così per ridefinirsi radicalmente, poiché essa non può più indicare una dottrina che “considera l’uomo come fine e come valore superiore” in modo del tutto etereo²⁷. L’esistenzialismo, fa capire l’autore, “non prenderà mai l’uomo come fine, perché l’uomo e sempre da fare”²⁸, all’interno delle contraddizioni oggettive della storia, in cui l’individuo – ricercando fuori di sé uno scopo – “si realizzerà

23 Cfr. *ivi*, p. 118.

24 Cfr. *ivi*, pp. 69-74. Una critica del concetto sartriano di situazione si trova, per esempio, in E. Weil, *Hegel et l’État*, Vrin, Paris 1950, tr. it. di L. M. Massolo, *Hegel e lo Stato*, in A. Burgio (a cura di), *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 37-152. Qui Weil, ricollegendosi alla definizione di “uomo” in quanto pura “passione inutile” (J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 708) sottolinea precisamente il carattere intrinsecamente astratto delle nozioni di situazione e di persona. Se ci fermassimo qui, infatti, la filosofia non potrebbe più comprendere “la sua possibilità” e dovrebbe risolversi “nella poesia o nell’atto gratuito, cioè nella parola e nell’azione *insensate*”. Cfr. E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 64-5, nota 23. Una disamina efficace del pensiero di Sartre nel suo complesso è stata offerta da M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977.

25 J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanesimo*, cit., p. 30.

26 Cfr. *ivi*, p. 73.

27 Cfr. *ivi*, p. 83.

28 *Ivi*, p. 84.

precisamente come umano”²⁹. Si comprende come tale risultato non possa essere pre-garantito o presupposto, dal momento che la soggettività – mai solipsisticamente ripiegata in sé – resta in ogni caso dipendente, finita e segnata dal carattere del *negativo* concreto. L’individuo particolare, dunque, è sempre proiettato al di là di se stesso: “Non dobbiamo credere che ci sia un’umanità della quale si possa celebrare il culto, al modo di Auguste Comte” chiarisce Sartre “il culto dell’umanità mette capo all’umanesimo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo. È un umanesimo [*humanisme*] che noi non vogliamo”³⁰. E così quell’uomo nuovo, che sarebbe stato ri-tematizzato dal filosofo francese sedici anni dopo, non potrà che svilupparsi a partire dalla lotta di liberazione dal bisogno e dalla necessità: unico movimento reale capace di approdare al riconoscimento effettivo della libertà di tutti e di ciascuno. A rivelarsi, pertanto, non è altro che il senso più profondo dell’umanesimo esistenzialista, che dovrà superare dialetticamente l’umanesimo retrivo di stampo borghese.

2. L’appello di Fanon

Ripartendo dalle premesse sartriane, così Fanon: “Sono secoli che l’Europa ha arrestato la progressione degli altri uomini e li ha asserviti ai suoi disegni e alla sua gloria; secoli che in nome d’una pretesa ‘avventura spirituale’ soffoca la quasi totalità dell’umanità. Guardatela oggi altalenare tra la disgregazione atomica e la disintegrazione spirituale”³¹. Il martinicano avvertiva quindi i suoi compatrioti: per ricostituire un nuovo concetto di umanità bisognava liberare quest’ultimo dal suo portato ideologico e astratto, che non fa altro che “parlare dell’uomo pur massacrandolo dovunque lo incontra”³². Ma al fondo delle considerazioni fanoniane

29 Cfr. *ivi*, p. 86. Occorre pure ricordare che Sartre si ritrovò a polemizzare con il comunista ortodosso Pierre Naville proprio sul concetto di *causalità* “storica”. Cfr. *ivi*, p. 118-21.

30 *Ivi*, p. 84. Le stesse critiche fondamentali l’autore le rivolse contro Jean Cocteau, che scrisse *Il giro del mondo in ottanta ore* (cfr. *ivi*, p. 83-84). Gli assunti del medesimo testo, non a caso, sarebbero stati riproposti nella prefazione a *I dannati della terra* – a mostrare il vero spirito di un “umanesimo razzista”. Cfr. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. LV.

31 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 227.

32 *Ibidem*. Già Sartre aveva ricordato: “In Francia, in Inghilterra, l’umanesimo si pretende universale. Col lavoro forzato, è tutto l’opposto: niente contratto; per giunta, occorre intimidire; dunque l’oppressione si palesa [...] poiché nessuno può – senza reato – spogliare il suo simile, asservirlo od ucciderlo, pongono a

stavano pure altre preoccupazioni, soprattutto dopo il 1960 – anno in cui molte colonie ottennero l'indipendenza politica. Il meccanismo della colonizzazione, infatti, aveva prodotto – a discapito delle popolazioni africane e algerine – almeno due effetti deteriori: da un lato una forma di alienazione materiale dovuta allo sfruttamento di stampo schiavistico; dall'altro un'estraneazione di tipo culturale, che avrebbe indotto i gruppi colonizzati sia ad assimilarsi all'ideologia dominante e predatrice – rinnegando così la loro storia – sia a riaffermare *immediatamente*, di contro, le proprie identità tribali originarie. Due aspetti della questione che, tuttavia, si univano imprescindibilmente: le rivendicazioni nazionaliste africane, che intendevano fondare organismi statali indipendenti sulla base di antichi elementi linguistici, religiosi ed etnici, non avrebbero fatto altro che produrre una borghesia autoctona pur sempre dominata dalle potenze metropolitane. E come comprese subito Fanon, era proprio su questo terreno che si sarebbe dovuta combattere l'imminente sfida *post* coloniale: “Nel suo narcisismo volontarista, la borghesia nazionale si è facilmente convinta di poter vantaggiosamente sostituire la borghesia metropolitana. Ma l'indipendenza, che la mette letteralmente con le spalle al muro, farà scattare in essa reazioni catastrofiche e la costringerà a lanciare angosciati appelli in direzione dell'ex metropoli”³³. Ecco il pericolo principale che l'autore riuscì a scorgere all'indomani delle proclamate indipendenze territoriali, subito dopo i conflitti rivoluzionari scoppiati in tutto il globo: fintantoché non si rimetterà in discussione l'attuale ordine di classe nella sua totalità, permarrà una mera replicazione dei medesimi rapporti di forza fondamentali che continuano a schiacciare anche i popoli europei. Ed essendo la neo-borghesia colonizzata sostanzialmente “sottosviluppata”, dal momento che la sua potenza economica “è quasi nulla”, essa rimarrà strettamente dipendente da quegli stessi agenti coloniali che si accingevano a promuovere una fantomatica decolonizzazione³⁴. Tale meccanismo di controllo, d'altra parte, si sarebbe fatto sempre più stringente, precisamente perché avrebbe proseguito a esaltare le differenze etniche e tribali tra i popoli africani, perpetuandone quindi l'alienazione materiale e culturale. Per le potenze occidentali, oggi come allora, è solo la borghesia (neo)liberista che dovrà continuare detenere il dominio economico internazionale:

principio che il colonizzato non è il simile dell'uomo”. J.-P. Sartre, *Prefazione*, in *ivi*, p. XLVII.

33 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 94.

34 Cfr. *ibidem*.

Quando l'esigenza di negrificazione o di arabizzazione dei quadri presentata dalla borghesia non procede da un'impresa autentica di nazionalizzazione ma corrisponde semplicemente alla preoccupazione di affidare alla borghesia il potere detenuto fin qui dallo straniero, le masse presentano al loro livello la stessa rivendicazione ma restringendo ai limiti territoriali la nozione di negro o di arabo [...]. Si assiste a un andirivieni permanente tra l'unità africana che sprofonda sempre più nell'evanescenza e il ritorno desolante allo sciovinismo più odioso, più astioso.³⁵

Si capisce come il problema della scissione fra il piano della realtà concreta e quello della pura astrazione non poteva esser risolto – di per sé – dai fautori del sistema di produzione capitalistico. Ne furono riprova i portati semantici che, nelle così dette ex colonie, si andavano imponendo con l'ausilio (inconsapevole) di una progressiva e sanguinosa frammentazione territoriale, esito della situazione *post* coloniale, pur sempre occultatrice della vera questione in ballo: dover promuovere un effettivo internazionalismo di classe. Ma in un tale contesto storico, segnato da una profonda instabilità politica, si aggiungeva pure lo sviluppo del movimento della *Négritude*, che vide la sua consacrazione nella costituzione della Società Africana di Cultura e a cui avevano aderito, tra gli altri, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas e Aimé Césaire³⁶. In merito, l'autore non lascia spazio a esitazioni: “Quest'obbligo storico nel quale si sono trovati gli uomini di cultura africani, di razzializzare [*racialiser*] le loro rivendicazioni, di parlare più di cultura africana che di cultura nazionale, li condurrà in un vicolo cieco”³⁷, principalmente perché “la negritudine trovava [...] il suo primo limite nei fenomeni che rendono conto dello storicizzarsi degli uomini”³⁸.

In breve, ciò che vuole mostrare il martinicano è ancora l'essenzialità dialettica del procedere storico; prova ne siano le differenze sostanziali, per esempio, tra la situazione coloniale europea e quella in cui si trovavano a vivere gli afro-americani, “i negri” degli Stati Uniti³⁹. Al contrario,

35 Cfr. *ivi*, p. 100.

36 Cfr. *ivi*, pp. 139-163. Il termine *négritude* fu usato per la prima volta da Aimé Césaire nel 1935, nel terzo numero della rivista *L'Étudiant Noir*. Césaire contrapponeva l'identità culturale nera a quella francese, quest'ultima già denunciata come strumento di oppressione da parte dell'amministrazione coloniale. Il primo congresso della Società Africana di Cultura si tenne a Parigi nel 1956. Cfr. *ivi*, p. 147.

37 *Ivi*, p. 146.

38 *Ivi*, p. 148.

39 Cfr., *ivi*, p. 147. Si noti che Fanon quando si accinge a descrivere la figura del “liberatore” nazionale, personalità di primo piano all'interno del finto processo di decolonizzazione, tematizza piuttosto il concetto positivo di *patrie*, in quanto scaturentesi, nella sua significatività, dallo stesso *processo* rivoluzionario. A tale

qualsivoglia prospettiva teorica dal carattere anti-dialettico non avrebbe saputo dar conto di un altro fenomeno deteriore: quello che colpì il così detto “intellettuale colonizzato”, a dimostrare l’assimilazione indotta della “cultura dell’occupante”, da cui non poteva che conseguire lo smarrimento della certezza di se stessi⁴⁰. E anche in quest’ultimo caso, il meccanismo di *rimozione* del proprio radicale *misconoscimento* si sarebbe potuto spezzare soltanto attraverso l’atto rivoluzionario: “Per molti di noi, il modello europeo è più esaltante” scriveva Fanon nel suo appello conclusivo “ora, si è visto nelle pagine precedenti a quali disdette ci portava questa imitazione [...]. Quando io cerco l’uomo nella tecnica e nello stile europei, vedo un susseguirsi di negazioni dell’uomo, una valanga di assassini [...]. Decidiamo di non imitare l’Europa e tendiamo i nostri muscoli e i nostri cervelli in una direzione nuova”⁴¹. Tale via rinnovatrice avrebbe dovuto condurre, non a caso, alla realizzazione dell’*homme totale* – quell’uomo nuovo in grado di ricomporre le proprie dilacerazioni spirituali e materiali, perché dialetticamente approdato al superamento tanto del particolarismo sciovinista quanto dell’universalità astratta e alienante propria dell’umanesimo di stampo borghese. In poche parole, bisognava cercare “d’inventare l’uomo totale che l’Europa è stata incapace di far trionfare”⁴². Ecco dunque che l’appello del martinicano ai suoi compatrioti, sfruttati e relegati in una posizione di assoluta subalternità, finisce per fondersi con quello di Sartre: “Si tratta, per il Terzo Mondo, di ricominciare una storia dell’uomo che tenga conto al tempo stesso delle tesi a volte prodigiose sostenute dall’Europa, ma anche dei delitti dell’Europa, di cui il più efferato sarà stato, in seno all’uomo, lo squarcio patologico [*écartèlement pathologique*] delle sue funzioni e lo sbriciolamento della sua unità”⁴³.

In conclusione, si può di certo affermare che anche per Fanon era necessario riprendere “la questione dell’uomo”⁴⁴, laddove le soggettività storico-sociali capaci di compiere questo enorme passo sarebbero rimaste,

livello, infatti, le masse politicamente *responsabilizzate* si mostrano gelose del risultato della loro azione e si guardano bene dal consegnare a un dio vivente il loro avvenire [...]. Ivi, p. 51.

40 Cfr. ivi, p. 152. L’autore, interrogandosi sui risvolti patologici provocati dalla guerra coloniale algerina, concluse: “Poiché è negazione sistematizzata dell’altro, decisione forsennata di rifiutare all’altro ogni attributo d’umanità, il colonialismo costringe il popolo dominato a porsi continuamente la domanda: ‘Chi sono io in realtà?’”. Ivi, p. 175.

41 Ivi, p. 228.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 230.

44 Ivi, p. 229.

volente o nolente, le classi subalterne sorte in seno alle articolazioni del capitalismo internazionale. Si conferma come dalle macerie di un umanesimo astratto e puramente ideologico, occorra approdare a una rivoluzione essenzialmente antropologica – universale e concreta insieme, che sappia realizzare un autentico umanismo:

se volgiamo che l'umanità avanzi d'un grado, se vogliamo portarla a un livello diverso da quello in cui l'Europa l'ha manifestata, allora occorre inventare, occorre scoprire [...] Inoltre, se vogliamo rispondere all'attesa degli europei, non bisogna rinviare loro un'immagine, anche ideale, della loro società o del loro pensiero per i quali essi provano saltuariamente un'immensa nausea. Per l'Europa, per noi stessi e per l'umanità, compagni, bisogna rinnovarsi, sviluppare un pensiero nuovo, tentare di metter su un uomo nuovo [*homme neuf*].⁴⁵

45 Ivi, p. 230. Anche in questo caso mi sembrano palesi i riferimenti al pensiero sartriano. Cfr. J.-P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938, tr. it. di B. Fonzi, *La Nausea*, Einaudi, Torino 2014. Sugli influssi esistenzialisti che si esercitarono sul portato teorico fanoniano cfr. P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza, Bari 1971. Per un confronto Sartre-Fanon si veda anche J. Mornet, *Sartre e Fanon. Commentaire à la préface de Jean-Paul Sartre pour Les damnés de la terre de Frantz Fanon*, “VST – Vie sociale et traitements”, 1/2006, n. 89, pp. 148-153; M. A. Arantes, *Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon*, “Sociologias”, 13/2011, n. 27, pp. 382-409. Si pone in una prospettiva diversa, invece, l'indagine di N. Nya, *Sartre and Fanon. On Men and Women, and Gender and Race Intersection as They Relate to French Colonial Resistance*, “Journal of General Philosophy”, 2/2015, n. 1, pp. 61-71.

TRA VOLONTÀ E NECESSITÀ.
IL SOGGETTIVISMO MESSIANICO DI
TZVETAN TODOROV E L'OGGETTIVISMO
RIVOLUZIONARIO DI FRANTZ FANON

*Between will and necessity. The messianic subjectivism
of Tzvetan Todorov and the revolutionary objectivism
of Frantz Fanon*

Emiliano Alessandroni

Todorov and Fanon are two intellectual figures engaged in a bitter denunciation of colonialism. In Todorov, however, this criticism tends to be accompanied by a dismissive judgment towards the entire Jacobin-Bolshevik tradition. Indeed the way in which the Bulgarian essayist holds together these two viewpoints (above all anti-colonialist and anti-communist) is through the adoption of a predominantly moral rather than political attitude in the face of great international conflicts, which gives rise to a sort of romantic anti-colonialism, altogether abstract and susceptible to proceeding in a rather fragmentary way. His own philosophy, moreover, primarily focused on a hypostatic idea of “subjective will,” contributes to encourage and nourish such abstraction. Fanon holds a diametrically opposed perspective. At its core we find the concept of “objective necessity.” In the end, his anti-colonialism appears not only much more uniform, systematic and coherent than Todorov’s, but ultimately, more realistic.

Keywords: Anti-colonialism – Communism – Subjective will – Objective necessity – pity – Human sameness

1. *Todorov e Fanon di fronte alla storia del socialismo*

Con Tzvetan Todorov e Frantz Fanon ci troviamo al cospetto di due importanti figure impegnate in una vigorosa denuncia dei crimini coloniali e del colonialismo nella sua stessa essenza.

Con una maggiore durezza, tuttavia, Todorov mette in stato d'accusa l'intera tradizione giacobino-bolscevica che va da Robespierre a Lenin, e lascerà tracce per tutto il Novecento. Dobbiamo domandarci: quest'ultimo giudizio contribuisce a rafforzare l'anticolonialismo di Todorov in fatto di sistematicità e coerenza o, al contrario, a evidenziarne l'andamento contraddittorio e irregolare?

Per quanto concerne la tradizione giacobina, non possiamo non pensare, evocandola, al formidabile contributo che essa ha fornito alla Rivoluzione di Haiti per opera degli schiavi neri guidati da Toussaint Louverture (egli stesso giacobino), con cui l'isola conquisterà l'indipendenza dalla Francia e darà vita alla prima Repubblica nera della storia.

Quanto alla tradizione bolscevica, che divampa con lo scoppio della Rivoluzione d'Ottobre, l'elenco dei processi di decolonizzazione o delle lotte anticolonialiste di cui risulta promotrice appare significativamente lungo: grazie al suo impulso la Cina riuscirà ad affrancarsi dalla stretta dei paesi europei e da quella del Giappone che, soltanto con lo *Stupro di Nanchino* del 1937-38 – una sequenza orribile di sevizie, fucilazioni, devastazioni e saccheggi –, aveva lasciato in quella terra la propria Auschwitz d'Oriente. A quella tradizione vanno inoltre ricondotte: la battaglia di Stalingrado, con cui è stato inferto un colpo mortale al tentativo di Hitler di trasformare la Russia e l'Europa dell'est nelle Indie tedesche; la resistenza partigiana per liberare l'Italia dal nazifascismo e dai caporioni del Terzo Reich che descrivono gli abitanti come “negroidi” da schiavizzare a guerra finita; la lotta di affrancamento dalla dominazione giapponese, francese e americana (delle quali, soltanto l'ultima, costò al paese 1.000.000 di vite) da parte del Vietnam di Ho Chi Minh; la Rivoluzione cubana di Castro e Guevara; la battaglia di Sukarno e la resistenza del Partito Comunista Indonesiano contro le operazioni della CIA finalizzate ad assumere il controllo del paese; le battaglie dell'Angola, del Congo di Lumumba e in senso lato di tutto il movimento socialista africano; l'esperienza cilena di Salvador Allende, fino alle vicende più recenti dell'America Latina, dove paesi come la Bolivia, l'Ecuador e il Venezuela resistono strenuamente alla mai ossidata Dottrina Monroe richiamandosi con orgoglio al “Socialismo del XXI secolo”. In sostanza, possiamo affermare che le più importanti lotte di liberazione nazionale del Novecento e le più imponenti rivoluzioni anticolonialiste non sarebbero scoppiate senza il detonatore politico della Rivoluzione d'Ottobre. Sicuramente, rimuovendo quella tradizione bolscevica inaugurata da Lenin, gli avvenimenti storici sopra elencati non sarebbero oggi comprensibili.

Questo nesso tra leninismo e rivoluzioni anticolonialiste trascurato da Todorov, risulta invece ben presente in Fanon, portavoce di quel Fronte di Liberazione Nazionale nel quale conflui il Partito Comunista Algerino. Quell'FLN, d'altro canto, a cui appartenevano figure come Maurice Leban, Henri Maillot, Maurice Audin e Fernand Iveton: militanti comunisti che vennero torturati e uccisi dall'esercito di occupazione francese. Ben si comprende, allora, il tono partecipativo ed entusiasta con cui, ne *I dannati*

della terra, l'intellettuale martinicano difende Nikita Chruščëv e Fidel Castro dagli attacchi della pubblicistica occidentale:

quando Krusciov brandisce la scarpa all'ONU e la picchia sul tavolo, nessun colonizzato, nessun rappresentante dei paesi sottosviluppati ride di questo [...] Krusev [...] tratta quei miserabili capitalisti come si meritano [...] Castro che siede in divisa militare all'ONU non scandalizza i paesi sottosviluppati. Ciò che mostra Castro, è la coscienza che egli ha del regime continuato della violenza. C'è da stupirsi che non sia entrato all'ONU col mitra.¹

Fanon si mostra ben consapevole del contributo fondamentale che i paesi del Patto di Varsavia portano alle rivoluzioni anticoloniali. È grazie all'esistenza del blocco sovietico e al suo supporto che esse possono sperimentare la propria efficacia:

Forti dell'appoggio incondizionato dei paesi socialisti, i colonizzati si lanciano con le armi che posseggono contro la cittadella inespugnabile del colonialismo. Se questa cittadella è invulnerabile ai coltelli e ai pugni nudi, essa non lo è più quando si decide di tener conto del contesto della guerra fredda.²

Questo nesso tra storia del socialismo e processi di decolonizzazione viene espresso in molteplici occasioni. Se ne *I dannati della terra* Fanon aveva assunto con toni risoluti le difese di Chruščëv e Castro, su El Moudjahid del 24 dicembre 1958 si abbandona ad un elogio della Cina socialista, che ha seppellito una volta "per sempre la vecchia nazione sottosviluppata sottoposta al regime dello sfruttamento straniero e dei trattamenti iniqui"³, avviando un imponente processo di "rivoluzione anti-imperialista"⁴ sotto la guida di "Mao Tse Tung"⁵.

Nello stesso articolo non mancano inoltre gli apprezzamenti per Kwame Nkrumah, rivoluzionario ghanese influenzato da W.E.B Dubois, e per Jomo Kenyatta, leader anticolonialista e primo presidente del Kenya indipendente. Ambedue le figure celebrate da Fanon sono state sostenitrici del socialismo africano e hanno spesso guardato alla Cina e all'Urss come a fonti dirette di ispirazione.

1 F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, p. 38.

2 Ivi, p. 39.

3 Id., *La Rivoluzione algerina e la liberazione dell'Africa*, Ombre corte, Verona 2017, p. 90.

4 *Ibidem*.

5 Ivi, p. 93.

Come possiamo osservare, non potrebbe essere più netta la differenza di giudizio tra Todorov e Fanon in merito alla storia del socialismo: mentre per il primo questa costituisce soltanto una vicenda di orrori e crudeltà, agli occhi del secondo essa appare come una storia di spinte e impulsi per liberarsi dal giogo coloniale.

2. *La volontà come causa sui e il soggettivismo storiografico di Todorov*

La critica formulata da Todorov all'orizzonte storico che trae ispirazione dal pensiero di Lenin e Marx risulta alquanto impietosa: egli stigmatizza ogni rifiuto "di paragonare e di accostare nazismo e comunismo"⁶.

Talvolta sembra essere la storia del comunismo a rivelare una maggiore inclinazione sanguinaria: "fino al 1944", ad esempio, "la Bulgaria faceva parte del campo filogermanico e aveva un governo che dicevano fascista". Tale "fascismo era osteggiato, e a guidare la lotta erano i comunisti". Ma questa "lotta antifascista" costituisce secondo Todorov una vera e propria sciagura, giacché "avrebbe contribuito a instaurare un altro regime totalitario, con un sistema di lager decuplicato rispetto a quello precedente"⁷.

Che cosa contraddistingue allora, secondo Todorov, la propensione sanguinaria del comunismo? Alcuni aspetti della sua concezione del mondo risultano affini a quelli del nazismo: "un pensiero antiuniversalista (che privilegia la classe o la nazione), iperdeterminista (che nega in definitiva la morale) e conflittuale (che vede nella guerra la legge suprema della vita)"⁸. Ma accanto a essi agiscono alcune specificità della tradizione giacobino-bolscevica: centrale "il messianesimo politico", un "ideale di uguaglianza e libertà" che "possiede un obiettivo finale (stabilire l'equivalente del paradiso in terra) e specifici mezzi per conseguirlo (rivoluzione e Terrore)"⁹. Questo "ideale in nome del quale si tenta di trasformare la realtà"¹⁰, diventa la giustificazione ideologica per potere *violentare* la realtà, per poter esercitare su di essa ogni forma di coercizione.

Indubbiamente le concezioni messianiche costituiscono una delle cause che alimentano nella storia il carico di brutalità. Ma, in primo luogo, siamo sicuri che queste concezioni pervadono soltanto le visioni dei diri-

6 T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2004, p. 93.

7 Id., *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano 2011, pp.130-131.

8 Ivi, p. 133.

9 Id., *I nemici intimi della democrazia*, Garzanti, Milano 2012, p. 47.

10 Ivi, p. 59.

genti comunisti e non anche – o in misura forse anche maggiore – quelle dei loro oppositori?¹¹ In secondo luogo, risulta legittimo attribuire le diverse tipologie di violenza soltanto agli aspetti ideologici facendo astrazione dalle dinamiche oggettive entro le quali esse si sono consumate?

A ben vedere i giudizi storiografici di Todorov, ricalcando la teoria del totalitarismo cara a Friedrich von Hayek e Jacob Talmon, configurano la nascita del regime dispotico come risultato di una *forma mentis*, ovvero di una volontà soggettiva.

La tradizione hegel-marxista, viceversa, procede dall'analisi dell'Oggetto, dall'esame della condizione oggettiva. Così Gramsci, nei *Quaderni del carcere*, prima di distinguere tra “cesarismo progressivo” e “cesarismo regressivo”, riconduce la nascita del regime dispotico non già a un aspetto arbitrario, ma a “una situazione in cui le forze in lotta si equilibrano”¹².

