

Miguel Mellino

IL POSTCOLONIALE NEL DIBATTITO PUBBLICO ITALIANO

Con *La critica postcoloniale* (2005) e *Cittadinanze postcoloniali* (2012) Miguel Mellino è uno degli studiosi che in Italia ha inserito il postcolonialismo nel dibattito scientifico e pubblico.

ZAPRUDDER 59

? Quali sono state le principali caratteristiche di questo dibattito in Italia negli ultimi venti anni?

! Diciamo che si possono distinguere tre fasi. All'inizio, più o meno a cavallo degli anni duemila, il periodo da cui è sorto

il mio *La critica postcoloniale* (2005), vi è stato un forte interesse e un'apertura generalizzata, se non alla prospettiva in toto o al posizionamento teorico-politico generale che derivava dall'adozione di ciò che oggi possiamo chiamare uno "sguardo postcoloniale", almeno a buona parte delle questioni, epistemiche ma anche culturali e politiche, che lo sviluppo degli studi postcoloniali aveva cominciato a porre sulle diverse arene intellettuali: tanto nelle sfere prettamente accademiche quanto in spazi più ibridi, e cioè più vincolati all'attivismo politico. In questo periodo in Italia, come cerco di mostrare nella mia nuova prefazione al testo, il dibattito sul postcolonialismo, dopo un primo sviluppo in ambito letterario, nel campo delle letterature comparate, è andato via via legandosi alle molteplici istanze aperte dal cosiddetto movimento no global. Per certi versi, questa singolare indigenizzazione degli studi postcoloniali in Italia costituì una sorta di anomalia rispetto ai diversi percorsi che essi ebbero nel mondo anglosassone in quello stesso periodo – di certo più interni al campo della letteratura inglese. È importante ricordare questo aspetto per rompere con un luogo comune oggi abbastanza diffuso – emerso dalle narrazioni decoloniali nel loro tentativo di legittimarsi come reale prospettiva "altra" soprattutto all'interno della «teaching machine» (Spivak 2008) – secondo cui gli studi postcoloniali ebbero uno sviluppo, e soprattutto misero a fuoco una forma di pratica critica, eccessivamente o esclusivamente decostruzionista e accademica. Senza negare la piega accademica entro cui si sono mossi da sempre gli studi postcoloniali, questa narrazione decoloniale racconta solo una parte del processo. Gli studi postcoloniali andrebbero interpretati come il prodotto di ciò che possiamo chiamare un singolare piano di immanenza politico globale, ovvero di una congiuntura, o «problem space» (Scott 2004), che si è aperto con l'inizio del secondo grande processo di decolonizzazione iniziato negli anni quaranta del Novecento in Asia e in Africa e che nei decenni successivi è andato via via materializzandosi sempre di più con l'emergere di movimenti indigeni, contadini e subalterni rivoluzionari in diversi paesi dell'ex "terzo mondo"; con le lotte del Black power negli Stati Uniti e nei Caraibi; con l'ascesa dei femminismi non bianchi e con l'irruzione delle lotte antirazziste dei migranti nel cuore delle ex metropoli coloniali. È da questa particolare congiuntura – ma soprattutto apportandovi un'inedita chiave di lettura del rapporto storico tra supremazia occidentale, modernità e colonialismo, originalmente costruita da