L'oggettività interna, tuttavia, non costituisce l'unico fattore ad alimentare un irrigidimento delle strutture giuridiche con un aumento di “influenza dell'elemento militare nella vita statale”¹³: un ruolo non irrilevante viene altresì giocato, infatti, anche dalla conflittualità esterna.

In un articolo pubblicato su L'Espresso del 22 gennaio 1989, Franco Fortini dopo avere invitato a recuperare la “nozione disusata di contraddizione dialettica” per comprendere gli avvenimenti storici, cita Albert Mathiez che parla di “Robespierre” come di “un esempio memorabile dei limiti della volontà umana alle prese con la resistenza delle cose”. Fu questa eccessiva indifferenza verso la “resistenza delle cose” da parte della “volontà” a determinare la caduta del rivoluzionario francese. Infatti

Robespierre cadde per i decreti di Ventoso (marzo 1794), ossia per il progetto di confisca dei beni dei nemici della rivoluzione e della loro distribuzione gratuita al proletariato rivoluzionario. Le ‘leggi agrarie’ atterrono ben più della ghigliottina. Era uno sguardo al di là di ogni realtà possibile.¹⁴

Ma la “resistenza delle cose” di cui parla Fortini in merito alla caduta di Robespierre, non ha forse svolto un ruolo di primo piano sulla violenza esercitata e sul dispotismo rivoluzionario? Non ha già operato precedentemente in modo attivo facendo retrocedere le stesse ambizioni della volontà? Quest'ultima era stata manifestata in modo inequivocabile nella

11 Su ciò cfr. D. Losurdo, *Il marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 2017.

12 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2001, *Q* 13, 27.

13 Ivi, *Q* 13, 23.

14 F. Fortini, *Robespierre*, in Id., *Saggi ed epigrammi*, A. Mondadori, Milano 2003, pp. 1658-1659.

“Costituzione di Robespierre, varata il 24 giugno 1793” che “abrogava l’elezione ‘indiretta’ ed eliminava le limitazioni censitarie e classiste al diritto di voto”¹⁵.

Questa volontà, tuttavia, fu costretta ad arrestarsi. I rapporti di forza interni, la rivolta realista della Vandea e il furore controrivoluzionario, avevano reso la situazione infuocata e sul piano esterno si andavano intensificando gli attacchi della Prima Coalizione Antifrancesa. Sicché l’entrata in vigore di quella Costituzione venne rinviata “al momento in cui fosse finita la guerra contro gli aggressori della Coalizione”. Disgraziatamente, “il colpo di mano contro Robespierre e la sua eliminazione fecero naufragare l’avvio dell’unica e sostanziale precondizione della ‘democrazia’, cioè il suffragio universale”¹⁶.

Non meno drammatico risulta il conflitto tra “volontà” e “resistenza delle cose” nella Russia di Lenin, considerando che oltre alla guerra civile interna la classe dirigente si troverà a dover fronteggiare una fitta rete di nemici esterni: soltanto dal 1917 al 1921, i contingenti militari di otto paesi diversi – Inghilterra, Giappone, Francia, Stati Uniti, Germania, Turchia, Polonia e Cecoslovacchia – tentano di penetrare in Russia per rovesciare il governo vigente e instaurare quanto prima una dittatura militare¹⁷. L’alternativa, pertanto, non si giocava in quel periodo tra dispotismo e democrazia, come il soggettivismo storiografico induce a pensare, ma tra diverse tipologie di dispotismo.

Del peso che le condizioni oggettive giocano sulla scelta dei governi, non sembra esservi traccia in Todorov, sicché ogni forma di violenza che ha cadenzato la storia del socialismo viene ricondotta a una matrice volontaria. Svanisce, come d’incanto, la drammaticità degli avvenimenti oggettivi entro cui la dirigenza si è trovata a operare e la storia reale tende a ridursi ad una vicenda di mostri, a un macabro susseguirsi di episodi di teratologia.

Questa impostazione storiografica trova nella filosofia di Todorov un fertile terreno su cui germogliare. In questo terreno un ruolo predominante viene assegnato alla volontà soggettiva. A ben vedere l’intellettuale francese non si premura troppo di spiegare che cosa sia esattamente la volontà e dove trae nascita. Resta, tuttavia, che essa costituisce la fonte primaria degli avvenimenti. Occorre combattere a suo avviso l’idea deterministica secondo cui “gli uomini sono governati dalle condizioni sociali [...] e non

15 L. Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 99.

16 *Ibidem*.

17 Cfr. E. Carr, *La rivoluzione bolscevica. 1917-1923*, Einaudi, Torino 1964.

dalla volontà”¹⁸: in ultima analisi “l’individuo è padrone di tutte le sue decisioni”¹⁹. Gli avvenimenti si configurano dunque come il prodotto di libere scelte, non hanno logica interna né autonomia.

3. *Il concetto di necessità oggettiva in Todorov nei confini dell'eurocentrismo: la compromissione attiva*

Per quanto riguarda la storia del socialismo, le decisioni assunte dalla dirigenza politica sottendono implicitamente, nella prospettiva di Todorov, uno smisurato campo di volontà soggettiva e uno sconfinato universo di possibilità. Questi spazi, tuttavia, vengono restringendosi allorché ci si accinge ad affrontare il tema della resistenza al comunismo e al nazismo. Qui l’intellettuale francese comprime il potere della volontà soggettiva per aprire le porte al concetto di necessità oggettiva. La violenza a cui si fa ricorso viene in questo caso ricondotta non già ad un atto volontario, come vien fatto allorché si tratta di giudicare la storia del socialismo, ma a un fatto necessario, imposto dalla drasticità della condizione. Si rammenta allora che la non-violenza costituisce un lusso circostanziale che spesso non viene dato di potersi concedere, giacché “non tutte le fasi della Storia sono ugualmente propizie all’azione morale” e “vi sono momenti in cui prendere le armi costituisce la sola risposta adeguata”²⁰. È infatti pienamente conforme all’etica umana che si “rispett[i] la giustizia ancor più della vita” e il sentimento d’amore non costituisce una garanzia di tale giustizia a tutte le latitudini: “l’odio del male”, ad esempio, risulta assolutamente “legittimo”²¹. Dunque non può essere “sufficiente avere un’anima bella per trionfare sul male”. In ultima analisi, “la barriera più efficace contro il totalitarismo, che è un fatto politico, è anch’essa politica”²².

A tal riguardo, pur apprezzandone la statura morale, Todorov polemizza con Etty Hillesum secondo cui la resistenza all’ingiustizia deve avvenire soltanto *in interiore homine*, e “la differenza tra bene e male nel mondo esteriore è irrilevante”²³. Si tratta di una *forma mentis* che, nell’intento di conservare un’integrità di valori, finisce per fungere da ostacolo alla lotta reale che viene condotta contro l’oppressione: “l’atteggiamento illustrato

18 T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, cit., p. 41.

19 Ivi, p. 229.

20 Ivi, p. 215.

21 Ivi, p. 234.

22 Ivi, p. 225.

23 Ivi, p. 218.

da Etty Hillesum non è rassegnazione, ma il risultato è analogo: fatalismo e passività portano in definitiva a favorire il progetto omicida dei nazisti²⁴.

Queste aperture verso il concetto di necessità oggettiva in relazione alla lotta contro il comunismo e il nazismo si dimostrano, tuttavia, molto più riluttanti allorché si passa ad affrontare la questione della lotta contro il colonialismo liberale. Qui lo spazio concesso a un tale concetto torna nuovamente a ridursi, con il risultato di condurre l'intera prospettiva a comprometersi in modo ora passivo ora attivo con i regimi coloniali e con i tentativi di colonizzazione.

Una *compromissione attiva* possiamo constatarla a proposito della posizione assunta nei confronti della Repubblica Popolare Cinese. Abbiamo visto a tal proposito Fanon celebrare la Cina di Mao Zedong per la gigantesca "rivoluzione anti-imperialista". Ben diverso il giudizio di Todorov che vede il processo di emancipazione incarnarsi non già nella figura di Mao, ma in quella del suo oppositore: Sua Santità il Dalai Lama, "capo temporale e non solo spirituale del popolo tibetano, che è stato integrato con la forza nello stato cinese"²⁵.

Ma, possiamo domandarci, si tratta realmente di una figura che può essere elevata a campione della non-violenza e dell'anticolonialismo? Occorre tener presente che il movimento indipendentista del Tibet viene promosso dal presidente americano Truman subito dopo la Rivoluzione del '49 e l'ascesa di Mao. Due dei tre fratelli del Dalai Lama, Taktser Rinpoche e Gyalo Thondup, lavoreranno a lungo alle dipendenze dei servizi segreti statunitensi²⁶.

Lo stesso Dio-Re, già dagli anni '60, riceveva personalmente dalla CIA 180.000 dollari all'anno. La convergenza di obiettivi tra il progetto coloniale americano e le mire indipendentiste dell'élite tibetana si trasforma dunque ben presto in una vera e propria cooperazione: nel 1959 a organizzare la fuga del Dalai Lama dal Tibet fu, non a caso, un agente della CIA che negli anni successivi vivrà nel Laos "in una casa decorata con una co-

24 Ivi, p. 222.

25 Id., *Resistenti. Storie di donne e uomini che hanno lottato per la giustizia*, Garzanti, Milano 2015, p. 206.

26 F. Rampini, *Il fratello ribelle del Dalai Lama la Cia e la guerriglia invece delle preghiere*, La Repubblica 07-09-2008; Cfr. anche su questo aspetto e sulle prossime informazioni relative ai rapporti tra indipendentismo tibetano e servizi segreti americani, C. McGranahan, *Arrested Histories: Tibet, the CIA, and Memories of a Forgotten War*, Duke University Press, Durham and London 2010; G. Thondup, A.F. Thurston, *The noodle maker of Kalimpong: The untold story of my struggle for Tibet*, PublicAffairs, New York 2015.

rona di orecchie strappate dalle teste di comunisti morti”²⁷. E tale violenza non proviene soltanto dai funzionari statunitensi:

I guerriglieri tibetani [...] addestrati dalla Cia furono fino a 85mila, la loro organizzazione si chiamava ‘Chushi Gangdrug’ [...] ‘Uccidevamo volentieri quanti più cinesi possibile, e a differenza di quando macellavamo bestie per cibarci, non ci veniva di dire preghiere per la loro morte’, dice un veterano della resistenza tibetana.²⁸

Nulla di tutto questo si trova nella narrazione di Todorov, per il quale il Dalai Lama costituisce una figura che contrappone l’amore della spiritualità tibetana all’odio della materialità cinese, una figura impegnata a sviluppare la “capacità umana di instaurare legami” e a incrementare “le nostre attitudini ad amare”²⁹. Non una parola sulla teocrazia feudale fondata sulla schiavitù e il servaggio che vigeva nella regione del Tibet prima del 1949, non una parola sulla guerriglia condotta dai sostenitori del Dalai Lama né tanto meno sul *CIA Tibetan program*. La narrazione di Todorov non costituisce che una riproduzione di quella costruita dal governo americano per portare avanti la propria guerra colonialista nel campo delle idee e le *Psychological Operations* (PSYOP).

4. Il concetto di necessità oggettiva in Todorov nei confini dell’eurocentrismo: la compromissione passiva

Questa *compromissione attiva* sopra osservata giunge a mimetizzarsi entro una concezione della resistenza anticoloniale che, tornando a estendere la dimensione volontaria e soggettiva, finisce con il mortificare, nel nome di una resistenza ideale, le forme di lotta reali, ricadendo da ultimo sotto il cono d’ombra di una *compromissione passiva*.

Ciò emerge con particolare evidenza dal modo di trattare la rivoluzione anticolonialista scoppiata in Algeria. Qui la figura che Todorov guarda con ammirazione non è quella di Fanon – sbrigativamente liquidato come teorico della “necessità” e della “controviolenza”, ovvero come il promotore di “una logica della violenza praticamente inarrestabile e senza niente di particolar-

27 D. Winkler, cit. in D. Losurdo, *Fuga dalla storia? La rivoluzione russa e la rivoluzione cinese oggi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 205.

28 A. Tarquini, *Tibet, svelati dossier sulla guerriglia. “I soldi della Cia al Dalai Lama”*, La Repubblica 09-06-2012.

29 T. Todorov, *Resistenti*, cit., p. 208.

mente virtuoso”³⁰ – ma quella di Germaine Tillion: etnologa francese che, reduce dal campo di concentramento nazista di Ravensbrück, è impegnata dopo la guerra in missioni di osservazione e mediazione in Algeria. Nel 1958 pubblica un libro sulla guerra in corso dal titolo *Les ennemis complémentaires*. Chi siano questi nemici complementari è ben presto chiarito: da un lato l’esercito di occupazione francese, dall’altro il Fronte di Liberazione Nazionale algerino. Ognuno dei due costituiva la scintilla che incessantemente finiva per riaccendere la violenza dell’altro. Ecco allora che nel nome di una tale violenza questi due nemici si rivelavano pressoché identici. Che l’uno incarnasse la causa dell’occupazione e l’altro della resistenza, non eliminava l’aumento dei cadaveri e il numero di uccisioni che entrambe le parti commettevano. La posizione di Tillion viene abbracciata in pieno da Todorov.

Possiamo osservare che, per quanto concerne la resistenza del Terzo Mondo al colonialismo occidentale, il concetto di necessità oggettiva, riesumato a proposito della lotta contro il nazismo e il comunismo, ora svanisce nuovamente. Si tratta di un aspetto ben compreso da Fanon, il quale non esita ad accusare di eurocentrismo quell’intelligenza occidentale che, pur contraria al colonialismo francese, esprimeva tutta la propria diffidenza verso la resistenza dell’FLN. Egli spiega che la tattica e il metodo delle lotte non possono essere date da uno schema preordinato, ma vengono stabiliti a posteriori sulla base dell’obbiettivo che ci si propone di raggiungere. L’applicazione del concetto di necessità oggettiva soltanto per quanto concerne la lotta al nazismo e al comunismo costituisce un modo implicito per considerare la violenza coloniale una sorta di male minore. In realtà, afferma Fanon, “i popoli africani [...] devono ricordare di esser stati di fronte a una forma di nazismo”. E se “la violenza delle democrazie occidentali durante la loro guerra contro il nazismo, la violenza degli Stati Uniti d’America a Hiroshima con la bomba atomica, rappresentano la misura di ciò che le democrazie possono intraprendere quando è la loro vita a essere in pericolo”, occorre tenere in debito conto che “da più di 100 anni la vita di duecento milioni di africani è una vita disprezzata, contestata, perennemente minacciata di morte”, sicché, prosegue l’intellettuale martinicano, “non dovremo fidarci della buona fede dei colonialisti, ma armarci di fermezza e aggressività”³¹. La lotta anticolonialista, egli spiega, costituisce una rivendicazione, non una preghiera, e non può svolgersi unicamente sul piano psicologico, giacché l’occupazione non costituisce un fenomeno esclusivamente morale, ma anche politico e militare ed è pertanto su tutti

30 Id., *Di fronte all'estremo*, cit., p. 62.

31 F. Fanon, *Scritti politici I*, cit., pp. 164-165.

questi fronti che occorre condurre la battaglia. Una battaglia destinata ad assumere configurazioni drammatiche per ciò che il colonialismo non ha alcuna intenzione di rinunciare ai propri domini: “il colonialismo molla”, invero, “soltanto con il coltello alla gola”³².

D’altro canto, possiamo domandarci, la rinuncia a ricorrere alle armi da parte di una delle forze in lotta, riduce realmente il carico di violenza complessivo? È un quesito al quale gli stessi studi di Todorov sembrano rispondere negativamente: ne *La conquista dell’America. Il problema dell’“altro”*, l’intellettuale francese si interroga, tra le altre cose, sulle cause per le quali “centinaia di migliaia di guerrieri”³³ nativi sono rimasti sconfitti da “alcune centinaia” di *conquistadores*. Tra i fattori, rientra lo scarto tecnico-scientifico, che si ripercuote sul piano militare. In sostanza, la “superiorità degli spagnoli in materia di armi” gioca un ruolo non esclusivo ma di certo importante: “gli aztechi non conoscono la lavorazione dei metalli, le loro spade e le loro armature sono meno efficaci; le frecce (non avvelenate) non valgono gli archibugi e i cannoni degli spagnoli” che oltre a disporre delle armi da fuoco, “su terra hanno a disposizione i cavalli” mentre “sull’acqua si sono costruiti dei brigantini, la cui superiorità sulle canoe indiane avrà un ruolo decisivo nella fase finale dell’assedio a Città del Messico”³⁴. Questo scarto, questa mancanza di equilibrio in materia di mezzi e armi, è stata una delle cause che ha determinato l’*American Holocaust*, ovvero quello che è stato definito come “il più grande genocidio della storia”, costato la vita a 100.000.000 di nativi americani³⁵.

Ecco allora che nella *Prefazione a I dannati della terra*, Sartre si scaglia contro l’intelligenza non-violenta europea che rimprovera all’FLN e alle rivoluzioni anticolonialiste nel loro complesso il ricorso alle armi. Questi “nonviolenti pensieri”, egli afferma, “son condizionati da un’oppressione millenaria” ai danni del Terzo Mondo che ha consentito all’“europeo” di poter “farsi uomo” soltanto “fabbricando degli schiavi e dei mostri”. Quell’universalismo astratto che i non-violenti occidentali ostentano, finisce allora per costituire un’oggettiva compromissione con la carneficina, giacché si allinea a quell’“astratta postulazione d’universalità”³⁶ con cui l’Occidente ha coperto le sue pratiche più feroci, come “nel Congo, in cui

32 Id., *I dannati della terra*, cit., pp. 23-24.

33 T. Todorov, *La conquista dell’America. Il problema dell’“altro”*, Einaudi, Torino 2014, p. 65.

34 Ivi, pp. 74-75.

35 Cfr. D.E. Stannard, *American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford University Press, 1992.

36 J.-P. Sartre, *Prefazione a F. Fanon, I dannati della terra*, cit., p. LV.

si tagliavano le mani dei negri” o “in Angola dove, or non è molto, si foravano le labbra ai malcontenti per chiuderle con lucchetti”³⁷.

Questo universalismo astratto denunciato da Sartre lo ritroviamo in Todorov e in Tillion, per i quali la resistenza contro l’occupazione coloniale deve svolgersi soltanto *in interiore homine* e per i quali la trasformazione costituisce unicamente un atto morale che non deve trovare alcuna applicazione militare e neppure tradursi “in termini politici”³⁸. A ben vedere, “la resistenza cui tendere non si colloca più tra due forze che si scontrano, ma è dentro di noi”³⁹. Siamo ricondotti a quel *topos* intimista che ha contraddistinto, nella storia dell’età moderna, buona parte della pubblicistica conservatrice e controrivoluzionaria: “il bene e il male sono dentro di voi”, afferma Giovanni Gentile nel *Sistema di logica*, “liberatevi!”⁴⁰.

È questa idea della resistenza e della liberazione come un fatto meramente psicologico o di ordine spirituale che Fanon contesta, ad esempio, a Richard Wright. Si tratta di un’idea che innesca una richiesta di cooptazione, come la possiamo trovare nel primo Gandhi e nel primo Martin Luther King⁴¹, non una lotta per il riconoscimento: “se c’è un’operazione sterile per un oppresso, è certamente quella che consiste nel rivolgersi al ‘cuore’ dei suoi oppressori”⁴². Così comincia l’articolo di Fanon contro Wright pubblicato su *El Moudjahid* il 3 agosto 1959. Ma “la sofferenza delle masse africane colonizzate, sfruttate, asservite, è innanzitutto di ordine vitale, materiale; le lacerazioni spirituali delle ‘elite’ sono un lusso che esse non possono permettersi”⁴³. È dunque su questo ordine vitale/materiale che occorre in primo luogo intervenire, tenendo altresì conto che la liberazione costituisce un’opera del popolo oppresso, non dell’oppressore: “sono” infatti “i popoli coloniali che devono liberarsi dalla dominazione colonialista [...] Noi non aspettiamo che il colonialismo si suicidi” essendo “nella sua stessa logica difendersi accanitamente”⁴⁴.

In definitiva, quell’oggettiva complicità con “il progetto omicida dei nazisti” che Todorov rimprovera alla concezione intimista e non-violenta

37 Ivi, pp. XLVII-XLVIII.

38 T. Todorov, *Resistenti*, cit., p. 72.

39 Ivi, p. 75.

40 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere. Vol. II*, in Id., *L’attualismo*, Bompiani, Milano 2015, p. 596.

41 Sul mutamento di attitudine in Gandhi e in Martin Luther King, dalla richiesta di cooptazione alla lotta per il riconoscimento cfr. D. Losurdo, *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari 2010.

42 F. Fanon, *La rivoluzione algerina*, cit., p. 100.

43 Ivi, p. 102.

44 Ivi, pp. 113-114.

di Hillesum, viene rimproverata in modo ancor più radicale da Sartre e da Fanon, colpendo implicitamente le stesse posizioni di Todorov e di Tillion relative alla rivoluzione algerina.

5. *Compassione o medesimezza umana?*

Per comprendere l'atteggiamento da essi assunto nei confronti del popolo algerino vale la pena ripartire dall'analisi che Antonio Gramsci svolge nei *Quaderni del carcere* su *I promessi sposi* di Alessandro Manzoni. Egli mette in evidenza che i personaggi “di condizione inferiore [...] da don Abbondio, a fra Galdino, al sarto, a Gervasio, ad Agnese, a Renzo, a Lucia [...] sono rappresentati come esseri meschini, senza vita interiore” e che nell'opera “vita interiore hanno solo i signori: fra Cristoforo, il Borromeo, l'Innominato [...] tra il Manzoni e gli ‘umili’ c'è distacco sentimentale; gli umili sono per il Manzoni un ‘problema di storiografia’”⁴⁵. L'atteggiamento assunto dall'autore nei confronti dei personaggi popolari risulta

nettamente di casta pur nella sua forma religiosa cattolica; i popolani, per il Manzoni, non hanno ‘vita interiore’, non hanno personalità morale profonda; essi sono solo ‘animali’ e il Manzoni è ‘benevolo’ verso di loro proprio della benevolenza di una cattolica società di protezione degli animali [...] L'atteggiamento del Manzoni verso i suoi popolani è [...] di condiscendente benevolenza, non di medesimezza umana⁴⁶.

Si tratta di una analisi che viene applicata da Edward W. Said a *L'Étranger* di Albert Camus: esiste un parametro distintivo tra i personaggi di questo breve ma intenso romanzo che, secondo Said, ubbidisce, più o meno consapevolmente, a criteri di distinzione etnica: l'arabo ucciso da Meursault, egli sottolinea, “non è mai nominato, sembra non avere una storia, tanto meno una madre e un padre”; analogamente gli arabi che muoiono di peste a Orano paiono non aver nome “mentre al centro della scena troviamo Rieux e Tarrou”; tra l'autore e i personaggi algerini s'insinua, in sostanza, un'abissale distanza sentimentale ed emotiva che induce lo scrittore a dipingerli come entità estranee e amorfe:

la volontà di ignorare la realtà algerina da parte di Camus spiega il fatto che l'autore non ci dica nulla dell'arabo ucciso da Meursault e che il senso di deva-

45 A. Gramsci, cit., *Q* 3, 148, p. 403.

46 A. Gramsci, cit., p. 896.

stazione a Orano sia esplicitamente inteso a sottolineare – in primo luogo – non la morte di tanti arabi (il dato saliente dal punto di vista demografico) bensì la condizione psicologica dei francesi⁴⁷.

Riecheggiano, queste analisi, le riflessioni di Gramsci sui *Promessi sposi* del Manzoni e l'*atteggiamento* da questi assunto nei confronti dei personaggi popolari. Tanto questi ultimi quanto i soggetti arabi presenti ne *L'Étranger* si vedono raffigurati più come ombre che come persone, sagome essenzialmente prive di vita. Come gli umili per Manzoni così gli arabi-algerini per Camus, anziché essere personalità dotate di una propria autonomia estetica, costituiscono più che altro un “problema di storiografia”.

Simile l'atteggiamento di Todorov e di Germaine Tillion: se Camus aveva espresso ferma contrarietà all'indipendenza dell'Algeria e guardato con sospetto il popolo in rivolta, l'atteggiamento di Todorov e Tillion risulta forse meno ostile⁴⁸, ma pur sempre segregato entro i confini della compassione, senza riuscire a raggiungere il sentimento di “medesimezza umana”.

È lo stesso Todorov a farlo notare: “il suo rapporto fondamentale con gli altri”, afferma parlando in modo entusiasta di Tillion, nasce da un sentimento di “compassione, la virtù cristiana (e buddhista) oggi laicizzata, che i vangeli considerano più importante della stessa giustizia”⁴⁹. È vero,

Tillion ha perso la fede all'indomani delle prove subite durante la deportazione; eppure amava dire: ‘Ho conservato le altre virtù teologali, la speranza e la carità’. L'amore caritatevole, in una forma laicizzata, che ella definisce anche compassione, le sembra l'eredità più importante del cristianesimo.⁵⁰

Eppure per un altro conflitto – quello tra la Francia e l'esercito di occupazione tedesco – a dominare l'animo dell'etnologa francese era stato non già un sentimento di compassione ma di “medesimezza umana” verso il popolo del proprio paese:

47 E.W. Said, *Culture and imperialism*, Vitage Book, New York 1993, tr. it., *Cultura e imperialismo*, Gamberetti, Roma 1997, pp. 202, 206.

48 “Mi sono spinta oltre e ho difeso persone che egli non avrebbe difeso” afferma la Tillion parlando di Camus; cit. in T. Todorov, *Resistenti*, cit., p. 75.