GIÙ LE MASCHERE

136

un'interpretazione assai raffinata della questione palestinese – che è emerso il testo fondatore della discorsività postcoloniale: *Orientalism* di Edward Said (1978). Negli anni novanta, poi, la critica postcoloniale andrà configurandosi sempre di più come rovescio critico delle prime teorie della globalizzazione, che, in un clima culturale dominato dal crollo del muro di Berlino e dall'inizio del primo processo planetario di neoliberalizzazione, così come dal cosiddetto revisionismo storico (sono gli anni di testi come *Il libro nero del comunismo* di Stéphane Courtois, 1997; *Gli anni della violenza* di Ernst Nolte, 1995; o *Il passato di un'illusione* di François Furet, 1995), non facevano che riproporre, a diversi livelli e attraverso diversi linguaggi, delle narrazioni secondo cui la società liberaldemocratica occidentale, strutturata sul libero scambio globale e sull'apertura ai diversi flussi provenienti dal mercato mondiale, rappresentava una sorta di punto di arrivo naturale e pacificato dell'intero sviluppo storico moderno, e cioè veniva interpellata come il fine di un presunto movimento progressivo della storia interrotto soltanto dalle parentesi provocate dall'ascesa reattiva di comunismo e fascismo. In questo clima di «fine della storia», come ebbe a definirlo Francis Fukuyama (1992) in un'espressione rimasta famosa, gli studi postcoloniali, attraverso una nuova chiave di lettura genealogica della storia della modernità occidentale, riportavano il sangue dei vinti sul tavolo del dibattito, le loro memorie e narrazioni, cercando di mettere a fuoco il fatto che il capitalismo moderno occidentale non solo non poteva essere pensato in modo indipendente da colonialismo, schiavitù, razzismo e imperialismo, ma soprattutto che anche nel presente il comando capitalistico globale continuava a operare, nelle sue diverse modalità di dominio e di sfruttamento, secondo una logica di accumulazione coloniale e razziale. Gli studi postcoloniali, in sintesi, ricordavano che l'imposizione dell'occidente come destino – economico, ma anche teologico, politico e culturale – al resto del pianeta si era compiuta attraverso guerre, così come genocidi, campagne di sterminio e altre forme di violenza coloniale e razziale. Si tratta di un elemento che sarebbe importante tenere anche oggi a memoria, nel contesto di quanto sta accadendo in Ucraina. Tenendo presente queste considerazioni, non è difficile comprendere in che modo la critica postcoloniale si sia intrecciata sempre di più con il movimento no global: buona parte delle questioni politiche poste da questo movimento – l'abolizione del debito estero dei paesi più poveri, la lotta per porre fine a fenomeni come l'accesso disuguale ai farmaci vitali, l'egemonia culturale istituita dalla concentrazione mediatica occidentale, il diritto alla proprietà intellettuale delle grandi corporation in diversi campi essenziali alla produzione e riproduzione sociale, il razzismo e la gerarchizzazione dell'umanità in quanto principio di governo delle migrazioni – venivano costruite come un effetto nel presente del dominio coloniale del passato. La prima globalizzazione neoliberale planetaria, vista dall'angolatura della critica postcoloniale e dal movimento no global, continuava a operare all'interno



VOCI

137

dell'«assiomatica storica», per dirlo con la nota espressione di Deleuze, del colonialismo e delle sue gerarchie razziali. E tuttavia in questo periodo, il dibattito generato dal postcolonialismo in Italia ha riguardato più che altro questioni etico-politiche “globali”, o anche questioni epistemologiche legate alla produzione della *grand theory*. Sembrava che i nuovi punti nodali emersi con la critica postcoloniale, relativi al rapporto tra modernità occidentale e colonialismo, non avessero nulla da dire alla singolarità della storia nazionale. Vi era una percezione collettiva secondo cui la problematica postcoloniale “parlava” più della storia della Gran Bretagna, degli Stati Uniti o della Francia che non dell'Italia. È stato soltanto qualche anno dopo, più o meno dal 2011 in poi, e a partire da una certa radicalizzazione delle lotte antirazziste per i diritti di cittadinanza dei migranti, che in Italia il dibattito sul postcolonialismo si è rifranto, e quindi maggiormente concentrato, sulla comprensione, e reinterpretazione, della storia nazionale. In questa seconda fase del dibattito, buona parte degli assunti emersi dalla critica postcoloniale, in particolare quelli riguardanti il rapporto intrinsecamente costitutivo dell'esperienza coloniale/razziale occidentale con la produzione delle nazioni e delle identità nazionali moderne europee, così come la colonialità dei loro saperi e culture, sono stati resi produttivi, da ricerche e prospettive pluridisciplinari e sempre più numerose, per la riscrittura tanto del proprio passato come dei suoi effetti nel presente. Così, anche in Italia, e grazie a un numero davvero importante di ricerche storiche, diverrà sempre più chiaro che il passato coloniale, o meglio la partecipazione nazionale all'impresa coloniale/razziale globale occidentale, devono essere pensati non solo come eventi centrali nella nascita della nazione moderna, ma anche come punti davvero nodali nella costituzione materiale del presente. Infine, direi che vi è una terza fase, che è quella più o meno attuale, in cui lo sguardo postcoloniale, e cioè la concezione secondo cui il colonialismo non è più considerato come un semplice passaggio storico-cronologico, bensì come un dispositivo di governo al centro stesso della modernità capitalista, è divenuto il nostro singolare piano di immanenza, vale a dire una sorta di senso comune o dato acquisito di buona parte della pratica teorica e politica, rendendosi quindi indipendente anche dalle stesse affiliazioni teoriche tradizionali della critica postcoloniale. Per riassumere, è stato anche grazie a questa assimilazione dello sguardo postcoloniale che oggi ci appaiono più chiare ed evidenti, per esempio, le connessioni storiche tra colonialismo, razzismo e migrazioni. Basta un piccolo esercizio di memoria per rendersi conto che fino a qualche anno fa queste connessioni non ci apparivano in Italia così “naturali” come oggi. Il dibattito sul passato coloniale, i movimenti antirazzisti e le lotte per i diritti dei migranti non comunicavano così facilmente.

ZAPRUDE 59

GIÙ LE MASCHERE

831

❓ Uno degli aspetti che fin dall'inizio hai messo in evidenza è la spesso difficoltosa relazione tra la ricerca storica e la prospettiva postcoloniale.