49 T. Todorov, *Resistenti*, cit., p. 78.

50 Ivi, p. 80.

Durante la seconda guerra mondiale, francesi e tedeschi non sono ‘nemici complementari’, i combattenti non sono paragonabili: gli uni attaccano, gli altri si difendono. Non vi sono dubbi su quale partito appoggiare: *per i francesi l’impegno militare è imperativo*. Non può dirsi lo stesso durante la guerra d’Algeria, [nel corso della quale] assume un atteggiamento molto diverso da prima (e più simile a quello di Etty).⁵¹

Nel corso della rivoluzione algerina Tillion assumerà come fulcro del proprio orientamento complessivo, il comandamento di “non uccidere”, neppure “in nome di una giusta causa”, ma “proteggere gli individui”, “aiutare” le persone che soffrono⁵². Si tratta di una prospettiva che tende spesso a ripresentarsi: in un articolo pubblicato il 31 marzo 2018 dal titolo *Gaza, una Pasqua di morte*, nel quale denuncia i 16 palestinesi uccisi e gli 800 feriti da parte dell’esercito israeliano dopo un tiro al bersaglio da questi compiuto contro una folla di manifestanti arabi, lo scrittore Alon Altaras assume la prospettiva dei “nemici complementari”, puntando il dito contro il governo di Gaza: “ Hamas da parte sua [...] investe soldi [...] per costruire tunnel e non ospedali, per comprare armi e non per creare posti di lavoro, scuole o ogni altra struttura che possa migliorare la vita di chi la cattiva sorte ha fatto nascere a Gaza”⁵³. Più ospedali, più posti di lavoro e meno armi dunque: come dire che quando gli abitanti di Gaza vengono bombardati, fucilati e torturati nelle carceri israeliane, il loro primo pensiero dovrebbe essere non già quello di resistere con ogni mezzo, ma quello di lavorare e curarsi. Anche in questo caso il sentimento nutrito verso il popolo colonizzato tutto appare fuorché un sentimento di “medesimezza umana”.

6. Conclusioni: *l’anticolonialismo di Todorov, di Sartre e di Fanon*

Giunti a questo punto possiamo comprendere tutta la portata teorica contenuta nell’anticolonialismo di Fanon. La sua visione generale del conflitto si rivela la più completa e inclusiva. La lotta anticolonialista, invero, non va condotta unicamente sul piano culturale e morale, come vuole Todorov, ma anche su quello militare. Se quest’ultimo viene escluso da Todorov, viene viceversa incluso nella prospettiva di Sartre. Tuttavia la concezione di Fanon sembra oltrepassare, in fatto di comprensione

51 Ivi, p. 77 (corsivo nostro).

52 Ivi, p. 75.

53 A. Altaras, *Gaza, una Pasqua di morte*, Il Fatto Quotidiano, 31-03-2018.

della realtà, anche quella del filosofo francese. La lotta anticolonialista attraversa infatti anche l'ambito più prettamente politico – donde l'insistenza dei suoi scritti sulla questione nazionale – e quello prettamente economico. Questi ultimi due punti e l'ultimo in particolare trovano scarsa trattazione nelle pagine di Sartre. E ancor più scarsa trattazione trova il problema del loro nesso. Diversamente stanno invece le cose per Fanon, nei cui scritti vediamo celebrare “i cantieri, le fabbriche e le acciaierie” dell'Egitto di Nasser come una prosecuzione della lotta anticolonialista ed evidenziare come la fragilità economica di un paese emerso da un processo di decolonizzazione, rischi di rendere la sua emancipazione politica un'emancipazione soltanto “nominale”. Occorre pertanto, secondo l'intellettuale martinicano, avviare un lungo processo di rafforzamento economico se non si vuol rischiare di vanificare le conquiste della rivoluzione: sarebbe infatti alquanto spregiudicato “sbarazzarsi dell'oppressione politica per rassegnarsi a un'oppressione economica che impedisca ogni progresso sociale e conferisca all'indipendenza nuovamente acquisita un carattere illusorio”⁵⁴.

Come per Gramsci la lotta di classe non si arresta dopo la presa del potere, così per Fanon non si arresta dopo la presa del potere la rivoluzione anticolonialista. Per l'esigua attenzione prestata a questo tema, l'anticolonialismo di Sartre si rivela invece meno completo di quello di Fanon. Più ampio, tuttavia, di quello di Todorov, che riesce a tenere insieme anticolonialismo e anticomunismo unicamente attraverso un atteggiamento morale anziché politico di fronte ai grandi conflitti internazionali. Ma questo atteggiamento oltre a rivelarsi, come abbiamo dimostrato, volontarista e messianico, si dimostra altresì eurocentrico e giunge pertanto a rin vigorire, inconsapevolmente, quelle stesse dinamiche colonialiste che intenderebbe contrastare.

Abbiamo un fenomeno che potremmo definire, con Freud, di “ritorno del rimosso”: l'inconscio coloniale, espunto dagli intenti soggettivi, finisce per riaffiorare, nei significati oggettivi, tra le righe degli scritti, allorché questi vengono ad occuparsi della “situazione perturbante”, di quella realtà extraeuropea che offre uno “spettacolo inaspettato: lo *streaptease* del nostro umanesimo”⁵⁵. In questo senso, riprendendo il pensiero di Marx, possiamo sostenere che quella “intrinseca barbarie della civiltà borghese” che nelle “grandi metropoli” assume “forme rispettabili”, si presenta “senza veli, non appena [...] volgiamo gli occhi alle colonie” dove essa va “in giro

54 F. Fanon, *La rivoluzione algerina*, cit., p. 47.

55 J.-P. Sartre, cit., p. LIV.

ignud[a]”⁵⁶. Ma questa forma “ignuda” può essere assunta proprio in quanto viene levato il velo di quella “astratta postulazione di universalità”⁵⁷ che nei paesi occidentali la ricopriva. Quella stessa “astratta postulazione di universalità” suscettibile di inficiare, in senso marcatamente idealista, l’anticolonialismo di Tzvetan Todorov.

56 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1955-89, Vol. 9, p. 225.

57 J.-P. Sartre, cit., p. LV.

TODOROV E NOI. I SIMBOLI DELL'ALTRO

Todorov and us. Symbols of the other

Valerio Marconi

The present paper assesses some aspects of Todorov's contribution to Structuralism. His views on alterity and symbolism are relevant to several topics: a) the link between the Conquest of America and the genesis of Capitalism, b) the universalism–relativism antinomy, c) a critical approach to the idea of primitive thought and language. Todorov widens the Structuralist theoretical framework by applying it to historical and moral questions so that his insights can shed light on debates in political philosophy. Todorov's theory and practice of ethnology is an outstanding example of the unique way in which he combines Structuralist reasoning with the humanistic dimension of social sciences.

Keywords: Todorov – Alterity – Symbolism – Humanism – Structuralism – Balibar

Le presenti considerazioni mirano a gettare luce su di una via che possa tenere assieme problematiche e discipline che non sempre si sono configurate come affini durante il secolo scorso. Una delle grandi sfide dello strutturalismo o, come scrisse Algirdas J. Greimas, *saussurisme* fu quella di fornire un paradigma trasversale alle varie scienze umane e sociali¹. In questo spirito, è possibile ricercare un registro comune a linguistica, semiotica, storia, antropologia politica ed etnologia. Per una tale impresa, fortunatamente, non si è destinati a cominciare da zero, infatti, in Todorov è rintracciabile un percorso in grado di costruire ponti fra le discipline elencate. Limitandosi a due tematiche cardinali nel pensiero dell'autore quali l'*alterità* e il *simbolo*, si ripercorreranno gli spunti di maggiore interesse offerti da alcune delle sue opere più note. L'attraversamento di tali testi sarà segnato da una modalità duplice di considerazione: da un lato, si farà vedere come le riflessioni di Todorov fossero al passo coi tempi osservandole in controluce con dibattiti coevi e, dall'altro, si evidenzieran-

1 Cfr. A.J. Greimas, *L'actualité du saussurisme*, "Le français moderne", n. 24, 1956, pp. 191-203; tr. it. di G. Marrone, *L'attualità del saussurismo*, introduzione di P. Fabbri, Aracne, Roma 2013.

no degli esiti teorici rilevanti al fine di mostrare l'attualità di Todorov sia come semiologo sia come filosofo della politica. Più nel dettaglio, dopo aver collocato l'autore rispetto allo strutturalismo degli anni Sessanta e alla semiotica strutturale odierna, si passerà a considerare il tema della scoperta dell'altro sia rispetto alla storiografia della conquista dell'America che alla genealogia del capitalismo. Successivamente, si tratterà di come Todorov sciogla l'antinomia tra universalismo e relativismo mediante la considerazione filosofica della pratica etnologica e guadagni una comprensione della libertà umana in grado di rispecchiare alcune delle assunzioni cruciali dello strutturalismo linguistico. Infine, una volta collocato Todorov nei dibattiti strutturalisti sul *pensiero simbolico* e il *linguaggio selvaggio* scaturiti dalla ricezione delle teorie di Lucien Lévy-Bruhl, si mostrerà come le analisi di Todorov in merito possano aprire un nuovo ambito d'applicazione alla Glossematica (la teoria della lingua elaborata dallo strutturalista danese Louis Hjelmslev).

Uno strutturalismo post-strutturalista

Todorov è ritenuto essere cresciuto intellettualmente nell'ambiente strutturalista per poi allontanarsene giusto in tempo:

Ma questa casa era costruita con materiali fragili e facilmente infiammabili [...]: il nostro se ne accorge e a poco a poco l'abitazione comincia a bruciare. Todorov ne esce, ma qualcosa si porta via, e quel qualcosa è il fuoco stesso, ovvero ciò che mina profondamente la validità delle assunzioni strutturalistiche: la consapevolezza che le scienze umane non sono solo giochi formali, strutture di travi, ma modelli che cercano di penetrare il significato della vita dell'uomo nel mondo, quindi discorsi intrinsecamente orientati alla ricerca della verità.²

Potrebbe anche essere stato questo il suo intento, ma la sua opera ha comunque molto da dire ai semiologi di oggi. Inoltre, l'uscita di Todorov dallo strutturalismo è piuttosto una proiezione verso il destino della semiotica strutturale, così delineato da un suo attuale esponente:

l'isolamento del testo rispetto ai suoi contesti [...] è stato fondamentale per gli sviluppi di un certo tipo di metodologia [...]; ma effettivamente la semiotica nasce da altro e, in un certo senso, ha un altro destino, che è quello di [...]

2 G. Cosio, *La firma umana. Saggio su Tzvetan Todorov*, Jouvence, Milano 2016, pp. 35-36.

recuperare una serie di cose dal sapore apparentemente anti-strutturalista [...]: è il rapporto con la fenomenologia, il rapporto con questa visione molto saussuriana della 'vita sociale dei segni'.³

Del resto, Todorov "emigra a ventiquattro anni a Parigi, dove diviene discepolo di Roland Barthes"⁴, e concepire la semiologia come critica dell'ideologia è parte integrante dell'orizzonte barthesiano. Tale orizzonte ridisegna la semiologia saussuriana mediante un capovolgimento:

si deve insomma ammettere sin d'ora la possibilità di rovesciare, un giorno, l'affermazione di Saussure: la linguistica non è una parte, sia pure privilegiata, della scienza generale del linguaggio, ma viceversa la semiologia è una parte della linguistica: e precisamente quella parte che ha per oggetto le grandi unità significanti del discorso.⁵

D'altra parte, Greimas, ulteriore figura chiave della semiotica strutturale, si rifà al fenomenologo Merleau-Ponty nell'enunciare la propria versione del capovolgimento barthesiano:

È con cognizione di causa che proponiamo di considerare la percezione quale luogo non linguistico in cui si colloca l'apprendimento della significazione. Facendo ciò conseguiamo immediatamente il vantaggio e l'inconveniente di non poter individuare nell'ambito del suo statuto particolare una classe autonoma delle significazioni linguistiche, e di sospendere così ogni distinzione tra la semantica linguistica e la semiologia saussuriana. Pur ammettendo le nostre preferenze soggettive per la teoria della percezione recentemente elaborate in Francia da Merleau-Ponty, faremo tuttavia osservare che questo atteggiamento epistemologico sembra essere anche quello delle scienze dell'uomo del XX secolo in generale [...].⁶

Insomma, la voce di Todorov è certamente una voce fuori dal coro all'interno dello strutturalismo classico, ma pare avventato pensare che egli si sia distanziato totalmente da esso. In quanto segue si ritornerà a

3 F. Marsciani, *Intervista a Francesco Marsciani. Bologna, 29 aprile 2015*, in P. Donatiello, G. Mazzarino (a cura di), *Tra "etno" e "semiotica". Affinità e divergenze ai margini di due discipline*, Esculapio, Bologna 2017, pp. 23-40, p. 24.

4 G. Cosio, *op. cit.*, p. 33.

5 R. Barthes, *Éléments de sémiologie*, Seuil, Paris 1964; tr. it. di G. Marrone, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 5.

6 A.J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Larousse, Paris 1966; P. Fabbri, G. Marrone (a cura di), *Semantica strutturale*, Meltemi, Roma 2000, pp. 25-26.

più riprese su come il ricercatore bulgaro inauguri uno *strutturalismo dal volto umano*.

La conquista dell'America e i segni

L'apertura di Todorov al mondo della vita e della storia si celebra in uno dei suoi testi più noti⁷. Tale lavoro è così descritto dal prefatore italiano: “Non una storia della conquista dell'America (non fosse che per quella intenzionale riduzione del campo di indagine all'ambito messicano, con il sacrificio dell'area andina, segnata da una ben altrimenti risoluta resistenza all'invasore) quanto una ‘storia della scoperta che l'io fa dell'altro’ (p. 5)”⁸. Quella di Todorov potrebbe quindi essere definita come una *semiotica storica*. Prima di focalizzare in che senso la scoperta dell'altro sia semiosi, è bene chiarire per contrasto che tipo di storiografia Todorov proponga. Se un classico degli studi sulla conquista afferma che, “al di là di ogni giudizio morale, [...] le forme, i metodi e i modi

7 T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982; A. Serafini (a cura di), *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1992.

8 Ivi, p. VII. Pier Luigi Crovetto prosegue sottolineando l'importanza di leggere il lavoro in questione come a cavallo tra Id., *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, Paris 1981; A.M. Marietti (a cura di), *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990 e Id., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989; A. Chitarin (a cura di), *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991. Crovetto, inoltre, esplicita chiaramente il debito di Todorov nei confronti di Bachtin. La migliore testimonianza di ciò è il seguente passo: “Lo sguardo dell'altro non è necessario solo per cogliere esternamente il corpo [il riflesso dello specchio non è altro che un riflesso parziale come lo sguardo che ciascuno può gettare sul proprio corpo], anche per coglierlo dall'interno abbiamo imprescindibilmente bisogno della percezione altrui. Lo prova la maniera in cui il bambino piccolo scopre il suo corpo, dando alle sue parti nomi mutuati dal linguaggio ‘infantile’ di suo padre o di sua madre” (Id., *Michail Bachtin*, cit., p. 131). È evidente la ricerca da parte di Todorov nel critico russo di una nuova fondazione delle scienze umane sull'*alterità* e sulla *dialogicità*. Come si vedrà tra poco, questa palingenesi epistemologica è strettamente legata allo sguardo semiotico. Al contrario, Giulia Cosio ricostruisce con precisione il percorso che porta Todorov a scrivere *La conquête de l'Amérique* e *Nous et les autres* sostanziando meritoriamente i suggerimenti di Crovetto (cfr. G. Cosio, *op. cit.*, pp. 41-63); facendo ciò, però, non presta la dovuta attenzione al fatto che Todorov sta uscendo dallo strutturalismo solo “per quel tanto che lo strutturalismo venne identificato con quel certo tipo di modellizzazione abbastanza statica e formalista dei fenomeni” (F. Marsciani, *op. cit.*, p. 24).

della conquista [...] erano destinati all'involuzione più completa di cui vinti e vincitori avrebbero insieme subite tutte le conseguenze"⁹, Todorov "giunge a preferire il saggio morale e politico"¹⁰. Eppure, anche nel caso di Todorov la diagnosi è quella di una spirale involutiva, per giunta è attraverso lo sguardo semiotico che lo studioso ha tentato di risolvere una problematica storica. Infatti, Ruggiero Romano decostruisce accuratamente l'idea di una superiorità militare decisiva dei *conquistadores*¹¹, e in alternativa propone come spiegazione i "segni: l'incendio incomprensibile del tempio di Huitzilopochtli e la distruzione, ad opera della folgore, di quello di Xiuhtecuhtli nel Messico. [...] L'ignoto, dunque, ingrandito dallo schema mitico e religioso, ha fortemente contribuito a semplificare l'entrata' degli spagnoli"¹². Il *côté* semiotico della questione è decisivo per la ricostruzione todoroviana delle cause della conquista:

Il linguaggio esiste solo per l'altro, non soltanto perché ci si rivolge sempre a qualcuno, ma anche perché esso consente di evocare il terzo assente: a differenza degli animali, gli uomini conoscono la citazione. Ma l'esistenza stessa di questo altro è misurata dal posto che gli riserva il sistema simbolico: per ricorrere ad un solo esempio, macroscopico ed ormai familiare, quel posto non è il medesimo prima e dopo l'avvento della scrittura (nel senso stretto della parola). Ne deriva che ogni ricerca sull'alterità è necessariamente semiotica, e – reciprocamente – il semiotico non può essere pensato al di fuori del rapporto con l'altro.¹³

9 R. Romano, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Flammarion, Paris 1972; L. Banfi (a cura di), *I conquistadores: meccanismi di una conquista coloniale*, Mursia, Milano 1974, p. 13.

10 G. Cosio, *op. cit.*, p. 63.

11 Cfr. R. Romano, *op. cit.*, pp. 14-18.

12 Ivi, pp. 18-19. Evangelizzazione e alleanze militari con i popoli sottomessi dagli imperi precolombiani concorrono a porre le basi dello sterminio: "Insieme, esse costituiranno i preliminari della conquista e della dominazione: la distruzione di tutti i sistemi – politico, morale, culturale, religioso – che regolavano le masse indiane dell'America" (ivi, p. 21). I *conquistadores*, oltre a malattie alle quali i corpi dei colonizzati non erano immunizzati, portano un regime di vita totalmente nuovo e devastante in grado di concorrere al meccanismo della conquista premettendone la stabilità (cfr. ivi, pp. 22-26). A differenza di Romano, Todorov si soffermerà sulle cause semiotiche dell'evangelizzazione e delle alleanze, l'inesco dell'intero meccanismo.

13 T. Todorov, *La conquête*, cit., p. 191.

La scrittura è ciò che rende un popolo in grado di comprendere l'altro¹⁴, ma tale comprendere è la via per il prendere e il distruggere¹⁵. La scrittura e la tecnologia della comunicazione sono la ragione della vittoria spagnola, su questo piano Todorov riconosce la superiorità (bellica in senso ampio) europea e procede, come si è anticipato, a una diagnosi analoga a quella di Romano:

L'incontro di Moctezuma con Cortés, degli indiani con gli spagnoli, è prima di tutto un incontro umano; e non vi è da stupirsi se gli specialisti della comunicazione umana riportano la vittoria. Ma questa vittoria, di cui siamo tutti figli, europei ed americani, arreca al tempo stesso un grave colpo alla nostra capacità di sentirci in armonia col mondo, di appartenere a un ordine prestabilito. Essa reprime e soffoca profondamente la comunicazione dell'uomo col mondo e crea l'illusione che ogni comunicazione sia una comunicazione interumana; il silenzio degli dèi grava sul campo degli europei come su quello degli indiani. Vincendo da un lato, l'europeo perdeva dall'altro; imponendo il suo dominio su tutto il globo in forza della sua superiorità, egli schiacciava in se stesso la capacità di integrazione col mondo. Nei secoli seguenti l'europeo sognerà il buon selvaggio; ma il selvaggio era morto o era stato assimilato, e quel sogno era condannato alla sterilità. La vittoria era già gravida della sconfitta; ma Cortés non poteva saperlo.¹⁶

Todorov coglie con chiarezza che l'uomo moderno è figlio di questo incontro epocale, ma la semiosi procede di pari passo con la storia economica: "La circolazione delle merci è il punto di partenza del capitale. La produzione delle merci e la circolazione sviluppata delle merci, cioè il *commercio*, costituiscono i *presupposti storici* del suo nascere. Il commercio mondiale e il mercato mondiale aprono nel secolo XVI la storia moderna della vita del capitale"¹⁷. Todorov getta nuova luce sulla scoperta dell'altro, sulla genesi stessa del capitalismo:

La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni

14 Cfr. *ivi*, p. 98.

15 Cfr. G. Cosio, *op. cit.*, pp. 133-138.

16 T. Todorov, *La conquête*, cit., p. 119.

17 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Erster Band, Otto Meissner, Hamburg 1867; D. Cantimori (a cura di), *Il capitale. Libro primo*, 2 voll., Editori Riuniti, Roma 1977, vol. 1, p. 179.

che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica. Questi procedimenti idillici sono *momenti fondamentali dell'accumulazione originaria*. Alle loro calcagna viene la *guerra commerciale* delle nazioni europee, con l'orbe terraqueo come teatro.¹⁸

È, quindi, proprio con Todorov che si apre la possibilità di pensare il *capitalismo come scoperta occidentale dell'altro*. I segni della conquista sono stati i templi distrutti, il *commercio triangolare* tra Europa, Americhe e Africa è l'angelo dell'avvento della nostra era.

Todorov, universale e relativo

Passando dalla genealogia del capitale all'antropologia politica, sono degne di nota le critiche rivolte da Todorov a Levi-Strauss, nonché la sua professione di umanesimo moderato in contrasto con l'anti-umanesimo di quest'ultimo. In ciò Todorov sembra apportare possibili soluzioni alle problematiche avanzate da Étienne Balibar e Remo Bodei sul tema dell'universalismo. Scrive Giulia Cosio su *Nous et les autres*: "le idee (e le *ideologie*, oggetto privilegiato di questo libro) hanno riflessi pratici. [...] La storia è certo governata anche da fattori economici, sociali, politici; non per questo le idee devono essere ridotte ad un ruolo puramente passivo"¹⁹. La stessa autrice riconosce che le ideologie sono "forme di vita e di pensiero"²⁰. Si può, quindi, riassumere lo *scarto* di Todorov rispetto a Barthes in termini di passaggio dalla semiologia come critica dell'ideologia alla semiologia come *critica dialogica dell'ideologia*. La dialogicità viene da Bachtin, in nome del quale Todorov vuole ricomprendere il fare etnologico di Levi-Strauss: "La conoscenza degli altri non è semplicemente una possibile via verso la conoscenza di sé: è l'unica. 'Nessuna civiltà può pensare se stessa se non dispone di qualche altra che possa servire da termine di paragone' (*Anthropologie structurale deux*, pp. 319-20); così per ogni individuo"²¹. Levi-Strauss è l'interlocutore ideale per la risoluzione todoroviana al problema dell'universalismo per almeno tre ordini di ragioni: 1) anch'egli si è fatto interprete di Rousseau, che as-

18 Ivi, vol. 2, p. 813. Per una prima integrazione delle tematiche antropologiche todoroviane con quelle marxiane si veda quanto sostenuto dall'antropologo Ernest Gellner in É. Balibar *et al.*, *Identità culturali*, F. Angeli, Milano 1991, pp. 45-54.

19 G. Cosio, *op. cit.*, p. 66.

20 Ivi, p. 67.

21 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 99.

sieme a Montesquieu è la principale fonte della risposta todoroviana al problema, 2) la sua parabola intellettuale è esemplare perché va dall'universalismo al relativismo²², consentendo di scoprire che vi sono almeno tre tipi di universalismo, 3) lo strutturalismo levi-straussiano elimina il soggetto e critica l'umanesimo con accenti stranamente sia ecologisti che heideggeriani. Todorov è fortemente convinto che la risposta al dilemma si trovi nel fare etnologico:

l'orizzonte di questo dialogo tra culture, di questo andirivieni tra sé e gli altri, è infatti l'intesa, il cui limite, a sua volta, è costituito dall'universalità; un'universalità ottenuta non per deduzione, a partire da un principio innalzato a dogma, ma per confronti e compromessi, con l'aiuto di tentativi successivi; in altre parole, un universale che si allontana dal concreto il meno possibile.²³

Tale è l'*universalismo di percorso*, la terza via tra l'*universalismo di partenza* (postulato) e l'*universalismo di arrivo* (imposto)²⁴. Il prototipo di tale universalismo emergente dalla pratica etnologica è ravvisato da Todorov nelle *Lettere persiane* di Montesquieu, si tratta di un universalismo del *generale* inteso come alternativa all'opposizione insolubile tra particolare e universale²⁵. Inoltre, è proprio sul fronte dello strutturalismo anti-soggettivista che Todorov si apre una breccia per giungere alla propria proposta teorica. Da un lato, riconosce a Levi-Strauss la validità dell'analisi anti-soggettivista dei miti ("ciò che è individuale non è, per definizione, un mito"²⁶); dall'altro, mostra con chiarezza che l'assunto levi-straussiano non è generalizzabile al di là del mito ("L'esclusione del soggetto non deriva dal metodo e non pone una scelta filosofica particolare; è l'effetto della materia studiata: i miti non hanno soggetto, le opere sì"²⁷). A questa strategia manca un passaggio per divenire efficace: la scrittura. Si tratta di un aspetto tecnologico, un testo se non è scritto verrà trasmesso per via orale e, quindi, collettivizzato: la questione omerica non è che un caso in cui una tradizione orale fissata nella scrittura ha generato un effetto di soggettività tale da innescare negli studiosi la caccia all'autore. È la scrittura a consentire il passaggio dal mito all'opera. Pensando a quanto detto nel paragrafo

22 Cfr. *ivi*, 73-78 e, per un commento, G. COSIO, *op. cit.*, pp. 85-89.

23 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 100.

24 Cfr. *ivi*, p. 456.

25 G. Cosio, *op. cit.*, p. 114.

26 *Ivi*, p. 91.

27 *Ibidem*.

precedente riguardo alla scrittura, “senza scrittura un popolo non ha che i miti, i quali non gli consentono di andare al di là dell’identificazione del popolo mai visto prima con figure leggendarie o divine”²⁸.

La difesa todoroviana di una soggettività dialogica mira a fondare un universalismo dal volto umano:

L’elemento propriamente umano non è, evidentemente, questo o quell’aspetto della cultura. [...] Ciò che ogni essere umano ha in comune con tutti gli altri è la capacità di *rifutare* queste determinazioni; in termini più solenni, diremo che la libertà è il tratto distintivo della specie umana. È quello che volevano dire Montesquieu, [...], e Rousseau, [...]: non questa o quella qualità, dunque, ma la capacità di acquisirle tutte. La lingua francese non è universale, [...], ma lo è l’attitudine ad apprendere le lingue.²⁹

Per capire quanto questo universalismo di percorso sia un umanesimo basti rileggere Pico della Mirandola: “Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggarti nella forma che preferirai”³⁰. Al tempo stesso, l’umanesimo di Todorov è uno strutturalismo, ed è chiaro se si guarda a come egli giustifica la posizione che riprende da Montesquieu e Rousseau:

L’efficacia di questi principî – e la loro autentica universalità – deriva dal fatto che si tratta di principî formali e non sostanziali. La loro universalità non si basa su un’identità esistente nel mondo – in questo caso sarebbero davvero fragili – ma sull’unità della facoltà pensante dell’uomo, e perciò sulla definizione stessa dell’umano.³¹

L’unico universale è la libertà umana, che non è una determinazione ma la capacità di determinazione. A questo universale se ne oppone un altro anch’esso puramente formale, la negazione della negazione della

28 V. Marconi, *Il significato in Hjelmslev: astrazione, relazione, stratificazione*, in R. Galassi, Id., C. Zorzella Cappi (a cura di), *Variazioni glossematiche*, ZeL, Treviso 2019, pp. 105-126, p. 117.

29 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 457.

30 G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, in B. Faelli (a cura di), *Commentationes*, 2 voll., Bologna 1496, vol. 1, ff. QQ 2 r-RR 3 r; tr. it. di F. Bausi, *Discorso sulla dignità dell’uomo*, Fondazione Pietro Bembo/Guanda Editore, Milano-Parma 2003, p. 11.

31 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 440. Il passo continua evidenziando le differenze tra Rousseau e Kant, da una parte, e Montesquieu, dall’altra. Todorov esprime la propria posizione in ivi, pp. 450-453.

libertà: la condanna del dispotismo e del totalitarismo in quanto negazioni dell'umanità (umanità=libertà). Va detto che uno dei “quattro tratti specifici” della Glossematica è proprio “insistere sulla forma, finora trascurata a favore della sostanza”³². La forma glossematica si manifesta in più sostanze ponendosi come costante rispetto a ciascuna sostanza (che risulta essere una variabile), ma la manifestazione è graduale; trasposto alle società, ciò significa proprio quello che Todorov voleva dire intendendo la “moderazione” di Montesquieu come “*generalità*, nel senso che non ha un contenuto particolare [sostanziale], ma si limita a fornire una traiettoria al movimento, qualcosa di assimilabile alla *tensione ad universalizzare*”³³. La libertà, privata di identità sostanziale e definita saussurianamente in maniera puramente negativa e differenziale, si dà ovunque come opposizione al dispotismo, ma si manifesta nei modi più diversi all'interno delle società e delle culture. La gradualità consente la possibilità del giudizio etico senza imporre una gerarchia tra culture, ossia impedendo lo “scivolamento dall'universalismo verso l'etnocentrismo o lo scientismo (poiché si rifiuta di elevare a norma qualsiasi contenuto)” e senza “cadere nella bizzarria del relativismo, che rinuncia ai giudizi, o in ogni caso ai giudizi transculturali”³⁴. Todorov porta lo strutturalismo nella storia e la storia nello strutturalismo. Inoltre, le considerazioni todoroviane sull'universale sembrano rispondere al seguente auspicio di Balibar nell'anno stesso in cui viene formulato: “La via intermedia, auspicabile, sarebbe in fondo quella che pone la comunicazione al servizio della riproduzione delle differenze, cioè quella che afferma la singolarità *attraverso la mediazione* dell'universale. E reciprocamente, quella che afferma la realtà dell'universale attraverso la mediazione delle singolarità”³⁵. D'altra parte, Bodei presenta l'aporia senza articolare

32 L. Hjelmslev, *La stratification du langage*, “Word”, a. X, n. 2-3, 1954, pp. 163-188; tr. it. di C. Caputo, *La stratificazione del linguaggio*, Pensa MultiMedia, Lecce-Brescia 2018, p. 66. Va, inoltre, detto che il primato della formalità (intesa in chiave funzionale) sulla sostanzialità è stato ribadito da un neokantiano come Cassirer concorrendo a porre i fondamenti epistemologici dello strutturalismo (cfr. F. Rastier, *Cassirer et la création du structuralisme*, in “Acta Structuralica”, n. 1, 2018, pp. 29-51): Todorov non sta semplicemente riproponendo Kant e l'imperativo categorico, sebbene vi faccia riferimento (cfr. T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 440).

33 G. Cosio, *op. cit.*, p. 114.

34 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 457.

35 É. Balibar *et al.*, *op. cit.*, p. 15. Le note di Balibar da cui si cita sono “redatte in occasione della preparazione della Tavola rotonda su ‘Identité et culture’ or-

una soluzione: “Non possiamo rinunciare né all’universalità, né alla sua specificazione nelle particolarità, senza cadere in schemi vuoti o in un pulviscolo di elementi irrelati”³⁶. Di fatto, Todorov taglia il nodo gordiano negando la validità del terzo escluso e avanzando la proposta di un universalismo di percorso, non dialettico ma dialogico, dove il dialogo è pensato con Bachtin e con l’etnologia come pratica e non con Habermas³⁷. Balibar stesso individua nella dialettica (hegelo-marxista) e nella traduzione due “strategie di enunciazione dell’universale”³⁸, ricollegando la seconda proprio a Bachtin: “Viviamo già oggi in un mondo di traduzioni onnipresenti e rivali buone e cattive, autorizzate e non autorizzate, e dunque in un mondo dove alcune lingue si ritrovano continuamente incorporate in altre (in modo abbastanza simile a quello che Bachtin chiamava ‘eteroglossia’)”³⁹. Eppure, proprio nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* Balibar ravvisa la paradossalità enunciativa di qualsiasi enunciazione dell’universale, revocando così in dubbio la possibilità dell’universalismo di percorso avanzata da Todorov. Avendo in mente anche Benveniste, Balibar scrive:

degli elementi [...] permettono a un soggetto determinato di introdursi nell’universo del linguaggio o dell’espressione, quali i pronomi personali (*io, tu, noi*), i dimostrativi (*questo, quello*), gli avverbi di tempo e spazio (*adesso, qui*) [...]. Questi operatori sintattici aprono immediatamente la possibilità di universalizzare il particolare e di particolarizzare l’universale, di soggettivare l’oggettivo e di oggettivare il soggettivo: *Io sono qui adesso*, e dico la verità *per voi*, e questa verità può essere una verità qualsiasi, voi potete essere chiunque e io stesso posso essere chiunque... Ma anche: a seconda che io sia questo o quello, che noi siamo qui o là, che noi parliamo questa o quella lingua – tutte cose interamente contingenti –, la verità che noi enunciamo non sarà più la stessa, o anche non sarà più vera.⁴⁰

ganizzata presso l’Unesco il 14 e il 15 dicembre 1989” (ivi, p. 13), *Nous et les autres* è del 1989.

36 Ivi, p. 40. Bodei avanza comunque il suggerimento di “riprendere e ripensare il tema kantiano della facoltà di giudicare” (ivi, p. 41), ribadendo che la *phronesis* neo-aristotelica non basta e che “sembra di assistere alla rinascita di una nuova etica di responsabilità verso il futuro e a un bisogno di nuove regole con implicazioni di valore universale” (ivi, p. 44).

37 Tanto Habermas quanto Rorty non sono esenti da obiezioni (cfr. ivi, p. 42).

38 É. Balibar, *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris 2016; F. Grillenzoni (a cura di), *Gli universali*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 101. Un’ulteriore strategia presa in analisi da Balibar è “quella fondata sullo schema della doppia verità” (*ibidem*).

39 Ivi, p. 107. Cfr. T. Todorov, *Mikhail Bakhtine*, cit., pp. 80-103.

40 É. Balibar, *op. cit.*, p. 42.

Insomma, nel giudicare si universalizza particolarizzando: si tratta di una situazione analoga a quella in cui si dice in una lingua che non si parla di non saperla parlare (*Excuse me, I don't speak English*), per dire a qualcuno che non la parliamo dobbiamo parlarla⁴¹. Va detto che Todorov ritrova in Bachtin una teoria dell'enunciazione alternativa, sebbene non aliena, a quella di Benveniste⁴². Ma questo consentirebbe solamente di riformulare il paradosso in un metalinguaggio favorevole a Todorov. La via, che qui si può solamente suggerire, per rispondere al paradosso è un'altra: portare alle estreme conseguenze l'accostamento di Todorov alla Glossematica. Tale teoria è nota per "l'onniformatività delle lingue storiche naturali; le quali possono descrivere non solo quanto ad esse è esterno, i fatti non linguistici, ma anche riflettere in modo adeguato se stesse"⁴³. Se la descrizione delle lingue immanente alle lingue stesse e la teoria del giudizio etico di Todorov si reggono sugli stessi principi strutturalisti, allora il giudizio etico si fonda sulla forma stessa delle lingue. È per questo che l'universalismo di percorso fonda sull'universalità della libertà umana la moderazione come generalità. Parallelamente, Hjelmslev propone una grammatica generale e non universale⁴⁴. Tuttavia, Balibar fa vedere come "l'uguaglianza delle culture in quanto creazioni del genio umano" comporta il "pensare che 'tutti gli uomini si equivalgono', ma a condizione che ognuno di loro rimanga legato a un gruppo storico [...], al di fuori del quale non esistono più se non come individui alienati, diventati stranieri a se stessi e alla loro umanità"⁴⁵. Il che riproporrebbe a Todorov una figura da lui stesso evocata:

l'universo mentale di Cabeza de Vaca sembra vacillare, come dimostra l'incerto referente dei suoi pronomi personali; non vi sono più due partiti, noi (i

41 Come scrive Balibar, si tratta di "quello che noi oggi chiameremmo 'contraddizione performativa'" (ivi, p. 41).

42 T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine*, cit., pp. 61-80.

43 M. Prampolini, *La sostanza immediata tra certezza e paradossi*, in R. Galassi, M. De Michiel (a cura di), *Louis Hjelmslev a cent'anni dalla nascita*, Imprimatur, Padova 2001, pp. 183-209, p. 204.

44 Cfr. L. Hjelmslev, *Principes de grammaire générale*, Høst & Søn, Copenhagen 1928; R. Galassi (a cura di), *Principi di grammatica generale*, Levante, Bari 1998. Come si leggerà successivamente, "non si ha una formazione universale, ma solo un universale principio di formazione" (Id., *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, B. Lunos bogtrykkeri a/s, Copenhagen 1943; G.C. Lepschy (a cura di), *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, p. 82). Ecco il principio nella sua prima formulazione: "Le categorie sono, in quanto tali, una qualità fissa del linguaggio. Il principio di classificazione è inerente a qualsiasi idioma, in ogni tempo e in ogni luogo" (Id., *Principes de grammaire*, cit., p. 62).

45 É. Balibar, *op. cit.*, p. 143.

cristiani) e loro (gli indiani), ma tre: i cristiani, gli indiani e 'noi'. Ma chi sono questi 'noi', esterni all'uno come all'altro mondo, per essere stati tutti e due vissuti dall'interno?⁴⁶

D'altra parte, è vero che la prospettiva di Todorov trova la sua giustificazione a livello delle lingue e che, "se non sempre siamo bilingui, siamo tutti inevitabilmente partecipi di due o tre culture"⁴⁷.

Todorov alla luce della ricezione strutturalista di Lucien Lévy-Bruhl

Restando nell'ambito di interesse antropologico, è possibile collocare le critiche di Todorov a Lévy-Bruhl nelle riflessioni strutturali sul *pensiero simbolico*. Lévy-Bruhl è visto come lo studioso che ha posto la "più grave obiezione" alla grammatica generale⁴⁸: società e mentalità primitive sono strutturate in maniera totalmente diversa da quelle moderne. Le lingue primitive non sarebbero quindi comparabili con quelle moderne. Ci dovrebbero essere almeno due grammatiche generali. Hjelmslev dà alla sfida lanciata dal filosofo e antropologo francese una risposta programmatica:

Cominciamo innanzitutto col dire che i lavori di Lévy-Bruhl sono stati, e lo sono ancora, estremamente preziosi per il linguista; ma, non già per i fatti stessi presentati, quanto per il modo in cui questi fatti sono concepiti. La polemica di Lévy-Bruhl contro il principio di giudicare tutti i fatti linguistici secondo il sistema grammaticale delle lingue indoeuropee o, a maggior ragione, del latino, è completamente giustificata e molto feconda.⁴⁹

Per quanto riguarda il divario tra primitivo e moderno, Hjelmslev imbocca una strada continuista senza negare lo scarto tra le due mentalità e in questo sarà seguito tanto da Greimas quanto da Todorov stesso: "la differenza non si riscontra tra mentalità prelogica e mentalità logica, quanto tra una mentalità dominata dalla prelogica [primitiva] e un'altra in cui logica e prelogica sono coesistenti [moderna]"⁵⁰. Inoltre, Hjelmslev riconosce che "Lévy-Bruhl ammette che la differenza tra la mentalità primitiva e la nostra

46 T. Todorov, *La conquête*, cit., p. 242.

47 Ivi, p. 124.

48 L. Hjelmslev, *Principes de grammaire*, cit., p. 202.

49 Ivi, p. 204.

50 Ivi, p. 206.

è lungi dall'essere assoluta"⁵¹. Avendo in mente di fondare la grammatica generale sul comune sostrato alle due mentalità il linguista danese scrive:

Il sistema linguistico è libero in rapporto al sistema logico che gli corrisponde. [...] le opposizioni che contrae sono sottomesse alla *legge di partecipazione*: non vi è opposizione tra *A* e *non-A*, vi sono solo opposizioni tra *A* da una parte e *A + non-A* dall'altra. La scoperta non ha nulla di sorprendente poiché dalle ricerche di Lévy-Bruhl sappiamo che il linguaggio porta l'impronta di una mentalità *prelogica*.⁵²

Hjelmslev stesso in *Sprogteori* (lezioni inedite del 1942/43) plaude all'estensione della legge di partecipazione all'analisi della cultura greca classica⁵³. Per giunta, Greimas, riprendendo da un collega di Hjelmslev (Viggo Brøndal, che a sua volta si era confrontato con Lévy-Bruhl⁵⁴), formula la teoria delle cosiddette *isotopie complesse* in grado di rendere conto dei fenomeni partecipativi sia nei cosiddetti primitivi che nella letteratura e nei discorsi di persone affette da disturbi mentali⁵⁵. L'*excursus* appena concluso consente di cogliere l'indirizzo che hanno preso le critiche di Todorov a Lévy-Bruhl, nonché l'utilità delle analisi simboliche di Todorov per la Glossematica⁵⁶. L'obiettivo polemico è la convinzione "che noi, uomini adulti e normali dell'Occidente contemporaneo, siamo esenti dalle debolezze legate al pensiero simbolico, e che questo esiste soltanto presso gli *altri*: gli animali, i bambini, le donne, i pazzi, i poeti (questi pazzi inoffensivi), i selvaggi, gli antichi, i quali invece non conoscono che questo"⁵⁷. Tale convinzione si sostanzia in due miti scientifici, il linguaggio originario

51 Ivi, p. 205.

52 L. Hjelmslev, *La catégorie des cas. Étude de grammaire générale, première partie*, in "Acta Jutlandica", VII, n. 1, 1935, pp. I-XII, 1-184; R. Galassi (a cura di), *La categoria dei casi*, Argo, Lecce 1999, p. 188.

53 L. Cigana, *Analogia, paralogia e prelogismo. Svend Ranulf e il pensiero antico*, in Id. (a cura di), *Percorsi filosofici nella Glossematica*, ZeL, Treviso 2016, pp. 43-70, p. 45, n. 6.

54 Cfr. P. Fabbri, *Dal burattino al cyborg. Varianti, variazioni, varietà*, in Id., I. Pezzini (a cura di), *Le avventure di Pinocchio. Tra un linguaggio e l'altro*, Meltemi, Roma 2002, pp. 277-298, p. 295.

55 A.J. Greimas, *op. cit.*, pp. 143-144. La ripresa di Brøndal in questa teorizzazione è tuttavia critica e in questo precorre lo spirito delle critiche di Todorov a Lévy-Bruhl (cfr. ivi, pp. 144-145).

56 Cfr. T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Seuil, Paris 1978; C. De Vecchi (a cura di), *Simbolismo e interpretazione*, Guida, Napoli 1986.

57 Id., *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977; C. De Vecchi (a cura di), *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 2008, p. 286.

e il linguaggio selvaggio. La critica del secondo mito comporta quella della posizione di Lévy-Bruhl. Due esempi, i principali: il nome proprio come parte della persona che lo porta viene visto come tipico della mentalità primitiva retta dalla partecipazione (*pars pro toto*) in maniera tale che danneggiare il nome è danneggiare la persona (quasi come puntare uno spillo su di una bambola vudù)⁵⁸, “un esempio particolarmente eloquente di conversione [...] si può riassumere in una frase: ‘Le persone nate con la luna rossa diventeranno re’”⁵⁹. Al primo esempio Todorov risponde chiedendosi: “Siamo tutti indiani?”⁶⁰. Stando al gioco, si potrebbe controbattere che ci differenziamo perché abbiamo la denuncia per diffamazione ... Più in generale, Todorov riconduce la simbolizzazione primitiva a tropi come la sineddoche e la metonimia, oltre alla famigerata metafora, mettendo in crisi l’idea che sia “un’esclusività dei selvaggi”⁶¹. Il secondo esempio è, dunque, analizzato così:

“

<i>simbolizzante</i>	sangue	rosso	luna	persone	→	<i>re</i>
<i>simbolizzato</i>	potenza	▲sangue▲	▲rosso▲	▲luna▲		potenza.

”⁶²

Nella figura tutte le frecce schematizzano sineddochi o metonimie. Tale risultato è interessantissimo per la Glossematica; infatti, le consentirebbe di perfezionare l’analisi dei sistemi di simboli⁶³. Tali sistemi sono caratterizzati dalla corrispondenza biunivoca tra gli elementi del piano dell’espressione e quelli del piano del contenuto, ciò comporta la riduzione dei piani a uno solo e il conseguente dubbio relativo alla possibilità di una semiotica dotata di un unico piano⁶⁴. Hjelmslev ha in mente, trattando di tali sistemi, i giochi come gli scacchi e i linguaggi formali come la logica e l’algebra pura, ma fa riferimento anche ai *simboli* nella seguente accezione:

58 Cfr. *ivi*, pp. 303-305.

59 *Ivi*, p. 307.

60 *Ivi*, p. 305.

61 *Ivi*, p. 303.

62 *Ivi*, p. 307.

63 Cfr. L. Cigana, *En deçà du signe. La notion de symbole et son défi à une sémiotique glosématique*, in V. Marconi e C. Zorzella Cappi (a cura di), *Caleidoscopio glossematico*, ZeL, Treviso 2017, pp. 37-62 e A. Herreman, *La glosématique et les systèmes de symboles*, in R. Galassi, M. De Michiel (a cura di), *Louis Hjelmslev*, cit., pp. 211-227.

64 Cfr. C. Caputo, *La stratificazione come architetonica della semiotica*, in L. Hjelmslev, *La stratificazione*, cit., pp. 7-56, pp. 28-29 e L. Cigana, *En deçà du signe*, cit., pp. 48-57.

Noi proponiamo di chiamare *sistemi simbolici* quelle strutture che sono interpretabili (cioè a cui si può coordinare una materia del contenuto), ma non biplane [...]. Da questo punto di vista *simbolo* si dovrebbe usare solo per le entità che siano isomorfe alla loro interpretazione, che siano raffigurazioni o emblemi, quali il Cristo di Thorvaldsen come simbolo della compassione, la falce e il martello come simbolo del comunismo, la bilancia come simbolo della giustizia, o l'onomatopea nella sfera linguistica.⁶⁵

Si noti che la nozione di simbolo aggiunge all'isomorfismo tra i due piani ridotti a uno del sistema simbolico un ulteriore isomorfismo tra la struttura del sistema e le sue concretizzazioni in una data materia o interpretazioni. Considerando la nozione hjelmsleviana di sistema simbolico in quanto tale, Alain Herreman ne ha criticato con esempi molto puntuali tratti dalla topologia algebrica l'applicabilità all'algebra⁶⁶. Questo vuol dire restringere la validità esplicativa di tale nozione alla sola logica⁶⁷. Todorov, invece, usando i tropi come *regole di trasformazione* ha mostrato la possibilità di analizzare i processi del pensiero simbolico in maniera analoga all'analisi logica: i linguaggi logici non interpretati presentano regole di derivazione come il *modus ponens* e il *modus tollens* e analogamente, nel dominio dei sistemi simbolici, la simbolizzazione primitiva procede per sineddoche e metonimia⁶⁸.

Alcune conclusioni

Il percorso appena svolto, sebbene rapido e per certi versi solamente preliminare, è già sufficiente per mostrare l'importanza di Todorov per il "noi" che compare nel titolo del presente contributo. Si tratta di un "noi"

65 L. Hjelmslev, *I fondamenti*, cit., p. 121.

66 Cfr. A. Herreman, *La glossematique*, cit., pp. 213-224. Herreman è, inoltre, autore di uno studio di *semiotica storica* applicata alla matematica (cfr. Id., *La topologie et ses signes. Elements d'histoire sémiotique des mathématiques*, L'Hartmann, Paris 2000).

67 Hjelmslev stesso riconosce che l'analisi dei giochi in termini di sistemi simbolici è meramente funzionale alla logica e che di fatto l'algebra pura adotta una concezione simile assumendo la prospettiva metamatematica di David Hilbert (cfr. L. Hjelmslev, *I fondamenti*, cit., pp. 118-119). Insomma, l'estendibilità della nozione di sistema simbolico all'algebra poggia su una premessa logicista e, quindi, vale fintanto che l'algebra è pura, ossia riconducibile a una sintassi priva di contenuto.

68 Che logica e *prelogica* (pensiero simbolico) siano rette da principi comuni sta alla base della concezione hjelmsleviana di *sistema sublogico* (cfr. Id., *La categoria*, cit., pp. 214-223).

che procede per gradi: in un grado d'intensità maggiore si rivolge ai semiologi e a quanti si occupano di semiotica generale o filosofica, in un grado d'intensità minore chiama in causa riflessioni d'ispirazione marxiana e, in particolare, quelle di Balibar. Nel primo caso, si è visto che Todorov sostanzialmente esce e rientra nello strutturalismo arricchendolo di nuove prospettive, introducendo in esso una storicità e un'antropologia politica segnate entrambe dalla dialogicità, ma anche suggerendo la possibilità di nuove analisi formali relative al pensiero simbolico. Nel secondo caso, proprio in virtù dell'apertura todoroviana al dialogo e all'altro è possibile rendersi conto di come tanto una comprensione filosofica del capitalismo quanto la problematizzazione contemporanea degli universali possano ricevere nuova luce. Del resto, il *dialogo di ricerca* tra semiotica e filosofie d'ispirazione marxiana non è certo una novità, perlomeno nel contesto italiano⁶⁹.

69 Si pensi a un caso emblematico come quello di Ferruccio Rossi-Landi, recentemente discusso dai semiologi italiani (cfr. G. Borrelli, *Metodo semiotico e metodo marxiano: convergenze categoriali e questioni epistemologiche*, in "E|C. Rivista on-line dell'AISS Associazione Italiana Studi Semiotici", n. 24, 2019, <http://www.ec-aiss.it/index.php>). Per quanto riguarda l'ambito strettamente glossematico, non si può tralasciare di menzionare la figura di Galvano della Volpe (cfr. R. Galassi, *Estetica e linguistica nella Critica del gusto di Galvano della Volpe*, in S. Badir et al. (a cura di), *I. Glossematica: principi e applicazioni II. Actes du colloque "Reading the Résumé of a Theory of Language / Lire le Résumé d'une théorie du langage"*, ZeL, Treviso 2013, pp. 107-114 e C. Caputo, *Della Volpe lettore di Hjelmslev*, in Id., *Emilio Garroni e i fondamenti della semiotica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 125-137).

L'ALTRO COME RIFLESSO DEL PROPRIO EGO IDEALE? CONSIDERAZIONI SULLA CRITICA DI TODOROV A MONTAIGNE

The other as a reflection of his own ideal ego? Considerations on the criticism of Todorov in Montaigne

Adamas Fiucci

This article aims to examine Tzvetan Todorov's controversial critique of Michel de Montaigne as a precursor of anti-colonialism. His position – according to which the French author is an egotist, not able to approach cultural diversity – shows the inconsistency in the moral theory presented in the “*Essais*,” accused of being based on the illogical coexistence of relativism (man is a result of custom) and universalism (man can grasp what is true, good and right). But Todorov comes to this conclusion because he has omitted those propositions of Montaigne's from which, on the contrary, coherent ethical theory emerges. If we restart by refuting this ontological misunderstanding, it will then be possible both to reveal Montaigne's true vision of otherness and to rediscuss his affinity with post-colonial semantics.

Keywords: Todorov – Montaigne – Barbarians – Colonialism – Nature – Custom

In queste pagine generose, così profondamente umane, tra le più belle mai scritte, si afferma un ineguagliabile potere della tradizione francese di difesa degli oppressi contro i forti.¹

Le parole con cui Charles-André Julien elogia gli *Essais* rispecchiano l'interpretazione da molti condivisa di Montaigne come pensatore critico del colonialismo e difensore delle minoranze culturali². In effetti, come si

-
- 1 C.-A. Julien, *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XVe-XVIIe siècles)*, PUF, Paris 1948, tr. it. mia, p. 418.
 - 2 Vale la pena di menzionare almeno C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris 1991; C. Tihanyi (a cura di), *The Story of Lynx*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996, pp. 208-224; R. Etiemble, *Sens et structure dans un essai de Montaigne*, “Cahiers de l'Association Internationale des études françaises”, 1962, n. 14, pp. 263-274; G. Nakam, *La conquête du nouveau monde: “une boucherie universelle”*, “BSAM”, 1984, n. 19-29, pp. 48-58; L. Sozzi, *L'Italia di Montaigne e altri saggi sull'autore degli “Essais”*, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, pp. 69-78.

evinces soprattutto dai capitoli *Des cannibales* e *Des cochés*, lo studio degli usi e dei costumi dei Tupinamba della Francia antartica e degli abitanti del Perù e del Messico serve a denunciare l'aggressione culturale perpetrata ai loro danni dai *conquistadores*. Oltre che per aver contribuito indirettamente alla nascita del mito del buon selvaggio, secondo cui le leggi di natura, oscurate da quelle positive, sono rinvenibili nel primitivismo, ossia in quelle forme di vita avulse dalla civilizzazione, Montaigne è divenuto celebre per aver ribaltato la dicotomia barbaro-europeo, dicendo che la vera barbarie consiste nel torturare i nemici in nome del potere e degli interessi economici, e non nel mangiare il corpo dei defunti³. La sua apertura alla diversità culturale traspare anche dal *Journal du voyage en Italie*: sebbene si sia trattato di un viaggio in Europa, dunque in un contesto culturale non troppo dissimile da quello francese, l'approccio montaignano alle usanze straniere, diretto e privo di stereotipi, è stato visto come prodromico dello sguardo simpatetico della moderna antropologia⁴.

Uno dei più noti detrattori di questa visione è Tzvetan Todorov, secondo cui Montaigne non ha affrontato seriamente la *diversité culturelle* e non si è

3 Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, Actes Sud, Paris 1997-1998; tr. it. di F. Garavini, A. Tournon (a cura di), *Saggi*, Bompiani, Milano 2012, I, I, cap. 31, p. 381; I, II, cap. 11, p. 767. La presente traduzione si rifà all'éditio municipale di Bordeaux, ossia all'esemplare dell'edizione del 1588 su cui Montaigne ha lavorato fino al 1592, anno della sua morte, apportando aggiunte e modifiche; tale copia è stata rinvenuta presso il monastero dei Feuillants a Bordeaux e, alla fine del XVIII secolo, è stata trasferita alla Biblioteca municipale di Bordeaux. Non viene invece considerata l'edizione postuma del 1595, curata da Marie de Gournay, *fille d'alliance* di Montaigne, in quanto basata su una copia diversa dall'esemplare originale. Questa scelta, a mio avviso più che giustificata, non è condivisa da altri studiosi, i quali ritengono più completa l'edizione del 1595 (si veda ad esempio l'éditio de la Pléiade, a cura di Jean Balsamo, Michel Magnien e Catherine Magnien-Simonin: M. de Montaigne, *Les Essais*, Gallimard, Paris 2007). Le uniche edizioni dell'opera approvate da Montaigne sono, oltre quella già menzionata del 1588 (la prima ad essere composta di tre libri), le edizioni del 1580, del 1582 (che presenta varie aggiunte) e del 1587 (identica alla precedente) [N.d.A].

4 Proprio in riferimento al *Voyage*, Sandro Mancini scrive: "Se l'etnologia deve essere intesa – come insegna Lévi-Strauss – quale esercizio di una duplice critica attraverso la distanziazione dello sguardo da sé, che consente sia di aprire uno spazio di manifestazione all'alterità del lontano, sia di osservare criticamente la nostra stessa realtà sociale, assumendo il suo sguardo su di noi, ebbene in tal caso il punto di vista etnologico non inizia con Rousseau, [...] bensì con Montaigne" (*Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, FrancoAngeli, Milano 1996, p. 97).

mai immedesimato nella condizione degli oppressi⁵. Obiettivo del presente contributo è quello di vagliare i punti di forza e di debolezza delle argomentazioni di Todorov, presentate nei saggi *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (1989) e *Les morales de l'histoire* (1991)⁶, in modo da poter ridiscutere la collocazione di Montaigne tra gli antesignani delle semantiche postcoloniali.

1. *Universalismo ingenuo ed egotismo negli Essais di Montaigne*

Todorov incomincia con l'individuare in Montaigne una compresenza di universalismo e relativismo; quest'ultimo è suddiviso a sua volta in pirronismo e scetticismo accademico⁷. La prima tipologia di relativismo, che consiste nell'ammettere come unica certezza l'ineffabilità della verità, emerge chiaramente nel capitolo *De la coutume et de ne changer aisément une loi*

-
- 5 Il pensiero di Tzvetan Todorov si è sviluppato a partire dagli anni sessanta, con i saggi dedicati ai formalisti russi e all'applicazione del procedimento strutturalista allo studio della letteratura. Questo approccio è stato presto rimpiazzato da uno studio meno rigido dei testi, che ha tenuto conto della dimensione storica ed etica. Sulla scorta di questa nuova metodologia critica, a partire dagli anni ottanta, Todorov si è accostato al problema dell'altro e al rapporto tra individui e culture diverse, riconducendo i concetti di civiltà e di barbarie al pregiudizio etnocentrico dei colonizzatori europei, e auspicando l'apertura alla diversità e al dialogo multiculturale. Proprio grazie allo studio di quei testi della letteratura francese attenti al tema della *diversité culturelle* è avvenuto il suo incontro con gli *Essais* di Montaigne, opera che, al di là delle critiche espresse dall'autore bulgaro, ha contribuito non poco allo sviluppo della sua sintesi tra universalismo e relativismo, che consiste nel riconoscimento di valori di civiltà comuni, senza cancellare le peculiarità delle diverse culture [N.d.A].
- 6 Si citeranno rispettivamente T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989; tr. it. di A. Chitarin, *Noi e gli altri: la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1993, e Id., *Les morales de l'histoire*, Grasset, Paris 1991; A. Waters (a cura di), *The Morals of History*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London 1995 (tr. it. mia). I capitoli relativi a Montaigne sono una rielaborazione da parte di Todorov di quanto da lui già detto nell'articolo *L'Etre et l'Autre: Montaigne*, in "Yale French Studies", 1983, n. 64, pp. 113-144, in particolare pp. 113-127.
- 7 Sulle diverse implicazioni morali ed epistemologiche delle due correnti scettiche, si veda R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979; tr. it. di R. Rini, *Storia dello scetticismo*, Mondadori, Milano 2000, pp. 2-3. Secondo Todorov, per quel che concerne l'inconsistenza metafisica dei concetti universali, Montaigne è debitore alla tradizione scettico-nominalista, cui fa capo Guglielmo di Ockham (cfr. W.J. Coats, *Montaigne's Essais*, Peter Lang, New York 2004, p. 94).

*reçue*⁸. Montaigne osserva che “chi vorrà liberarsi da questo acerrimo pregiudizio della consuetudine troverà molte cose ammesse con sicurezza scervra di dubbio, che non hanno altro sostegno che la barba bianca e le rughe dell’uso che le accompagna”⁹. Di conseguenza, gran parte di ciò che è creduto universale ed indubitabile, incluso lo *ius positivum* (complesso di usi e leggi) posto a fondamento del vivere civile, è in realtà un prodotto storico e contingente, sorto e mantenuto per mezzo dell’*accoutumance*, “maestra di scuola prepotente e traditrice”, che mette “addosso a poco a poco, senza parere, il piede della sua autorità”¹⁰. Viene poi introdotta la dicotomia natura-consuetudine, ovvero la contrapposizione tra leggi universali, precedenti all’uomo, e leggi positive, stabilite dai popoli; ma, come notato da Todorov, Montaigne invalida sin da subito la possibilità di tornare “ai valori universali, alla verità e alla ragione”¹¹; riconoscere l’influenza dell’abitudine sulla facoltà di pensare e di agire non svincola dal suo potere, poiché è essa stessa a dettare il procedimento della nostra ragione¹². Ciascuno mira solo e unicamente alla maniera di vivere del proprio contesto storico-sociale, motivo per cui non può esserci, per esempio, alcuna distinzione morale tra i popoli che vivono nella libertà e nell’autogoverno e quelli da sempre assoggettati alla tirannide¹³. Si tratta di un “determinismo integrale, che non concede agli esseri umani nessuna libertà, nessuna scelta”¹⁴, ma solo l’eventuale presa di coscienza ed accettazione dell’onnipotenza della consuetudine (*consuetudinis magna vis est*). Quindi, come puntualizzato nell’*Apologie de Raymond Sebond*, anche se “è credibile che vi siano delle leggi naturali, come si vede nelle altre creature”¹⁵, nell’uomo sono perdute ed ineducibili. È proprio nell’*Apologie* che il pirronismo muta in relativismo radicale, ossia nel rifiuto dell’esistenza stessa delle leggi naturali e di qualsiasi altra verità. Bersaglio critico di Montaigne sono i “seguaci del diritto naturale”¹⁶: se, come da loro sostenuto, ci fosse un ordine universale, tutti i popoli lo seguirebbero; ma, visto che l’esperienza comprova la varietà culturale, non esiste alcuna *lex naturalis*, e le leggi e i costumi sono fondati sulla tradizione e sulla coercizione¹⁷. Todorov accusa Montaigne di

8 Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 40.

9 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, cap. 23, p. 209.

10 Ivi, p. 191.

11 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 40.

12 Cfr. ivi, pp. 41-42.

13 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, cap. 23, p. 205.

14 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 43.

15 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, II, cap. 12, p. 1071.

16 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 44.

17 Cfr. *ibidem*.

aver sorvolato sulla polisemia di legge, la quale sta ad indicare non solo la regolarità, ma anche il comandamento. L'argomentazione scettica, "secondo la quale se una cosa non è universalmente presente, non può essere vera (giusta), non è probante", perché esiste nell'uomo la capacità universale "di distinguere giustizia ed ingiustizia"¹⁸, che prescinde dall'esistenza/inesistenza storica di queste categorie. Secondo Todorov è possibile "giudicare un'azione in ogni luogo e in qualsiasi momento"¹⁹, mentre è aleatorio pensare che la diversità di opinioni basti a dedurre l'assenza di un quadro universale di riferimento²⁰. Il radicalismo di Montaigne costringe invece "all'alternativa del tutto o niente: dato che, visibilmente, le tradizioni di un paese influenzano le sue leggi, la nozione stessa di una giustizia astratta ed universale dev'essere respinta"²¹. Se secondo Todorov c'è interattività tra diritto naturale e spirito di una nazione, ossia possibilità di conformare o meno i costumi alle leggi universali – e di promuovere giustizia o ingiustizia –, per Montaigne si tratta di un *aut aut* radicale, in cui la scelta dell'uno esclude la possibilità dell'altro. A partire da questo relativismo radicale, basato sul primato della differenza culturale sull'identità naturale, Montaigne vede come unica opzione etico-politica il conservatorismo, ossia il rispetto esteriore delle leggi e dei costumi del proprio paese. In base al principio che "ogni legge già esistente è, *ipso facto*, superiore ad una legge futura", Montaigne giudica negativamente il cambiamento sociale, poiché, oltre ad essere sinonimo di violenza e di benefici incerti, "privilegia [...] la ragione individuale a danno di quella della comunità"²². Secondo Todorov sul misoneismo dell'autore ha certamente influito la tragica vicenda delle guerre di religione francesi, in cui disobbedire implicava ulteriore insicurezza e instabilità politica²³; ma ciò non lo libera dall'etichetta di autore antimoderno, il quale, all'incertezza dei progetti rivoluzionari, preferisce la paralisi sociale. Al conservatorismo nazionale Montaigne contrappone, tuttavia, la tolleranza nei riguardi dei popoli con costumi diversi dai propri: "Dato che non c'è alcun motivo per preferire una legge o una consuetudine

18 Ivi, p. 45.

19 *Ibidem*.

20 Todorov spiega meglio la sua posizione, parlando delle religioni: "La prova che le religioni sono arbitrarie (e in tal senso non vere), consiste nel fatto che ne esistono diverse. Questa però non è una prova: non solo perché le differenti forme di rito possono nascondere un identico sentimento religioso, ma anche perché questa pluralità non dimostra che tutte le religioni si equivalgono" (cfr. *ibidem*).

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 46.

23 Cfr. *ibidem*.

ad un'altra, non c'è motivo di disprezzarle"²⁴. Avendo stabilito che tutte le idee e tutte le usanze hanno la loro ragione, è pura presunzione reificare le proprie convinzioni e i propri costumi a scapito degli altri; bisogna al contrario diventare *citoyens du monde*, osservatori indifferenti e disinteressati della ricchezza antropologico-culturale.

Secondo Todorov il relativismo di Montaigne ha però come costante *alter ego* l'universalismo. Sin dal capitolo *De la coutume*, dove prima è introdotto il dualismo legge naturale-legge positiva – cui corrisponde la diade stato originario (natura)-stato artificiale (arte) –, e poi è teorizzata l'impossibilità di distinguerle, Montaigne non ha mai smesso di avvalersi di leggi della coscienza indipendenti dalla consuetudine; e persino quando parla della diversità fenomenica per fondare il relativismo radicale, l'autore non può fare a meno, per esigenze argomentative, di postulare "l'esistenza di regole comuni", che trascendono le singole "determinazioni spazio-temporali"²⁵. Ma per Todorov l'universalismo di Montaigne si manifesta ancor di più nella condanna di "coloro che non si comportano come lui (dimenticando che ogni condanna implica l'adesione a determinati valori etici)"²⁶. Colui che tollera la diversità culturale deve per forza di cose non tollerare l'intolleranza. Ciò emerge dall'attacco ai propri concittadini, i quali, ovunque vadano, si attengono ai loro usi e "detestano quelli stranieri"²⁷, definendo "barbaro" tutto ciò che è avulso dal proprio orizzonte culturale. A partire dalla rilettura critica del concetto di barbarie, per cui esso corrisponde *prima facie* a un'etichetta per denigrare ciò che si differenzia da sé²⁸, Montaigne entra nell'ambito ritenuto da Todorov più controverso, quello della critica all'etnocentrismo.

Secondo Todorov l'elogio montaignano dei costumi selvaggi serve innanzi tutto a mettere in risalto le contraddizioni del vivere europeo. In *Des cannibales*, in cui è enunciata la celebre proposizione per cui è più barbarico torturare un vivente che mangiare un cadavere, c'è un chiaro slittamento semantico della nozione di "barbarie". Da un significato meramente storico-positivo, di ciò che è più vicino alla purezza naturale dello stato originario, essa assume quello etico-negativo di ciò che è "degradante e crudele"²⁹, che rispecchia la civiltà europea. Similmen-

24 *Ibidem*.

25 Ivi, p. 42.

26 Ivi, p. 47.

27 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 9, p. 1833.

28 Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 48.

29 Ivi, pp. 49-50.

te avviene, nel capitolo *Des coches*, con la nozione di “nobiltà”, intesa come perfezione prima tecnica e poi morale. Nel primo caso, Montaigne ammette, da un lato, la rudimentalità dei popoli del Nuovo Mondo, sottolineando l'assenza di strade bonificate e di armi da fuoco, nonché un'impreparazione psicologica di fronte alla novità, che ha giocato a favore dei conquistatori³⁰; dall'altro, il loro gusto estetico, che si evince dallo splendore delle loro città floreali, che non hanno nulla da invidiare a quelle greche, egiziane e romane³¹. Per quanto riguarda invece la nobiltà in senso morale, i selvaggi non sono in alcunché inferiori agli europei, tanto da superarli in “religione, osservanza delle leggi, bontà, liberalità, lealtà e franchezza”³². Tolte le qualità attribuite “per semplice inversione dei nostri difetti”³³, la loro grandezza morale consiste nella tenacia e nel coraggio durante i combattimenti, e nell'amore per le mogli³⁴. Ma, come ammonisce Todorov, si tratta in entrambi i casi di una proiezione di un ideale dell'io, che specificamente è quello della “civiltà classica”³⁵. Per avvalorare questa tesi lo studioso fa riferimento alla descrizione montaigniana del coraggio dei selvaggi: esso viene definito per analogia con la medesima virtù posseduta dai greci, senza tenere conto della specifica configurazione assunta in quel contesto culturale. Lo stesso vale per l'apologia del cannibalismo, che si regge sull'autorità classica di Crisippo e Zenone, i quali ritenevano non vi fosse alcun male a servirsi dei cadaveri per trarne nutrimento³⁶. In altre parole, Montaigne usa la categoria del selvaggio per riproporre il proprio modello universale, rappresentato dal passato greco e romano. Se l'umanità d'oltreoceano vive nell'infanzia del mondo, ossia in una fase più vicina alle origini dell'uomo, la vera età dell'oro è quella classica³⁷; dunque i selvaggi sono superiori agli europei, ma non ai greci e ai romani, cui si avvicinano solo in parte. Secondo Todorov proprio su questo assunto si regge “l'elogio della buona colonizzazione, [...] portata avanti nel nome dei suoi propri ideali”³⁸, riportato nella parte finale del capitolo *Des coches*. Agli antipodi del colonialismo europeo, finalizzato all'egemonia politica ed economica, Montaigne

30 Cfr. Id., *The Morals of History*, cit., p. 39.

31 Cfr. *ivi*, p. 36.

32 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 6, p. 1689.

33 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 48.

34 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. I, cap. 31, p. 377.

35 T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 51.

36 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. I, cap. 31, p. 381.

37 Cfr. T. Todorov, *The Morals of History*, cit., pp. 37-38.

38 *Ivi*, p. 40.

pone quello classico, portato avanti da Alessandro Magno e da Giulio Cesare, che, lungi dall'aver distrutto le sementi della natura presenti nei popoli primitivi, ha contribuito ad integrarle con le virtù³⁹. Secondo Todorov ciò significa però ammettere implicitamente il diritto a conquistare e a civilizzare i selvaggi in nome di ideali culturali ritenuti superiori e universalmente validi.

A mancare è proprio l'apertura emotiva all'altro da sé, soffocata dall'ego ideale dell'universalista inconsapevole, ovvero di colui che, mascherandosi dietro alla tolleranza, vuole imporre agli altri "i suoi propri valori e il suo giudizio di valore"⁴⁰. L'analisi delle caratteristiche degli Indiani, "frammentaria ed interamente subordinata al suo progetto didattico"⁴¹ (la critica della sua società), non conduce Montaigne ad alcuna conclusione sui popoli che possiedono caratteristiche differenti⁴²; l'altrui cultura, lungi dall'essere riconosciuta, è mero strumento per avvalorare le proprie convinzioni. Todorov aggiunge che, qualora i selvaggi non fossero stati in nulla simili ai greci e ai romani, Montaigne li avrebbe ignorati o addirittura criticati; ma, avendo visto in loro gli antagonisti ideali della cultura europea, li ha usati per rievocare l'estinto passato classico.

Secondo Todorov, pur avendo riservato loro parole generose, Montaigne non è mosso da empatia verso le vittime dei *conquistadores*, ed è perciò profondamente distante dal *leitmotiv* dei critici contemporanei del colonialismo. Annoverarlo tra i precursori degli studi postcoloniali equivale a reificare l'attenzione filosofica ch'egli ha riservato ai popoli del Nuovo Mondo, tralasciando i contenuti effettivi di un'analisi che non ha riconosciuto la bontà del selvaggio come categoria transculturale⁴³. In tal senso, Montaigne non è nemmeno un protoantropologo: il suo approccio alla diversità culturale è etnocentrico, ossia antitetico a quello etnologico dell'antropologia moderna, poiché viziato dai propri ideali e dalla dubbia attendibilità scientifica e morale delle sue fonti di riferimento (i resoconti dei viaggiatori del tempo)⁴⁴.

39 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 6, pp. 1689-1691.

40 L. Zhang, *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*, Stanford University Press, California 1998, tr. it. mia, p. 65.

41 T. Todorov, *The Morals of History*, cit., p. 40.

42 Cfr. *ivi*, p. 38.

43 Cfr. *Id.*, *Noi e gli altri*, cit., p. 52.

44 Cfr. *Id.*, *The Morals of History*, cit., p. 38.

2. Controargomentazioni all'interpretazione di Todorov

Qualsiasi interpretazione del pensiero di Montaigne incontra questa difficoltà: gli *Essais* non espongono un sistema filosofico omogeneo e, ad ogni affermazione orientata in un senso, se ne possono opporre altre che la contraddicono. Ciononostante, ci sono convergenze ed accostamenti significativi, che lasciano intravedere una gerarchia tra le differenti tesi.⁴⁵

In questo passo di *Nous et les autres* Todorov ammette, da un lato, la cripticità e l'asistematicità dell'opera di Montaigne, dall'altro, la possibilità di cogliere al suo interno, attraverso un'attenta analisi testuale, un'argomentazione coerente. In altre parole, egli pretende di selezionare e isolare alcune proposizioni degli *Essais* per disvelare il vero pensiero dell'autore. Ma è proprio sulla base del non detto todoroviano, ossia dei passi da lui omessi nella trattazione, che la sua lettura di Montaigne finisce per vacillare⁴⁶.

Todorov ha colto l'eclettismo di Montaigne, ma ha confuso l'evoluzione del suo pensiero con una compresenza di tesi inconciliabili. Come hanno invece constatato Pierre Villey e Fortunat Strowski, gli *Essais* rappresentano un percorso di maturazione dell'autore, in cui avviene il progressivo superamento delle diverse dottrine richiamate (stoicismo-scetticismo-epicureismo)⁴⁷. Montaigne incomincia con la messa in dubbio della veridicità degli usi e dei costumi del proprio paese, ammettendo l'esistenza di leggi naturali oscurate dall'abitudine; dalla presa di coscienza della loro difficile riscoperta, passa alla negazione dogmatica di qualunque piano universale di valori; infine, dopo la critica ai sostenitori del diritto naturale, abbozza il contenuto della legge naturale, scrivendo

45 Id., *Noi e gli altri*, cit., p. 41.

46 Al di là di Longxi Zhang, il quale affronta in maniera piuttosto dettagliata la critica di Todorov, senza tuttavia cogliere il punto centrale relativo al fraintendimento del contenuto vero e proprio della morale montaignana (cfr. *op. cit.*, pp. 65-75), e di Sandro Mancini, il quale ha contrapposto alla critica todoroviana la forte componente etnologica presente negli *Essais* (cfr. *op. cit.*, p. 208n), la maggior parte degli interpreti si è limitata a sintetizzare i contenuti della critica di Todorov [cfr. Z.A. Zalloua, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Rookwood Press, Charlottesville 2005, pp. 119, 134-135; F. Rigolot, *What Is Civilization? Montaigne's Response to Columbus, 1492, 1592, 1992*, in D. Berven (a cura di), *Montaigne: Montaigne's message and method*, Garland, New York & London 1995, p. 374].

47 Cfr. J.C. Laursen, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill, Leiden 1992, p. 96. Todorov confuta questa posizione, dicendo che il pensiero di Montaigne è in eterna contraddizione (cfr. *L'Étre et l'Autre: Montaigne*, cit., p. 142).

che “la natura ci ha messo al mondo liberi e senza legami”, e che “noi ci imprigioniamo in certi distretti”⁴⁸, divenendo succubi della servitù, che è “la soggezione di un animo debole e vile che non è padrone della propria volontà”⁴⁹. Todorov traslascia completamente questo passo del *De la vanité*, insistendo sul relativismo di Montaigne e sulle sue continue ricadute nell’universalismo ingenuo. A sfuggirgli è la funzione della *scepsi* come punto di partenza per la scoperta di un’etica minima. Lo stesso attacco ai teorici del diritto naturale rientra nel momento scettico di decostruzione delle certezze acquisite, ed è funzionale a depurare il concetto di natura da contenuti dogmatici che inficiano il rispetto della diversità. La libertà, unico contenuto della *lex naturalis*, implica un polimorfismo culturale, ossia la realizzazione di progetti differenti di vivere rettamente che, lungi dallo sfociare nel permissivismo radicale (tutto è lecito), ha come vincolo imprescindibile il rispetto dell’altrui libertà. Montaigne è sul crinale tra universalismo e relativismo: da un lato, egli riprende l’idea di una legge naturale che precede i singoli, riducendola all’unico principio secondo cui si nasce liberi (*lex*) e si deve mantenere tale condizione (*ius*); dall’altro lato, egli riprende l’idea dell’inesistenza di un unico *modus vivendi* cui conformarsi, integrandola con una tolleranza limitata a quei costumi che tutelano la libertà⁵⁰.

L’estraneità di Todorov a queste argomentazioni ha condizionato il suo giudizio sulla concezione montaignana del selvaggio. Pur constatando giustamente l’assenza negli *Essais* di un’osservazione diretta e imparziale della diversità culturale⁵¹, il critico travisa completamente il movente

48 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., l. III, cap. 9, p. 1807.

49 Ivi, l. III, cap. 9, pp. 1769-1771. Questa definizione è presa da Cicerone, *Paradoxa Stoicorum*, l. V, cap. 1. A mio avviso Montaigne arriva a questa conclusione attraverso il *Discours de la servitude volontaire* (1574) di Étienne de La Boétie; a proseguire questa linea argomentativa è Pierre Charron, nel *De la sagesse* (1601, 1604). Per approfondire questa spinosa tematica, che da tempo divide i critici, mi permetto di rinviare a A. Fiucci, *La Boétie, Montaigne e Charron. La rilevanza psicologico-politica della nozione di “coustume” nella filosofia francese della seconda metà del Cinquecento*, Aracne, Roma 2017 e, più nel dettaglio, a Id., *La libertà come “règle de nature” negli “Essais” di Montaigne*, “Logos”, 2018, n. 13, pp. 7-20.

50 Come ha opportunamente osservato Karl Popper, in Montaigne non c’è nessuna tolleranza dell’intolleranza, della crudeltà e della violenza [cfr. D. Antiseri, *Prefazione*, in K.R. Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma 2002, p. 20].

51 Ciò è vero solo in riferimento agli *Essais*. Dal *Journal du voyage*, scritto non considerato dal critico, traspare al contrario quell’atteggiamento simpatetico ti-

che spinge l'autore a difendere ed elogiare i popoli del Nuovo Mondo. Infatti, se, da un lato, i costumi americani mettono sicuramente a nudo la barbarie morale della civiltà moderna, dall'altro, essi sono apprezzati soprattutto poiché rievocano lo stato naturale originario. Ed ancora più forzata è la convinzione todoroviana secondo cui Montaigne si sarebbe avvalso dei selvaggi per riaffermare la propria morale universale (quella dei greci e dei romani). I richiami entusiastici a figure eroiche classiche (Cesare e Alessandro su tutte), come del resto i riferimenti alle loro affinità con i moderni selvaggi, servono a provare l'avvicinarsi storico di popoli maggiormente vicini alla legge di natura, e non a promuovere un modello unico da ristabilire⁵².

Per quanto concerne poi la tesi sul Montaigne estimatore e promotore del colonialismo classico, si tratta di una forzatura dettata dalla convinzione precedente. Tolta di mezzo la presunta utopia montaignana di riportare *in auge* i precetti e i costumi del mondo greco e romano, risulta chiaro come gli apprezzamenti riservati all'espansionismo classico servano solo a rimarcare la barbarie involutiva in cui è caduta l'Europa; infatti, mentre in passato la conquista è stata spesso occasione di scambio culturale – si pensi all'incontro tra Alessandro e i gimnosofisti –, nel Cinquecento ha assunto i connotati prevalenti di una pulizia etnica.

Inoltre, quando parla positivamente di altri popoli, Montaigne non si richiama alle virtù classiche (come invece dovrebbe fare, stando agli argomenti di Todorov). Esempio al riguardo è il racconto delle vicissitudini del cantone di Lahontan, i cui abitanti, dopo secoli vissuti secondo natura, senza conoscenza alcuna dei vizi e delle malattie, sono stati progressivamente contaminati dalla cultura europea⁵³. Questo resoconto, che rievoca per contenuti e per coinvolgimento emotivo la vicenda dei selvaggi, attesta sia la sincera pietà e compassione provata da Montaigne per tutti coloro che hanno patito la perdita della libertà a causa degli europei, sia la sua opposizione a qualunque forma di sovrappaffazione.

pico dell'antropologia, che confuta definitivamente il pregiudizio todoroviano su Montaigne come pensatore etnocentrico [N.d.A].

52 Come ha osservato giustamente Longxi Zhang, inoltre, i greci e i selvaggi sono messi sullo stesso piano da Montaigne, poiché rappresentano antagonisti diversi, ma egualmente validi, degli europei (cfr. *op. cit.*, p. 72). Per quanto riguarda i selvaggi, dicendo che “li governano sempre le *lois naturelles*, non ancora troppo imbastardite dalle nostre”, Montaigne prende le distanze da certe loro pratiche, mostrando come non tutto ciò che attiene al primitivismo sia necessariamente perfetto (*Saggi*, cit., I, I, cap. 31, p. 373).

53 Cfr. *ivi*, I, II, cap. 37, pp. 1439-1441.

Secondo Todorov l'indifferenza dell'autore, però, consiste soprattutto nel non avere fatto nulla di concreto per le vittime del colonialismo. Se, infatti, in Montaigne la riflessione stessa sulla *coutume* spinge alla progressiva liberazione dalla sua influenza sulla facoltà di pensare – la sostituzione del dogmatismo e dell'apatia con la tolleranza e il criticismo –, lo stesso non vale per l'agire sociale. Nella sfera coscienziale si è liberi di criticare lo *ius positivum* e i suoi sostenitori, ma all'esterno occorre conformarsi a quanto prescritto. Il fatto che Montaigne abbia preferito l'obbedienza passiva alla rivoluzione reale è per Todorov un affronto al compito eminentemente pratico della filosofia. Il suo giudizio è però parziale ed anacronistico, poiché pretende di giudicare gli *Essais* sulla base dei propri valori, a loro volta influenzati dalle rivoluzioni politico-sociali del Novecento, senza dare giusto risalto al secolo in cui è vissuto Montaigne. Nella Francia del Cinquecento, segnata da decenni ininterrotti di guerre di religione, mantenere intatto l'ordine politico rappresentava una vera e propria urgenza sociale; la vicenda personale di Montaigne, sindaco di Bordeaux, costretto a mediare tra le fazioni in lotta, non è stata la sola testimonianza di una ragion di stato contraria alla rivoluzione. Persino il suo amico Étienne de La Boétie, autore del controverso e strumentalizzato *Discours de la servitude volontaire*, ha ritrattato la sua apologia della disobbedienza attiva al potere in favore della prudenza politica, vedendo nel compromesso l'unica possibile soluzione ai mali del tempo⁵⁴.

Tuttavia, come si può evincere da un passo del capitolo *De ménager sa volonté*, Montaigne non vede il conservatorismo come punto di arrivo della teoria politica, ma lo circoscrive al proprio tempo: "L'innovazione è di gran lustro. Ma è vietata in quest'epoca in cui siamo oppressi, e dobbiamo soltanto difenderci dalle novità"⁵⁵. La rinuncia a qualunque forma di dissenso è allora dettata non da un pragmatismo utilitarista, ma da un sano realismo politico. La stessa propensione di Montaigne alla scrittura solitaria è figlia della sua epoca: lungi dall'essere manifestazione di egotismo e di apatia sociale, essa equivale ad un'evasione momentanea dal proprio ruolo, per purificare l'animo e portarlo a riflettere su di sé e sul mondo. Del resto è anche grazie a quest'*otium litteratum* se Montaigne ha avuto

54 Su questa questione, si vedano l'ultimo testo scritto da La Boétie [cfr. *Mémoire touchant l'édit de Janvier*, in P. Bonnefon (a cura di), *Discours de la servitude volontaire suivi du Mémoire inédit touchant l'édit de Janvier 1562 et d'une lettre de M. le conseiller de Montaigne*, Bossard, Paris 1922, pp. 103-180] e il giudizio di Montaigne sulla produzione laboetiana (cfr. *Saggi*, cit., I, I, cap. 28, pp. 353-355).

55 Ivi, I, III, cap. 10, p. 1157.

tempo di elaborare una critica ai *conquistadores* che, pur non avendo avuto un impatto sociale immediato, ha tramandato ai posteri uno degli esempi massimi di apertura alla diversità culturale.

3. *Considerazioni conclusive*

Al di là dei suoi evidenti limiti storiografici e interpretativi, la critica di Todorov ha spinto ad approfondire e a ridiscutere alcuni luoghi comuni sulla filosofia di Montaigne. Si giunge così alla conclusione che annoverare l'autore degli *Essais* come antesignano delle categorie postcoloniali e dell'antropologia culturale può risultare in parte legittimo e in parte fuorviante, in quanto si tratta di un pensiero sia correlato alla sua epoca, sia orientato al passato e al futuro. Certamente, nel suo interesse per la diversità culturale, c'è un risvolto psicologico-politico di tipo metastorico: liberarsi dall'autorità della consuetudine, che spinge a credere nell'universalità del proprio *nomos*, significa disporsi all'alterità e ridiscutere le categorie umane di bene e di male, e di verità e di errore; solo col superamento dell'acrisia e dell'abulia, alleate dell'unità dogmatica, è possibile ribaltare il senso comune, mettendosi dalla parte delle minoranze oppresse e condannando i soprusi degli oppressori. La filosofia postcoloniale e l'antropologia condividono con Montaigne l'antieurocentrismo – critica ai *conquistadores* di ieri e agli imperialisti di oggi – e il riconoscimento delle minoranze culturali – parallelismo tra i selvaggi del Cinquecento e gli africani del Novecento –, ma non il moralismo: se ammettere l'esistenza della legge naturale, ossia della libertà come diritto inalienabile che trascende la storia, è per il Bordolese indispensabile per approcciare la questione dell'alterità, per i contemporanei equivale ad una ricaduta nel dogmatismo, che inficia l'osservazione simpatetica e il rispetto delle diversità culturali. A differenza di chi, come per esempio Sartre, ha refutato l'universalismo, compromettendo, almeno da un punto di vista logico-semantico⁵⁶, la critica al colonialismo e all'oppressione in genera-

56 Cfr. V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1988; tr. it. di G. Muzzopappa, *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma 2007, p. 131. A cogliere questo cortocircuito argomentativo è stato Herbert Marcuse, secondo cui rigettare l'"apriori della teoria sociale" significa "rigettare pure la teoria"; ergo nessuna critica autentica può fare a meno di una prenozione metafisico-morale (*One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston 1964; tr. it. di L. Gallino, T.G. Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Mondadori, Milano 2008, p. 423).

le, Todorov ha mantenuto il dualismo natura-consuetudine, prospettando la possibilità di liberarsi dai vincoli politici e di rifondare ciò che precede e trascende la dimensione storica⁵⁷. In particolar modo in *Nous et les autres*, Todorov è più vicino a Montaigne di quanto abbia creduto, poiché è riuscito a vedere nella via mediana tra universalismo e relativismo, e non nel prospettivismo radicale, il miglior modo per affrontare il problema dell'alterità.

57 Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 45.

STRATEGIE DI SOGGETTIVAZIONE E DI COMUNICAZIONE INTELLETTUALE NEL *BORISTENITICO* DI DIONE DI PRUSA

Strategies of subjectivation and cultural communication in the Borystenitichus Discourse of Dio of Prusa

Michele Di Febo

The *Borystenitichus Discourse* (Or. XXXVI) of Dio Chrysostom, a very elaborate rhetorical construction in which reality and fiction are mixed, raises the problematic relationship with Otherness. Borysthenes, despite its being a Greek colony, represents a point of contact with a liminal reality, where the boundaries between Greeks and Barbarians gets confused. This paper aims to analyze the ways and strategies through which the rhetorician represents himself in face of the complex reality of Borysthenes which shines through his interlocutors. The rhetorician appears at first well aware of his own superiority and reveals an attitude of intellectual colonization; but the dialectic context leads him to rectify both the contents and the rhetorical-argumentative strategies of his speech, finally arriving at the exposition of Stoic cosmology in a Zoroastrian frame within the two myths which Dio attributes directly to the Persian Magi.

Keywords: Greeks/Barbarians – Identity/Otherness – Intellectual colonization – Dialectical debate – Zoroastrian myths

1. *Una premessa concettualmente necessaria*

Il tema dell'Altro nel dibattito filosofico, o più genericamente intellettuale, è una *vexata quaestio*, che suscita quasi in ogni autore stimoli di riflessione, evidenziando la persistenza del nucleo problematico della Relazionalità. Il tentativo di sperimentare un approccio proficuo con l'Altro da Sé richiede in primo luogo la discussione critica, appositamente vagliata, delle principali categorie di soggettivazione, ovvero delle modalità mediante le quali il soggetto percipiente focalizza i suoi tratti costitutivi al momento del contatto con la dimensione dell'Alterità.

Già di per sé, la comunicazione mediante il linguaggio articolato, il cui impiego – a partire da Aristotele – risultava individuato come il fondamen-

to costitutivo delle società umane¹, impone dei ruoli storicamente, socialmente e culturalmente costruiti, a partire dai quali la realtà assume forme diversificate. Una corretta impostazione del tema dell'Alterità richiede la consapevolezza dell'artificio e, dunque, la coscienza del fatto che, nella costruzione dell'Altro, gioca un ruolo fondamentale la centralità del proprio *principium individuationis*, delle categorie visuali ed ermeneutiche, che il soggetto porta con sé. Questo processo, che si innesca in maniera pressoché inconsapevole e automatica, agisce a pieno regime nella costruzione delle nostre realtà, individuali e collettive, spesso con esiti e derive negativi.

Del resto, si tratta di un'acquisizione filosofica che già gli antichi Greci avevano profondamente introiettato nella loro cultura, in particolare in virtù della riflessione di Protagora, il cui principio dell'*homo mensura* aveva scardinato, con tutta evidenza, ogni pretesa assolutistica di soggettivazione, rivelando le potenzialità teoretiche di un illimitato orizzonte prospettico². Il *metron* protagoreo può rivelarsi, strumentalmente, la sintesi più efficace per un autentico rapporto con l'Altro. Grazie all'apertura del paradigma ermeneutico, infatti, il soggetto percipiente diventa consapevole della parzialità della propria soggettivazione: riesce così a entrare con profitto in relazione dialogica con l'Altro, superando il più rigido schematismo identitario. È su questo binario, del resto, che si muove anche l'antropologia contemporanea, in particolare alla luce dei principali bisogni delle società democratiche³. Per questa ragione, il vero rapporto con l'Altro è possibile solo nella misura in cui si diventi consapevoli dello sforzo che questa operazione richiede: un'operazione di decostruzione progressiva del proprio Sé a contatto con l'Altro da Sé che, dialetticamente costruita, potrebbe rendere efficace ogni dinamica relazionale, individuando una comune esigenza di contatto tra tutti i soggetti in dialogo.

1 Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a, 7-18; cfr. anche VII, 13, 1332a, 40-1332b, 11. Sull'importanza del *logos* in quanto veicolo di costruzione politica in Aristotele, vd. J.L. Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, Vrin, Paris 2004, in part. pp. 63-127.

2 Protagora, (80) B 1 D.-K.

3 Circa i limiti e i problemi del concetto di identità, vd. F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996; Id., *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010; Id., *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari 2019; cfr. anche M. Aime, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. Sul tema in questione nel pensiero antico, utili spunti si rintracciano in C.A. Viano, *La selva delle somiglianze. Il filosofo e il medico*, Einaudi, Torino 1985, pp. 61-115.

2. Il problema Boristene

La scelta di analizzare il *Boristenitico* di Dione di Prusa⁴, un importante esponente della Seconda Sofistica, vissuto a cavallo tra il I e il II secolo d.C., potrebbe sembrare ardita in prima battuta, ma l'orazione offre nel suo complesso ampio materiale, al fine di focalizzare la dimensione dell'Alterità in tutte le sue possibili articolazioni: etnico-geografica, politica e culturale.

Il *Boristenitico* (*Or. XXXVI*) riferisce di un viaggio compiuto dal re-tore probabilmente durante l'estate del 97 d.C., al termine della *relegatio in perpetuum* in seguito alla morte dell'imperatore Domiziano⁵, nell'antica colonia di Olbia, conosciuta altresì con il nome di Boristene, nell'area del Ponto (Mar Nero), in corrispondenza dell'attuale Ucraina, un confine ancora oggi estremamente caldo e instabile, specie sul versante dei conflitti etnici. Boristene è una colonia di fondazione milesia molto antica (risalente alla prima metà del VI secolo a.C.), da sempre vissuta a strettissimo contatto con le popolazioni barbariche ai confini. La città si rivela un crogiuolo di culture diverse, dove la demarcazione di ogni possibile costruzione identitaria viene inesorabilmente a cadere. Boristene è una città *sui generis*, inserita nel continuo e vorticoso divenire della storia, dove la guerra contro i Barbari (Sciti e Geti in particolare), vissuta come necessità incombente, modella la fisionomia – già di per sé proteiforme – della Relazionalità.

Boristene si presenta come l'esemplificazione lampante della concezione eraclitea del divenire universale, canonizzata nel principio del fuoco/*polemos* come armonia degli opposti⁶: è il continuo mutamento vivificante, incarnato nella logica del conflitto, a plasmare in un incessante processo

4 Per una ricostruzione complessiva della figura storica e intellettuale di Dione di Prusa, e della sua fortuna, tra i numerosi contributi si segnalano i seguenti studi critici: P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, D'Anna, Messina-Firenze 1978; A. Brancacci, *Rhetorike Philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Bibliopolis, Roma 1985; S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, OUP, Oxford 2000.

5 Secondo una più recente ipotesi, in realtà Dione non fu costretto all'esilio, ma fuggì da Roma prima del processo, temendo di essere condannato a morte dall'imperatore, in quanto complice in una congiura ordita a suo danno. Così, il retore sarebbe venuto a trovarsi nella posizione giuridica di *adnotatus requirendus*. Vd. G. Ventrella, *Dione di Prusa fu realmente esiliato? L'orazione tredicesima tra idealizzazione letteraria e ricostruzione storico-giuridica (con un'appendice di E. Amato)*, "Emerita", a. LXXVII, n. 1, 2009, pp. 33-56.

6 Tra i più significativi: Eraclito, (22) B 30 e 53 D.-K.

di rinnovamento gli equilibri, sempre precari, dell'orizzonte politico della città. La colonia vive di questo continuo movimento, in una sorta di statuto intermedio, di limbo, tra città e non-città. Boristene si riscrive a contatto con la storia, le cui leggi, e di conseguenza il principio di prevedibilità, sfumano in un orizzonte sempre più cangiante. Paradossalmente, è proprio la permanenza continua in questo stato di eccezione, mediano tra la furia cieca della forza e la costanza, e la regolamentazione univoca, del *nomos*, che rende possibile la sua sopravvivenza in un ambiente così pericoloso e ostile.

Boristene, proprio perché liminale rispetto a qualsiasi contesto politico d'appartenenza (tanto allo statuto imperiale, quanto al modello della *polis* di età classica, che pure – nei fatti – pare configurarsi come l'orizzonte di riferimento, quanto alla disposizione tribale barbarica), è spinto ad applicare, di continuo, nuove regole di convivenza con l'Altro, al punto che persino il Barbaro, il Nemico, può diventare un prezioso alleato per la sopravvivenza. A tal proposito, Dione non può non ricordare come la città sia sopravvissuta alla disastrosa invasione getica di Burebista (databile intorno al 55 a.C.), proprio grazie al supporto degli Sciti, che, necessitando di un approdo commerciale greco nell'area del Ponto, ne favorirono la ricostruzione⁷. Quindi, anche in virtù di una certa *Realpolitik*, a Boristene cadono i tradizionali confini identitari, e il Barbaro può configurarsi, pur nella sua negatività, come un elemento salvifico e quanto mai necessario al mantenimento del “mobile” statuto politico della città⁸.

Il *Boristenitico*, una delle orazioni post-esilio del Crisostomo, è un'*epideixis* dal contenuto filosofico, che Dione ha pronunciato direttamente in patria, a Prusa, con ogni probabilità nei primi anni del II secolo d.C., nella quale ricostruisce un'importante tappa delle sue peregrinazioni nell'area del Ponto. Si tratta, dunque, di una costruzione retorica articolata su più livelli comunicativi: il resoconto è finalizzato ad ammaestrare, nonché a dilettere, l'uditorio di Prusa, veicolando un messaggio politico filo-imperiale di stampo platonico-stoico, tramite il ricorso al parallelismo tra l'armonia cosmica della città divina e la concordia della città degli uomini.

7 Dione di Prusa, *Boristenitico*, §§ 4-5.

8 Il tema della persistenza dell'identità greca frammista a elementi barbarici, o più in generale la dimensione problematica del rapporto tra Greci e Barbari a Boristene, è sicuramente uno degli assi principali dell'orazione del Crisostomo, come giustamente riscontrato dagli interpreti dionei: vd. ad es. A. Gangloff, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Jérôme Millon, Grenoble 2006, pp. 299-305; la studiosa offre una ricca rassegna bibliografica circa le diverse posizioni critiche a riguardo (p. 300, n. 141).

Nel *Boristenitico*, l'autore non esita certamente a inserire elementi di invenzione, ma pur sempre verosimili rispetto al contesto evocato, in accordo all'aureo principio dell'*aptum*. Vero e verosimile, realtà e finzione si intrecciano nella narrazione dionea, saldandosi in un binomio indissolubile: tanto per l'ascoltatore antico, quanto per il lettore e l'interprete moderni è dunque pressoché impossibile individuare il punto esatto dove termina il resoconto storico e inizia la libera idealizzazione letteraria dell'autore, nel ricostruire la sua esperienza boristenica. Così, Dione diventa il personaggio della sua declamazione, della storia alla quale egli stesso dà vita di fronte all'uditorio della sua città.

Alla luce di questa composita e ricercata intelaiatura letteraria, il presente contributo si pone più specificamente l'obiettivo di analizzare le strategie mediante le quali il retore si autorappresenta, approcciandosi alla nuova multiforme realtà di Boristene e dei Boristeniti, nonché le corrispettive, vivaci, reazioni dei suoi interlocutori (l'omerico Callistrato, il platonico Hierosone, ma più in generale anche l'adunanza "silenziosa" della cittadinanza, che fa da sfondo alla declamazione del retore).

È da questa interazione costante, infatti, che si sviluppa la trama dell'orazione, nel serrato confronto tra il Sé (Dione) e l'Altro (la platea di Boristene), o più precisamente l'Altro nella modalità in cui il Sé autoriale lo ha plasmato: da questo punto di vista, l'operazione che Dione decide di mettere in atto nel *Boristenitico* è un sofisticato dispositivo retorico, un'elaborata creazione intellettuale dove l'autore non concepisce solamente il Sé del proprio personaggio, ma tra realtà e artificio anche la riposta, verosimile, che l'Altro avrebbe potuto avere dinanzi al modo in cui il Sé di Dione si pone. Il retore, conscio della propria superiorità rispetto ai Boristeniti, rivela inizialmente un atteggiamento improntato alla Colonizzazione intellettuale, ma la dialettica contestuale lo porterà progressivamente a rettificare tanto i contenuti, quanto la forma e le strategie argomentative del suo discorso.

3. *Dione ermeneuta*

Come facilmente immaginabile, a Boristene anche il prodotto umano riflette appieno i contorni di questa contaminazione greco-barbarica. Gli interlocutori che si presentano a Dione, e in particolare il personaggio del giovane Callistrato, sono la testimonianza diretta di questo particolare fenomeno di interscambio tra culture. Il ragazzo, ad esempio, pur incarnando a tutti gli effetti il principio greco della *kalokagathia* (moralità, decoro nei comportamenti e propensione al sapere), per quel che riguarda il vestiario

rivela un'evidentissima propensione per la moda barbarica dominante (abiti scuri e armi in bella vista):

Appesa alla cintura (*scil.* Callistrato) aveva una grande sciabola, di quelle che usano i cavalieri; portava ampi calzoni, il resto delle vesti alla maniera scitica e sulle spalle un piccolo mantello nero, finemente lavorato, come è solito tra i Boristeniti. ... Callistrato aveva all'incirca diciotto anni. Era molto alto e di aspetto bellissimo, con fattezze marcatamente ioniche. Si diceva, altresì, che fosse valoroso in guerra e che avesse ucciso e fatto prigionieri molti Sauromati. Si interessava di oratoria e di filosofia con grande passione, al punto che desiderava imbarcarsi al mio seguito⁹.

Ma, una volta appurata la singolarità dello stato storico di Boristene, e il conseguente eclettismo dei suoi abitanti, la domanda da porsi è la seguente: come può Dione recepire e leggere una situazione così mutevole e sfuggente, che non si lascia definire univocamente da alcuna possibile etichetta? Dione, che pure era un retore (o più precisamente un retore-filosofo) di vastissima cultura, risulta comunque in difficoltà nel rapportarsi a questa magmatica realtà, che rispetto alle sue categorie standardizzate non si lascia incasellare in forma stabile; pur animato da un alacre spirito di curiosità, si trova completamente scombussolato nel leggere la città e i suoi abitanti, perché in primo luogo la realtà che si trova davanti non corrisponde in alcuna misura all'immagine mentale che di essa si era costruito, all'aspettativa di trovare una colonia greca ricca e florida, nonché il suo corrispettivo bagaglio intellettuale più avanzato. È qui che, dunque, scatta l'anomalia: nel contrasto tra la costruzione mentale dell'Altro, la quale sempre e comunque cerca di assimilare l'Altro al proprio Sé (come se fosse simile o addirittura identico al proprio Sé), e il suo essere poi effettivamente altro in quanto Altro, la comunicazione intellettuale rischia il cortocircuito, giacché vengono a sovrapporsi categorie che, stante la loro diversità, non sono sovrapponibili¹⁰.

9 Dione di Prusa, *Boristenitico*, §§ 7-8. Tutti i passi dionei riportati in italiano sono tratti dalla mia traduzione, ove necessario rivisti e modificati: Dione di Prusa, *Boristenitico* (Or. XXXVI), a cura di M. Di Febo, con un saggio introduttivo di G.A. Lucchetta, Carabba, Lanciano 2017.

10 Il meccanismo ermeneutico, che conduce all'assimilazione dell'Altro al proprio Sé, è stato analizzato magistralmente da Tzvetan Todorov, sebbene in ben altro contesto storico, la conquista e la colonizzazione dell'America d'età moderna, ma ritengo che, sul piano concettuale, risulti universalmente valido e, di conseguenza, coerentemente applicabile anche al tentativo di Colonizzazione intellettuale operato da Dione su Callistrato. Il mio "Dione ermeneuta" ricalca pertanto vo-

È proprio in questo momento incipitario, pericolosamente spontaneo, del rapporto con l'Altro, che si annidano tanto il possibile fraintendimento, quanto la rottura di un'impostazione genuinamente dialogica. È la fede nella somiglianza dell'Altro al proprio Sé che determina l'avvio della Colonizzazione intellettuale sull'Altro, come possiamo ben osservare anche nel *Boristenitico*, in particolare nella schermaglia introduttiva tra il giovane Callistrato e Dione. Il retore trova dinanzi a sé il Diverso, un Diverso che non è ancora disposto ad accettare e a riconoscere come tale. Callistrato è un personaggio complesso, un arcaico eroe omerico con punte di modernità più o meno evidenti, ma rimane pur sempre un prototipo di un'epoca passata, che Dione nel profondo non riesce a comprendere nella sua propria Alterità. Boristene – come detto – è una città che vive in uno stato permanente di guerra guerreggiata, motivo per cui l'orizzonte mentale di tutta la cittadinanza, e di Callistrato in particolare, risulta completamente pervaso dall'ideale guerresco, dalla ricerca spasmodica del valore che spesso si incanala nella pura violenza: a Boristene Achille è una figura-simbolo, al punto che l'eroe è la divinità cardine dell'intero pantheon cittadino. Boristene, al pari di Achille, vive della ripetizione passiva, quasi spinta al parossismo, del gesto di guerra. L'orizzonte mentale dei Boristeniti – stando a Dione – risulterebbe così incapsulato in una visione del mondo angusta e limitante, generatasi probabilmente a partire da una certa lettura tendenziosa dell'*Iliade*.

Dione, sebbene sia un personaggio dagli ampi orizzonti intellettuali, non è comunque un Boristenita, sicché non riesce a comprendere adeguatamente questo modo di essere. Il retore non è disposto ad accettare questa visione della realtà, a suo giudizio limitante; non riesce a realizzare il perché questa città, pur vivendo appieno all'interno del dispositivo politico della *polis* (a sua volta inserita nella ben più ampia compagine del dominio di Roma), di fatto a livello valoriale si trovi ancora fermamente arroccata al retaggio tribale omerico. La reazione del retore, fallito ogni tentativo di comprensione, si rivela di conseguenza improntata alla Colonizzazione intellettuale. Sebbene all'interno di una cornice dialogica, marcatamente socratica, l'obiettivo consiste comunque nell'abbattere l'arcaico modello omerico, rimpiazzandolo con il ben più virtuoso "manifesto" politico esposto dal poeta gnomico milesio Focilide (VI a.C.) in un suo breve, ma efficace frammento (fr. 4 Gent.-Pr.²; fr. 8 W.):

lutamente il "Colombo ermeneuta" del filosofo franco-bulgaro: vd. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982; tr. it. di A. Serafini, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, nota introduttiva di P.L. Crovetto, Einaudi, Torino 1984, pp. 17-40.

“Anche questo è di Focilide: una città collocata a picco su una roccia, ma retta secondo ordine, anche se piccola, è superiore alla stolta Ninive”. Ebbene, all’orecchio di chi li ascolta con attenzione, questi versi non sono comparabili con l’*Iliade* e l’*Odissea* prese per intero? Oppure vi giova maggiormente sentir parlare dei balzi e degli scatti di Achille e della sua voce, di come con un solo grido metteva in rotta i Troiani? ...”. E Callistrato, accogliendo malvolentieri la mia obiezione, disse: “Straniero, noi ti amiamo e ti rispettiamo davvero, ma nessuno dei Boristeniti potrebbe tollerare che tu dica cose del genere a proposito di Omero e Achille. Infatti Achille, come puoi ben vedere, rientra nel novero delle nostre divinità e Omero è onorato quasi al pari di un dio”.¹¹

Anche se animato da una reale bontà d’intenti, Dione cerca pur sempre di scardinare una visione del mondo, quella omerica (la forza come volontà di potenza), percepita come antiquata e anacronistica, proponendo di sostituirla con un’altra giudicata più accettabile e moderna, più simile alla propria: l’idea focilidea – diametralmente opposta al dettame omerico, che nel nuovo *exemplum* poetico trova corrispondenza con la capitale dell’impero assiro, Ninive – secondo la quale a definire il valore e lo statuto politico della città sia il suo regolamento interno, il suo sistema istituzionale, il suo *kosmos*. La reazione di Callistrato, al perdurare di questo tentativo di Colonizzazione intellettuale, è comprensibilmente stizzita e risentita, visto che il ragazzo percepisce l’intrusione, la forzatura che Dione sta cercando di mettere in atto, e non può certo consentirgli di esprimersi con tale ostilità nei confronti di Omero e di Achille, il cui riconoscimento a Boristene risulta, addirittura, fissato all’interno della sfera culturale. A questo punto il retore non può far altro che accusare il colpo, rinunciando a svolgere il suo ruolo di ammaestratore, almeno in maniera così diretta e manifesta.

4. *Demolire lo stereotipo, demolire gli stereotipi*

Ma a Boristene la situazione risulta essere molto più complessa e stratificata, non riducibile esclusivamente al passatismo omerico professato da Callistrato, e questo non fa altro che disorientare ulteriormente Dione, il quale da retore scaltrito riesce, comunque, a fronteggiare la molteplicità delle situazioni. La declamazione dall’esterno delle mura cittadine si sposta al centro della città, all’interno del tempio di Zeus, il luogo deputato alla celebrazione delle assemblee: senza dubbio uno spazio più idoneo.

11 Dione di Prusa, *Boristenitico*, §§ 13-14.

Il pubblico riunito è quello delle grandi occasioni; tutti gli astanti sono agghindati alla maniera greca tradizionale, con i capelli lunghi e le barbe fluenti: un uditorio che difficilmente Dione, vista la turbolenza di Boristene, si sarebbe potuto aspettare.

A partire dall'intervento di Hierosone, uno dei maggiorenti cittadini, la situazione comunicativa subisce una fase di ulteriore complessificazione:

Con fare molto misurato, disse (*scil.* Hierosone): “Straniero, ti prego di non considerare assolutamente il mio comportamento né rozzo, né barbarico: sono intervenuto, infatti, nel bel mezzo delle tue parole. ... Per il resto quanti giungono da queste parti sono greci solo di nome, mentre in verità sono più barbari di noi, mercanti e commercianti che importano stracci da quattro soldi e vino di pessima qualità, ma esportano da noi prodotti non migliori. ... Siamo, sì, inesperti di questa raffinatissima filosofia (*scil.* lo Stoicismo), ma al contrario, come sai, siamo estimatori di Omero, e pur se in minor numero anche di Platone. ... Di sicuro ti sembrerà strano che un uomo, che parla come un barbaro tra i suoi cittadini, possa dilettersi e occuparsi del sapientissimo Platone, il greco per eccellenza, come se un uomo quasi cieco distogliesse lo sguardo da ogni altra fonte di luce, ma poi guardasse direttamente il sole in faccia. ... Se vuoi fare cosa gradita a tutti noi, rimanda a un secondo momento il discorso sulla città degli uomini... Parlaci invece sia della città divina, sia dell'ordine dell'universo; dicci dove si trova e com'è, puntando per quanto ti è possibile alla stessa libertà d'espressione di Platone, come ci è parso tu abbia fatto or ora”.¹²

Dalle parole del vegliardo è possibile rilevare un nuovo movimento di focalizzazione identitaria, questa volta però a partire dal punto di vista dei Boristeniti. Hierosone è consapevole dello schema mentale che Dione è andato via via costruendosi sugli abitanti della colonia: uno schema che cerca di demolire, dimostrando che i Boristeniti non sono barbari, come si è soliti pensare, ma sono di fatto più greci dei Greci stessi. Il vecchio sta cercando di rettificare il presunto stereotipo del Boristenita barbaro che, percepito come in uno stato di minorità, sarebbe di conseguenza un soggetto facilmente raggrabile. Ma la realtà non è certo tale, e i Boristeniti hanno sviluppato una consapevolezza così spiccata di questa dinamica di rapporti, al punto da reagire di conseguenza, capaci di difendersi da ogni tentativo di inganno e di intrusione, veicolati tramite la manipolazione: i Boristeniti – da questo punto di vista – non si rivelano ingenui.

L'identità culturale dei Boristeniti, rivendicata da Hierosone, che si dichiara fervente ammiratore di Platone, sebbene con qualche limite riconosciuto, amplia a dismisura la gamma delle potenziali reazioni da parte

12 Ivi, §§ 24-27 *passim*. Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 514a-517a.

dell'uditorio e, di conseguenza, spinge Dione a rettificare il modo stesso di approcciarsi al discorso. Nelle parole del vecchio è possibile scorgere, sebbene in maniera accuratamente indiretta, e ammantata da una raffinata coltre retorica di circostanza, una certa punta polemica anche nei confronti dello stesso Dione, forse in relazione al precedente episodio con Callistrato. La conoscenza di Platone e del suo sistema filosofico agisce come uno schermo, una barriera contro chiunque ritenga, con superficialità, di riuscire a far breccia agevolmente sui Boristeniti. Dunque, a Boristene è ben radicata anche la cultura alta, stimata più autenticamente greca. Quello che Hierosone dipinge come autentico paradosso – un Greco che si esprime quasi come un Barbaro, ma che al contempo si dedica con dedizione alla complessa metafisica platonica –, si presenta come la rivendicazione più autentica di intraprendenza intellettuale da parte di una comunità che, pur vivendo quasi ai margini del mondo civilizzato, riesce a conservare gelosamente lo spirito greco più verace, a difesa da ogni possibile forma di Colonizzazione, materiale o intellettuale che sia, messa in atto proprio a partire dai Greci medesimi. Emerge con chiarezza che, a questo punto del discorso, è Boristene a “tenere le fila” dell’orazione, non più certo il retore: Dione non è più alla presenza di Callistrato, il ragazzo che socraticamente aveva cercato di convertire non in generale alla filosofia, bensì alla *sua* filosofia, peraltro senza successo, ma si trova questa volta in una posizione di inferiorità, visto che è il pubblico *sua sponte* ad aver preso la parola e a chiedere un determinato tipo di discorso, più specificamente sulla città degli dei, e non sulla città degli uomini, come invece Dione in un primo momento aveva tentato: un argomento sul quale il retore sembrava essere più ferrato e a suo agio.

Ma perché proprio il tema della città celeste? A Boristene, vista la sua peculiare situazione geo-politica, in effetti non avrebbe senso continuare a riflettere, in maniera sistematica, sullo statuto della *polis*, visto che la città è costretta a riscrivere di continuo le sue categorie di appartenenza, a seconda degli equilibri del momento: in altri termini, a reinventarsi e a riplasmarsi di volta in volta. Proprio per questa ragione, la voce dell’uditorio nella figura di Hierosone reclama che a essere preso in considerazione sia il tema della città celeste, della città cosmica, che nel suo complesso presenta i caratteri della stabilità, dell’armonia e della perfezione. I Boristeniti percepiscono il bisogno *teorico* della conoscenza dell’ordinamento dell’universo, al fine di trovare, seppure su un piano tutto intellettuale, un momento di conforto, un *solacium* rispetto alla guerra e alla violenza di cui fanno pressoché pratica quotidiana. Le parole di Dione suonano, dunque, a Boristene quasi come una *consolatio*.

5. I miti dei Magi e i limiti dell'ermeneutica greca: una nuova esigenza di comunicabilità

Dopo la rivendicazione, e la richiesta, avanzate da Hierosone, è opportuno notare come Dione, a sua volta, rettifichi la percezione che ha dell'identità dell'Altro (dei Boristeniti): divenuto consapevole dello spessore intellettuale del suo pubblico, accoglie con prontezza la provocazione. Il retore, con spiccata abilità, propone un interscambio progressivo, quasi una sovrapposizione, tra il piano del *logos* e il piano del *mythos*: dopo aver affrontato la dottrina stoica, prima nel discorso sulla città degli uomini, poi nel discorso sulla città degli dei, finisce per inserire la cosmologia della *Stoa* all'interno di due miti attribuiti ai Magi¹³, sconvolgendo così le attese dell'uditorio, il quale si sarebbe aspettato, certo, un discorso di carattere cosmologico, ma verosimilmente nel solco più ortodosso della tradizione platonica.

13 Se nell'importante ricerca condotta da J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1938, 2007 (rist.), t. I, pp. 91-97, t. II, pp. 142-153, i due miti dionei erano valutati come una fonte di prim'ordine per la ricostruzione della cultura iranica dei Magi ellenizzati d'Asia Minore, la critica attuale tende a ridimensionare la componente autenticamente zoroastriana, o in alcuni casi addirittura a negarla, mettendo in luce come lo zoroastrismo avanzato dal retore sia in realtà più una cornice "esotica", una veste "orientaleggiante" appositamente evocata, all'interno della quale Dione inserisce, strumentalmente, i nuclei fondamentali della cosmologia stoica, a loro volta sapientemente intrecciati con rimandi e immagini platoniche, in particolare dal *Fedro*. È su questa linea interpretativa che si muovono gli editori più recenti del testo di Dione: Dio Chrysostom, *Orations VII, XII and XXXVI*, ed. D. A. Russel, Cambridge University Press, Cambridge 1992; Dion von Prusa, *Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede*, ed. H.-G. Nesselrath, mit interpretierenden Essays versehen von B. Bäbler, M. Forscher und A. de Jong, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003; Dion de Pruse dit Dion Chrysostome, *Œuvres. Orr. XXXIII-XXXVI*, ed. C. Bost-Pouderon, Les Belles Lettres, Paris 2011. Vd. anche G. Morocho Gayo, *Exégèse de un mito oriental en Diôn de Prusa: Or. XXXVI, 39-47*, in J.A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio. Estudios actuales sobre textos griegos*, vol. II, Ediciones Clásicas, Madrid 1995, pp. 345-364; I. Ramelli, *Le origini della filosofia: greche o barbare? L'enigmatico mito del Boristenitico di Dione*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", a. XCIX, n. 2, 2007, pp. 185-214; A. Gangloff, *op. cit.*, pp. 352-365; C.O. Tommasi, *Le chant sacré des Mages (D. Chr. 36, 39-60): croyances iraniennes en tenue grecque*, in E. Amato, C. Bost-Pouderon, T. Grandjean, L. Thévenet, G. Ventrella (edd.), *Dion de Pruse: l'homme, son œuvre et sa postérité. Actes du Colloque international de Nantes (21-23 mai 2015)*, Olms, Hildesheim 2016, pp. 147-175.

In un'accurata costruzione retorica, ben calibrata e sapientemente dosata, Dione riesce a confondere e a sfumare gli estremi della comunicazione intellettuale, proponendo una sintesi efficace tra la propria voce autoriale (il Sé) e la platea di Boristene (l'Altro), mediante l'attivazione di un terzo piano, superiore, che in qualche modo riesca a fondere i due precedenti. La prima grande macroscopica differenza consiste, anzitutto, nell'aver superato l'interscambio dialettico con l'uditorio: l'annullamento della fisicità del confronto comporta la fusione progressiva degli orizzonti di riferimento nella reciproca comprensione dei significati; l'uditorio non è più funzionale all'interno del discorso come presenza attiva, ma rimane sullo sfondo e silenziosamente assorbe le parole del retore. Si è aperta la scena al monologo, e il livello nel suo complesso si è innalzato vistosamente.

A partire dal discorso sulla città divina, Dione mira a presentare il cosmo nella sua totalità come sottoposto alla forza e all'autorità di un unico principio, completamente autosufficiente: Zeus, ovvero il *logos* ordinatore stoico. Ma si rivela, già a questo punto, una nuova esigenza di comunicabilità filosofica, avvertita dal retore, per risultare comprensibile al suo pubblico: per rendere fruibile questa dottrina ai Boristeniti, altrimenti difficilmente accessibile, è necessario proporre un opportuno parallelo con una forma espressiva di uso più comune e consolidato, la poesia: un mezzo che, se accuratamente interpretato tramite i principi di una corretta allegoresi, può risultare un veicolo filosofico di grande utilità¹⁴. Alcuni tra gli antichi poeti, in particolare Omero ed Esiodo, seppur parzialmente, sarebbero già riusciti ad accostarsi all'oggetto della sacra rivelazione, individuando il principio primo universale nella figura di Zeus, appunto definito con l'epiteto tradizionale di "padre" e "re" degli uomini e degli dei:

Anche ai poeti talvolta, parlo ovviamente di quelli molto antichi, è arrivata una piccola voce dalle Muse e in qualche modo un'ispirazione relativa alla natura divina e alla verità, come la luce di un fuoco che risplende dall'oscurità. ... Tutti questi poeti, dunque, allo stesso modo chiamano il primo e il più grande tra gli dei "padre" e anche "re" di tutta la stirpe nel complesso dotata di ragione.¹⁵

Concluso il discorso sulla città divina, Dione si prepara ad affrontare i miti dei Magi. Seguendo il solco di una tradizione consolidata e oltremo-

14 Sui metodi e i temi dell'allegoria in ambito vetero-stoico, vd. I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria*, vol. I, introduzione e cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2004, in part. pp. 79-145.

15 Dione di Prusa, *Boristenitico*, §§ 34-35.

do frequentata nella cultura antica, greca e romana (dai sacerdoti d'Egitto ai gimnosofisti dell'India), i Magi diventano per Dione il modello di una sapienza religiosa misterica arcaica, aurorale e pre-filosofica, alla quale anche i filosofi, al pari dei poeti, più o meno direttamente hanno finito per attingere le loro dottrine. Pur presentando essenzialmente temi di cosmologia stoica, con ampi echi platonici, il ricorso all'autorità dei Magi offre al retore la possibilità di chiamare in causa una venerabile tradizione delle origini, un modello veritativo forte e indiscutibile nella sua potenza evocativa. Se i "contenuti" sono occidentali, spiccatamente greci, il "contenitore" è ecletticamente orientale, barbarico: le due dimensioni si intrecciano costantemente, sfumando l'una nell'altra.

Nella rocambolesca evocazione di Dione, a essere protagonista della rivelazione è lo zoroastrismo, una cultura altra, presentata come barbarica, sia rispetto all'ortodossia olimpica, sia rispetto all'orizzonte categoriale, razionale e dialettico, tipico della mentalità filosofica greca più matura. Le categorie di Greco e di Barbaro, di Sé e di Altro, in questo contesto vengono strumentalmente ripensate e invertite, non solo proponendo l'accostamento tra due saperi apparentemente distanti, il *logos* greco e il *mythos* barbarico, ma addirittura lasciando intendere sul versante speculativo la superiorità del secondo sul primo.

Già di per sé al di fuori di ogni attesa, la scelta di riferire i due miti dei Magi risulta oltremodo ardita, poiché crea un complesso sistema di scatole cinesi, una fitta spirale di rimandi – a prima vista – disarmante per l'uditorio, il quale di conseguenza necessita di essere guidato. Dione tenta, così, di mettere in primo piano la funzionalità comunicativa del racconto, pur singolare ed evocativo, ponendo i suoi destinatari nella posizione di recepire correttamente il messaggio.

Il primo *mythos* in questione presenta l'universo tramite il ricorso all'immagine della quadriga cosmica, guidata dalla somma e suprema divinità (Zeus, ovvero il *logos* stoico). Nel racconto persiano, intriso di sincretismo ellenistico, i quattro elementi naturali assumono la forma di altrettanti cavalli, ciascuno dei quali risulta associato a una divinità del pantheon greco: il fuoco (etere) a Zeus, l'aria a Era, l'acqua a Poseidone e la terra a Hestia. Ma nella sua esposizione Dione, da greco quale è, avvezzo ai dettami dell'argomentazione dialettica, percepisce da sé un possibile gap comunicativo, motivo per cui sente il bisogno di rivolgere ai suoi ascoltatori alcune propedeutiche dritte "metodologiche", confrontando l'uso del *mythos* presso i Greci e presso i Persiani, al fine di evidenziarne le differenze:

I Magi non raccontano come fanno da noi i profeti delle Muse, che riferiscono ogni cosa con grande forza persuasiva, ma lo fanno con molto ardire. ... Quanto segue a proposito dei cavalli e al modo di guidarli, mi vergogno di riferirlo come fanno i Magi proseguendo nel racconto, poiché non si preoccupano affatto che l'immagine sia coerente in ogni sua parte. Forse potrei apparire strambo se cantassi un carme barbarico, a confronto di quelli graziosi dei Greci, ma vale la pena osare ugualmente.¹⁶

Dione avverte con chiarezza come la modalità di comunicazione tra le due culture proceda su due binari diversi, ma con intelligenza avvicinati, qualora se ne comprendano i tratti distintivi. L'uomo greco, anche nell'uso del mito (un piano già di per sé ben distinto dall'argomentazione razionale, il *logos* filosofico), cerca di mantenere intatto il principio di verosimiglianza, e il racconto proposto è costruito, sempre in maniera accuratamente vagliata, secondo la concatenazione logica "causa, effetto e conseguenza", al punto da rimanerne quasi imbrigliato, inibendo ogni possibile assimilazione empatica tra narratore, narrazione e realtà narrata; mentre i Persiani, a detta di Dione, preferirebbero impiegare costruzioni immaginifiche di fortissimo impatto, totalizzanti, che assorbono e avvincono completamente il fruitore senza troppe possibilità di mediazione razionale, perciò senza preoccuparsi di garantire la coerenza complessiva dell'immagine evocata. Ma pur nella differenza, con appositi paralleli tra i due sistemi mitici, è possibile scorgere punti di contatto tra le due culture, che in ultima istanza riflettono la medesima cosmologia. Due casi evidenti di questo processo sono rintracciabili nei racconti di Fetonte e di Deucalione e Pirra, le trasposizioni mitiche in ambiente greco delle periodiche devastazioni terrestri per mezzo del fuoco (gli incendi) e dell'acqua (i diluvi), che i Persiani, invece, ricorrendo al mito della quadriga cosmica, cercano di spiegare come le conseguenze sul cavallo di Hestia (la Terra) dei comportamenti incostanti del cavallo di Zeus e di Poseidone. Il racconto persiano, a differenza del mito greco, riesce a cogliere la totalità del fenomeno cosmico, non limitandosi alla parzialità del singolo evento come fanno i Greci, vista la relativa giovinezza del loro popolo, ma presentando un quadro complessivo che, in fondo, si preoccupa di garantire la semplicità e l'efficacia del funzionamento dell'universo dell'universo, senza darsi il pensiero di offrire all'umanità un posto di preminenza all'interno dell'intero sistema:

16 Ivi, §§ 42-43.

I Greci riferiscono di una sola tempesta del genere, a causa della loro memoria labile e di breve durata, e dicono che Deucalione, il sovrano di allora, li salvò dalla completa rovina. Agli uomini – sostengono i Magi – pare che questi rari eventi accadano al solo fine di distruggerli, né in accordo al principio di ragione, né in quanto parte dell'ordine universale. Sfugge loro che fenomeni del genere si registrino a ragion veduta, in accordo con il disegno che il salvatore e nocchiero dell'intero universo si è prefissato.¹⁷

6. *Il rovesciamento è compiuto*

Il livello della declamazione continua a innalzarsi, specie in corrispondenza del secondo *mythos*, centrato sull'esposizione della dottrina cardine della cosmologia stoica, l'*ekpyrosis*, ovvero la conflagrazione universale del cosmo per mezzo del fuoco e la sua successiva palingenesi. Dione nota come i Magi nell'espone questo secondo mito introducano, sempre con un linguaggio estremamente evocativo, una figura oltremodo singolare: il prestigiatore che raschia i quattro cavalli di cera (sempre i corrispettivi elementi naturali), fino a generare un amalgama materiale indistinto, a partire dal quale il principio universale procede, poi, alla riconfigurazione dell'esistente, vivificando e separando progressivamente la materia. Dione è consapevole del fatto che il livello del discorso ha raggiunto vette vertiginose: per descrivere la perfezione, pura e assoluta, del demiurgo creatore, non è più possibile procedere con il registro linguistico del retore, né tantomeno del filosofo *stricto sensu*, ma bisogna cedere il passo alla contemplazione della sacra rivelazione, giacché ciò che è ineffabile non si lascia definire da alcun tipo di linguaggio, nemmeno il più raffinato. La conclusione coincide con l'abbandono di ogni compostezza formale; risulta *ex abrupto*, troncata improvvisamente dinanzi alla descrizione della somma magnificenza del *logos* divino, giacché Dione rimane pur sempre un retore, un retore-filosofo, e non certo un mistico. È la profondità della materia trattata a richiedere l'aposiopesi, il silenzio finale, dal momento che ogni possibile aggiunta risulterebbe ulteriormente fumosa ed evanescente, inadeguata. Il finale è volutamente aperto, senza fornire alcuna precisazione circa le eventuali reazioni dell'uditorio. L'incapacità di proseguire nel discorso viene ascritta alla richiesta inusitata della platea di Boristene, come se Dione, a Prusa, rivolgendosi direttamente al suo pubblico, volesse in qualche modo limitare le sue responsabilità:

17 Ivi, §§ 49-50. Cfr. Platone, *Timeo*, 22b-23c.

È questo il motivo per cui tralasciamo il presente proposito, sebbene per quanto possibile non abbiamo esitato a innalzare il livello del discorso. Se quanto detto ha finito per assumere una forma davvero troppo elevata ed evanescente... non sono io a dover essere messo sotto accusa, ma la richiesta dei Boristeniti che allora mi hanno chiesto di parlare.¹⁸

Ma, alla luce di questa conclusione, quali sono i rapporti tra le forze identitarie in campo? Nel complesso, si è assistito al rovesciamento completo tra i due poli culturali, tra il Sé greco e l'Altro barbarico, e Dione finisce per essere completamente sopraffatto dalla mitica rivelazione dei Magi, progressivamente risucchiato dalla costruzione intellettuale alla quale egli stesso ha dato vita. Se, letto nel suo complesso, il *Boristenitico* rivela come la figura del suo autore subisca una costante evoluzione nella gestione dell'intricato rapporto tra le identità culturali in gioco: partendo da premesse *colonizzatrici* (l'imposizione di un particolare tipo di modello di pensiero greco in un ambiente liminale quale Boristene), il retore finisce – a sua volta – per essere *colonizzato* dalla veste mitica, barbarica e zoroastriana, del suo stesso discorso.

In conclusione, anche l'esempio di Dione, pur con tutti i distinguo necessari (*in primis*, la chiara consapevolezza della dimensione retorico-letteraria del *Boristenitico*), ci spinge a considerare come la riflessione su Identità e Alterità non debba essere condotta a partire da posizioni preconette e univoche, ma meriti di essere testata, rivista e approfondita ogni volta sul campo, perché ogni etichetta identificativa dell'Altro, che il proprio Sé autopercepisce come unilateralmente valida, può essere messa in discussione e, se si vuole, anche continuamente riscritta.

18 Ivi, § 61. Cfr. Platone, *Fedro*, 257a-b.

RECENSIONI

RECENSIONE A SERENE J. KHADER,
DECOLONIZING UNIVERSALISM
A transnational feminist ethic,
Oxford University Press, New York 2019

Annunziata Di Nardo

Nell'opera teatrale di Genet, *Les paravents*, Ommu, personaggio femminile, mostra la sovrapposizione di assi di oppressione che, nell'ambientazione algerina, comportano che il maschio, idealmente prevaricante nei rapporti di genere patriarcali, giochi a sua volta il ruolo dell'oppresso se rapportato al colonialismo occidentale. Di fronte all'oppressione coloniale le differenze di genere si eclissano in quanto entrambi risultano subalterni. La poetica di Genet ci conduce nell'argomento complesso delle strategie e teorie femministe nei paesi postcoloniali, campo nel quale si colloca il testo di Serene J. Khader, *Decolonizing Universalism. A transnational feminist ethic* (Oxford University Press, 2019).

L'autrice, docente di Women's and Gender Studies, analizza l'articolazione delle teorie femministe nel contesto postcoloniale. Esiste un modello di femminismo proprio delle donne provenienti da paesi postcoloniali o è possibile sostenere l'esistenza di un femminismo normativo ideale che, in nome dell'universalità dei valori, sia indipendente dalle condizioni storico-politiche? Che ruolo possono rivestire le femministe occidentali nei confronti delle rivendicazioni delle donne di colore? L'eterogeneità delle posizioni ha creato il bisogno di terminologie specifiche, all'interno delle quali Khader riesce abilmente a districarsi.

Introducendo la nozione di intersezionalità, cioè l'azione congiunta di più assi della differenza, si è palesata dapprima la necessità di distinguere un *Black feminism*, per caratterizzare l'esperienza delle donne nere, che fronteggiano, oltre al sessismo, il razzismo, da un *White feminism*, accusato di non riconoscere la valenza individualizzante della "negritudine" e di universalizzare il genere misconoscendo i fattori di etnia, classe e condizione socio-politica. A tali critiche replica il *Global Feminism* che, pur non presupponendo la componente dello Stato-nazione come fa l'*International feminism*, tenta di dare risalto all'universalità del tipo di oppressione che colpisce direttamente le donne in tutti i contesti: il patriarcato. Il testo di Khader lascia invece spazio al *Third world feminism* e al *Transnational feminism* che riconoscono la distinzione qualitativa della pluralità degli

assi dell'oppressione nelle donne del terzo mondo. Esponente di spicco del *Third world feminism*, Chandra Mohanty definisce la posizione del *Global feminism* storica in quanto considera in maniera monolitica sia il patriarcato sia il gruppo delle donne del terzo mondo, accomunate dall'appartenenza a una cultura in cui il progresso storico mirante a concretizzare la libertà e a innalzare le condizioni materiali sia ancora inconcluso. Per Mohanty l'obiettivo è il raggiungimento di una solidarietà femminista che attraversi i confini e sposti l'attenzione sui più ampi processi transnazionali. Sulla scia di Mohanty, Khader considera le donne del terzo mondo coinvolte in un'unica tendenza normativa – la lotta al patriarcato – ma portatrici di valori e strategie che si differenziano in base alle condizioni materiali e non definibili esclusivamente in relazione ai valori del femminismo occidentale.

La validità del testo consiste nella mappatura dei concetti, nella tassonomia delle definizioni e nella dimostrazione che una struttura di pensiero dicotomica non si adegua alle sfaccettature molteplici del reale che richiedono una teoria che renda possibile l'impiego congiunto di categorie a-dialetticamente contrapposte.

L'assunto di partenza è che una posizione universalista e normativa fornisce giustificazioni per l'imperialismo – supremazia culturale e oppressione politica – in quanto impostata su un'idea monista di giustizia e sul conseguente etnocentrismo (“un modo di vedere che associa la cultura occidentale alla moralità, e quindi impedisce alla cultura e all'intervento occidentale di diventare oggetto di scrutinio normativo”, p. 22). Tale modello presuppone che le donne siano un soggetto politico identitario, conforme a caratteristiche valide in tutti i possibili contesti poiché dal contesto prescindono. Se esiste un unico piano valoriale, allora il progetto femminista sarà inevitabilmente unico e utilizzabile in tutti i contesti.

Questo assunto, al quale Khader cerca di trovare un'alternativa, è il portato di quella che l'autrice chiama “narrazione teleologica dell'illuminismo liberale” che riconosce nell'Occidente l'apice del progresso umano. L'autrice definisce questo tipo di immaginario “femminismo missionario” che, ritenendo quella della cultura occidentale l'unica forma possibile di giustizia di genere, “non riconosce uno spazio concettuale [ad esempio] tra l'idea che la situazione delle donne afgane sia ingiusta e l'idea che tutti dovrebbero adottare la cultura occidentale” (p. 24). Il femminismo missionario – Khader emblematicamente richiama il testo di Lila Abu-Lughod *Do Muslim Women Need Saving?* – è analogo al fardello dell'uomo bianco, incaricato di esportare l'impianto valoriale assunto e di farsi portavoce dell'unica visione epistemica valida, di rappresentare e di far progredire verso l'emancipazione femminista i gruppi politici delle donne del terzo mondo.

Per l'autrice, una posizione universalistica normativa rischia di diffondere presunti valori femministi che possono farsi veicolo di imperialismo, che "quando vengono imposti ad altre culture, diventano parte di un regime di dominio culturale" (p. 5).

Dopo aver chiarito la sua posizione nei confronti di un ideale monolitico di giustizia di genere, l'autrice passa ad esaminare i valori della narrazione occidentale che, a suo avviso, devono essere ridiscussi in un contesto postcoloniale, quali l'individualismo (cap. 2), l'autonomia intesa come distacco dalle tradizioni (cap. 3), l'eliminazione dei ruoli di genere (cap. 4), mostrando per ciascuno di essi come l'applicazione di un'idea di giustizia di genere modellata sui valori occidentali sia inadeguata e controproducente in contesti postcoloniali.

Infine, Khader torna alla sua proposta di mantenere l'universalità della normatività arginandone la deriva suprematista. Rigettando la nozione che la prassi femminista richieda un unico progetto per avere una presa normativa, l'autrice risponde a coloro che associano al relativismo la critica femminista all'imperialismo – e quindi ai valori predominanti occidentali – ("la forza dell'associazione ideologica tra Occidente e moralità fa in modo che la critica dell'Occidente sembri essere la critica dei valori come tali", p. 31), ponendosi in linea con i femminismi decoloniali e postcoloniali nei quali la presa di distanza dal relativismo è una caratteristica comune "presumibilmente per prevenire tale accusa" (p. 21).

L'intenzione di Khader è mantenere l'universalismo e la normatività riconoscendo le differenti situazioni contestuali in cui le strategie di emancipazione si concretizzano. Pertanto la sua posizione si configura come "universalismo non-ideale" riferendosi indirettamente alle analisi di Rawls. Il riferimento alla non-idealità richiede un *universalismo concreto* per cui "l'unico ideale per i concetti morali e politici è che dovrebbero aiutarci a diagnosticare e rispondere alle ingiustizie esistenti" (p. 36), e che non ipotizzi un'idea del giusto "ignorando i modi in cui i rapporti di dominio concreti corrompono il contenuto dei loro ideali" (p. 125). Per questo i movimenti femministi dovrebbero concentrarsi su miglioramenti transitori senza determinare a priori l'*optimum*. L'autrice mutua da Sen il termine "miglioramento della giustizia" in contrapposizione al "raggiungimento della giustizia": "il primo mira a rendere il mondo migliore e il secondo mira a renderlo ideale" (p.44). L'errore del "femminismo missionario" consiste nell'idealizzazione di una ontologia sociale globale che applica "riflessioni valutative teoriche a oggetti impropri – strategie in condizioni non-ideali" (p. 130).

Gli ultimi capitoli si concentrano su uno dei valori occidentali che, secondo l'autrice, sarebbe controproducente se posto come prioritario nei paesi postcoloniali: l'eliminazione del genere. Al contrario Khader propone di riconoscere l'importanza di una declinazione del potere al femminile riprendendo la critica che i movimenti femministi anti-imperialisti fanno al femminismo occidentale che "a causa della sua attenzione a portare le donne nello spazio pubblico inteso in senso tradizionalmente maschile [...] sottovaluta l'importanza di una declinazione femminile del potere" (p. 121), specificando che la critica all'eliminazione del genere non comporta l'accettazione di rapporti di subordinazione, e chiarendo che la necessità della neutralità del genere "non è il prossimo passo più immediato verso la giustizia di genere" (p. 143).

Il testo si conclude individuando la prospettiva non-ideale universalista nelle prassi femministe transnazionali e fornendo una *summa* dei concetti chiamati in causa: "la visione normativa è che l'oppressione sessista è sbagliata [...]. Per l'universalismo non-ideale, c'è spazio per gli indicatori di vantaggi e svantaggi che variano da società a società. La prescrizione epistemica è che le femministe occidentali dovrebbero, quando trattano casi particolari, cercare informazioni sull'imperialismo e sulle strutture globali e tenere a mente che molti giudizi femministi transnazionali sono diretti al miglioramento pratico delle condizioni di giustizia" (p. 135).

Sebbene non esplicitato, il dibattito dietro le posizioni analizzate da Khader è quello che vede dialogare il realismo di genere (C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of State*, Harvard University Press 1989), la prospettiva della particolarità (E. Spelman, *Inessential Woman*, Beacon Press, Boston 1988) e l'argomento normativo (J. Butler, *Gender Trouble*, Routledge, London 1999). Se il primo suppone che le donne, come gruppo, condividano alcune esperienze, condizioni e criteri che definiscono il loro genere, le posizioni di Spelman e Butler sottolineano l'inconsistenza della nozione astratta di genere in quanto dipendente da altri fattori, quali etnia, nazionalità, classe (Spelman) o, nella posizione più radicale di Butler, socialmente costruita. La posizione di Khader appare mediana e assimilabile a quella di Spelman, in quanto, pur disconoscendo l'essentialismo del genere, sfugge al rischio di frammentare e atomizzare la categoria politica delle donne, permettendo loro di riconoscersi come soggetto politico, ma sempre in riferimento a contesti materiali che, all'interno dell'universale lotta all'oppressione di genere, ne riconoscono le differenze nelle rivendicazioni concrete.

NOTE BIOGRAFICHE

EMILIANO ALESSANDRONI, dopo aver svolto per diversi anni indagini di tipo teorico e filosofico in Germania e Inghilterra, nel 2014 consegue il dottorato presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. Dal 2013 collabora con le cattedre di "Storia della filosofia politica", "Storia della filosofia moderna" e "Letteratura italiana" dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. Nel 2018 ottiene l'Abilitazione Scientifica Nazionale come professore associato in "Critica letteraria e letterature comparate". Suoi saggi, tradotti anche in altre lingue, sono apparsi su "Moderna", "Historia Magistra", "Bel-fagor", "MicroMega", "Contropiano" e "Le Monde diplomatique". Autore di diversi volumi, è redattore della rivista scientifica "Materialismo storico" e coordinatore di redazione del sito "Marxismo Oggi".

ROSSELLA BONITO OLIVA insegna Etica interculturale ed Etica della Comunicazione Interculturale presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Ha lavorato sui temi legati alla soggettività, al riconoscimento e alla responsabilità soprattutto nell'ambito dell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento; sul rapporto tra filosofia e letteratura; sulle questioni etiche e morali aperte dalle trasformazioni del contemporaneo, dalla crisi della comunità e dei processi di costruzione identitaria. Tra i suoi volumi *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità* (Milano 2016), *Labirinti e costellazioni* (Milano 2008), *Soggettività* (Napoli 2003), *L'individuo moderno e la nuova comunità* (Napoli 2000). Ha curato l'edizione italiana di L. Bolk, *Il problema dell'omizzazione* (Roma 2006) e di G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (Berlino 1827-28) (Milano 2000). Ha scritto saggi su Bergson, Scheler, Gehlen, Bolk, Dilthey, Canetti, Jaspers, Binswanger, Anders e Arendt.

VIOLA CAROFALO è ricercatrice a tempo determinato di filosofia morale presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Si occupa dei temi dell'etica, del riconoscimento, del processo di soggettivazione, ha lavorato in particolare sulla questione del conflitto e della costruzione dell'identità

nei contesti interculturali. Ha pubblicato due monografie, la prima sul filosofo e pensatore politico Frantz Fanon *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento* (Milano-Udine 2013), la seconda sul Premio Nobel sudafricano J.M. Coetzee, incentrata in particolare sul rapporto tra filosofia, letteratura e alterità *Dai più lontani margini. J.M. Coetzee e la scrittura dell'Altro* (Milano-Udine 2016); è in corso di pubblicazione una sua monografia sulla filosofa francese Simone Weil.

IAIN CHAMBERS insegna Studi culturali e postcoloniali presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Laureatosi in Studi Americani e Storia moderna all'Università di Keele, si è specializzato in Studi Culturali al Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham. Conosciuto per il suo approccio interdisciplinare allo studio della musica metropolitana e delle culture subalterne, ha in seguito trasformato questi interessi in una serie di analisi postcoloniali sulla formazione del Mediterraneo moderno. Tra i suoi saggi: *Ritmi urbani. Pop music e cultura di massa* (Milano 1986/2018), *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale* (Milano 1996/2003), *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente* (Milano 2003), *Le molte voci del Mediterraneo* (Milano 2007), *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi* (Torino 2012), *Postcolonial Interruptions, Unauthorised Modernities* (London 2017) e, con Marta Cariello, *La Questione Mediterranea* (Milano 2019).

PIER LUIGI CROVETTO, già ordinario di *Letteratura cultura spagnola* presso la Facoltà di Lingue e letterature straniere dell'Università di Genova, è tra i fondatori, nel 1977, della rivista quadrimestrale di sociologia dei testi letterati "L'immagine riflessa", ha codiretto per l'editore Einaudi la collana "Il Nuovo Mondo". È stato direttore della Fondazione Casa America e socio corrispondente della Accademia ligure di Scienze e Lettere. Autore di saggi e volumi sulla letteratura della Conquista, sul Barocco spagnolo e ispanoamericano, sul Romanticismo argentino, sulla poesia e il romanzo spagnolo e latinoamericano contemporanei, ha curato edizioni di classici spagnoli e americani per Einaudi, Garzanti, Lucarini ecc. Recenti gli studi sul *Chisciotte* (sua la cura di *Espejos rotos. Don Quijote y las identidades políticas y culturales del mundo hispánico*, Milano-Novara 2016) e il saggio *Cervantes e le incoerenze premeditate* (Milano 2016). In corso di pubblicazione presso Penguin Bogotá un volume sulla Conquista spagnola del Nuovo Mondo e la cura – in tandem con Nicola Ferrari – del numero dedicato al naufragio di "Trasparenze" (Genova 2019).

MICHELE DI FEBBO è laureato in “Filologia, Linguistica e Tradizioni Letterarie” presso l’Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara. Con G.A. Lucchetta ha curato l’edizione italiana del *Boristenitico* di Dione di Prusa (Lanciano 2017). Attualmente svolge il dottorato di ricerca presso la “Scuola di Alti Studi” della Fondazione Collegio San Carlo di Modena e il suo ambito di ricerca è la storia del pensiero politico classico, in particolare la *Politica* di Aristotele e i suoi principali nuclei di innovazione rispetto alla tradizione precedente.

ANNUNZIATA DI NARDO ha conseguito un dottorato in filosofia presso l’Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara con una tesi sulle fonti mediche del pensiero di Baruch Spinoza. È autrice di articoli e recensioni sulla filosofia spinoziana e sul nesso tra filosofia moderna e medicina. Ha continuato la sua attività universitaria come cultrice della materia per la cattedra di Storia della filosofia e Storia della filosofia antica. Attualmente è docente di filosofia e storia nei Licei.

VINZIA FIORINO insegna Storia Contemporanea all’Università di Pisa. Laureata in Storia, perfezionata a Parigi (Univ. di Jussieu) ha poi conseguito il dottorato di ricerca presso l’Istituto univ. Europeo di Fiesole (Fi). Si è occupata di *gender* e diritti di cittadinanza e di storia sociale e culturale del sapere psichiatrico. Già redattrice della rivista “Genesis”, è socia fondatrice del centro interuniversitario di Storia Culturale e dirige, con Alberto Banti, Arnold Davidson e Carlotta Sorba, la collana “Studi culturali. Concetti e pratiche” per edizioni ETS (Pisa). Tra i suoi principali contributi: *Matti, indemoniate e vagabondi* (Venezia 2002), *Le Officine della follia. Il frenocomio di Volterra 1888-1978* (Pisa 2011), *Smarrimenti e ricomposizioni. Il dopoguerra a Pisa 1946-1947* (Pisa 2012). Recentemente ha promosso una nuova edizione (Pisa 2015) di *Pelle nera, maschere bianche* di Frantz Fanon, firmandone l’introduzione.

ADAMAS FIUCCI ha conseguito nel 2016 il titolo di dottore di ricerca in “Studi umanistici”. Dal 2018 al 2019 ha insegnato “Storia della filosofia dal Rinascimento all’Illuminismo” (Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara), cattedra di cui è attualmente Cultore della materia. Tra i suoi scritti, la monografia *La Boétie, Montaigne e Charron. La rilevanza psicologico-politica della nozione di “coustume” nella filosofia francese della seconda metà del Cinquecento* (Roma 2017), e diversi articoli per riviste italiane e straniere, tra cui *The Role of Solitude in Pierre*

Charron (“Journal of Early Modern Studies”, VI, 2, 2017) e *Similia similibus curantur. Note sulla medicina naturale di Flavio Quereghi* (“Dianoia. Rivista di filosofia”, 28, 2019).

MATTEO GIANGRANDE è professore di Storia e Filosofia nei Licei. Attualmente è dottorando in “Human Sciences” presso l’Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara. I suoi interessi di ricerca riguardano la storia del concetto di dialettica e della pratica intellettuale della disputa in età moderna. Ha pubblicato, insieme a Manuele De Conti, *Debate. Teoria, Pratica, Pedagogia* (Milano 2018).

GIORGIO GRIMALDI si è addottorato in filosofia nel 2009 e attualmente svolge attività di ricerca e di didattica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. È autore di numerosi articoli pubblicati in Italia e all’estero e delle monografie: *Leviatano o Behemoth. Totalitarismo e franchismo* (Perugia 2009), *Tolleranza e diritto* (Perugia 2012), *Oltre le tempeste d’acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt* (Roma 2015). Ha tenuto lezioni e partecipato a Convegni in ambito nazionale e internazionale (New York University, University of Pennsylvania, Université Paris Descartes-Sorbonne). È membro della redazione di “Materialismo storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane”, Associate Member dell’Anthropocene Media Lab (University of Ruzomberok) e socio dell’Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken e dell’Hobbes Scholars International Association (Paris).

GIULIO A. LUCCHETTA insegna Storia della Filosofia Antica presso l’Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara ed è *Life Member* del Clare Hall a Cambridge. Formatosi a Padova con Enrico Berti sulla tradizione delle scienze naturali e astronomiche aristoteliche, ne ha studiato il travaso dei contenuti in contesti culturali posteriori, fino a quello islamico, mettendone in luce il variare delle forme argomentative (*La natura e la sfera. La scienza antica e le sue metafore nella critica di Razi*, Lecce 1987). A Cambridge, sotto la guida di G.E.L. Owen e di G.E.R. Lloyd, ha sviluppato ricerche sui metodi della medicina e dell’anatomia antiche e sulle strategie per rendere visibili i processi di embriogenetica (*Scienza e Retorica in Aristotele*, Bologna 1990). Dagli ambiti della fisica antica, seguendo il filo dei modi della retorica nel linguaggio, si è spinto ad affrontare la tradizione dell’esegesi allegorica (*Sotto il segno di Boezio. Memoria, tempo, sogno, scrittura e conforto dall’intellettualità*, Bomba 2001, con I. Ramelli, *Alle-*

goria. *Volume I. L'età classica*, a cura di R. Radice, Milano 2004), quindi la politica aristotelica attraverso le analogie col comportamento degli animali (*La salvezza della città. Ethos e logos in democrazia*, Lanciano 2012). Infine l'incontro con l'opera e la figura di G. Vailati lo ha portato ad approfondire che senso abbia avuto affrontare in pieno clima positivista lo studio della *Metafisica* di Aristotele (*Metafisica I: la Sophia degli antichi*, 2 voll., Lanciano 2009-10).

VALERIO MARCONI (Ancona 1992), laureatosi in Scienze Filosofiche a Padova, è membro del Circolo glossematico (<http://www.circologlossematico.info/>) e dottorando in Studi Umanistici a Urbino; la sua ricerca verte sulla natura relazionale e dialogica del segno e del significato. Ha passato periodi di studio e ricerca a St. Andrews e a München. Ha pubblicato una traduzione in inglese con introduzione della *quaestio* eckhartiana *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* e articoli su mistica e semiotica nella rivista "Filosofi(e)Semiotiche". Si è occupato di Aristotele, Hjelmlev e Peirce. Ha scritto anche su Della Volpe e Cassirer concentrandosi sul loro contributo allo Strutturalismo.

EDOARDO RAIMONDI è dottorando in filosofia (Studi Umanistici) presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, con una tesi sulla recezione di Hegel da Kojève a Weil. È inoltre Cultore della materia presso l'Università degli Studi G. d'Annunzio di Chieti-Pescara. Ha svolto attività di ricerca presso l'Institut Eric Weil dell'Università di Lille 3. Oltre ad aver pubblicato su riviste quali *Dianoia* (28, XXIV, 2019) e *Materialismo storico* (1, IV, 2018), suoi contributi sono apparsi anche per *ETS* (in *Il Velo scolpito. Dialoghi tra filosofia letteratura*, a cura di Danilo Manca, postfazione di Antonio Prete, Pisa 2013, pp. 105-116) e per *Carabba* (in *Scheria. Scritti di antropologia politica*, vol. I, Lanciano 2018, pp. 69-84).

GUNTER SCHOLTZ ha insegnato presso la Ruhr-Universität di Bochum. Allievo di Joachim Ritter, fra le sue pubblicazioni si segnalano *Philosophie des Meeres* (Hamburg 2016), *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Frankfurt/M. 1995), *Die Philosophie Schleiermachers (Erträge der Forschung)* (Darmstadt 1984) – di cui nel 1998 è uscita presso l'Editrice Morcelliana l'edizione italiana *La filosofia di Schleiermacher – Schleiermachers Musikphilosophie* (Göttingen 1981).

ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA (1988) è ricercatore presso l'Instituto de Filosofia della Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia all'Università di Torino e svolto attività di ricerca presso le Università di Vilnius e Rijeka e la FMSH di Parigi. I suoi interessi vertono principalmente sui rapporti tra spazio e potere, sulla filosofia moderna (Hobbes, Locke, Kant, Hegel) e sulla filosofia contemporanea (Schmitt, Foucault). Su questi temi ha pubblicato numerosi saggi su riviste scientifiche nazionali e internazionali, nonché la monografia *Modernità infinita. Saggio sul rapporto tra spazio e potere* (Milano-Udine 2019). È membro della Società Italiana di Filosofia Teoretica e della Società Italiana di Filosofia Politica.

ACHILLE ZARLENGA (Campobasso 1991) è dottorando di ricerca presso l'Università degli Studi del Molise con una tesi sulla filosofia italiana di inizio '900. Ha svolto un periodo di ricerca all'estero presso la Columbia University di New York. Autore di articoli e recensioni in riviste accademico-scientifiche, nel 2017 ha curato la ristampa della rivista "L'Anima" pubblicata dall'editore Carabba di Lanciano. Membro del comitato editoriale di "Rivistapolitica.eu" e "Nuovomeridionalismostudi" è anche socio dell'associazione culturale "Pragma".

*Finito di stampare
nel mese di novembre 2019
da Digital Team - Fano (PU)*