❗ Sì, ma mi pare un momento superato, almeno in parte, da qualche anno a oggi. È innegabile che all'inizio, e qui parlo degli anni novanta e dei primi anni del XX secolo, vi era una reciproca

diffidenza. Per anni molti storici hanno criticato ciò che consideravano un eccessivo livello di astrazione e di generalizzazione negli approcci postcoloniali al colonialismo, squalificando la teoria postcoloniale devo dire in modo un po' aprioristico, e si potrebbe aggiungere anche identitario, come poco rigorosa, come una prospettiva più ideologica che scientifica, in una critica che non era molto dissimile da quella promossa dalla mia disciplina, e cioè dall'antropologia. L'obiezione che proveniva da questi due spazi disciplinari era un po' la stessa: gli studi postcoloniali non hanno una vera conoscenza – dove vera stava per “empirica”, “documentata”, “di campo”, ecc. – degli oggetti e delle situazioni di cui si occupano. Viceversa dagli studi postcoloniali si promuovevano critiche senza alcun ritorno possibile verso le discipline storiche tradizionali, poiché considerate espressioni – anche nelle loro reazioni non solo verso la critica postcoloniale, ma anche verso gli studi culturali o i *black studies* – dell'eurocentrismo e della bianchezza costitutivi dei saperi e degli archivi storici moderni occidentali. Basti citare qui la critica più consistente e radicale, e mi riferisco a quella contenuta nei lavori più noti di Spivak, come *Can the subaltern speak* (1988) o *Deconstructing historiography* (1988). Non dico che le diffidenze reciproche siano scomparse, ma, come dicevo prima, in Italia negli ultimi anni sono state pubblicate moltissime ricerche storiche sul passato coloniale che, in un modo o nell'altro, direttamente o indirettamente, implicitamente o esplicitamente, appaiono compatibili con ciò che ho definito come sguardo postcoloniale. Lo stesso lessico concettuale adottato da molti di questi lavori è un prodotto della diffusione degli studi postcoloniali nel campo complessivo delle scienze sociali. E voglio sottolineare di nuovo questo aspetto: spesso questo lessico concettuale, o questo sguardo postcoloniale, vengono adottati o messi al lavoro come principi narrativi, indipendentemente da un'affiliazione esplicita alle prospettive o ai nomi maggiormente identificati con la critica postcoloniale. Sempre più spesso troviamo nelle ricerche storiche sul passato coloniale nazionale, ma anche sul fascismo, termini o concetti come supremazia bianca, bianchezza, razza, razzismo, razzismi, razzializzazione. Essi compaiono non come meri fenomeni di cui rendere conto – questo è stato fatto anche in passato, anche se bisogna dire che nemmeno nella storiografia più critica sul colonialismo italiano questi concetti comparivano più di tanto, e cioè al di là dei lavori specifici su tali argomenti (penso qui a Del Boca, per esempio) –, ma come principi narrativi, ovvero come categorie a partire dalle quali narrare in modo diverso non solo l'esperienza coloniale italiana, ma anche la stessa storia della

VOCI

139

ZAPRUDDER 59

GIÙ LE MASCHERE

140

nazione. A me pare, e lo dico dal punto di vista di un outsider rispetto alla disciplina, che negli ultimi anni la ricerca storica sul colonialismo italiano si stia per così dire finalmente “deprovincializzando”, intendendo con questo termine qualcosa di molto vicino a un tentativo di decolonizzazione della (propria) storia. Una deprovincializzazione che è avvenuta, credo, a causa di un'inevitabile maggiore sensibilità e coinvolgimento transdisciplinare delle nuove generazioni di storici, cresciute più a contatto con quanto è venuto fuori da altre discipline o spazi critici: ovviamente dai *gender studies*, ma soprattutto dai *black studies* e dalle tradizioni nere in generale, come il femminismo nero e l'intersezionalismo; dagli studi sugli altri colonialismi; dalla letteratura e dall'arte globale, anche se spesso tendiamo a non vedere (per mantenere la presunta purezza epistemica del campo “scientifico”) l'influenza della creatività artistica sulle nostre concezioni e interpretazioni del reale; così come dai *subaltern studies* e dagli studi postcoloniali e decoloniali. Si tratta spesso di prestiti taciti, inconsci si potrebbe dire, o anche semplicemente di pervasivi e silenziosi contrappunti del proprio pensiero o lavoro. Oggi le “altre” storie e contronarrazioni stanno lì, ci pensano, operano sullo sfondo delle nostre concezioni senza che noi ce ne accorgiamo fino in fondo, mentre ne siamo invece del tutto dentro. Potrei definire questo sfondo silenzioso, questo contrappunto, come una parte dell'«inconscio politico» del nostro momento, richiamando un testo oramai classico di Fredric Jameson (1981); un inconscio politico che si è iscritto nel simbolico culturale contemporaneo e che è chiaramente il frutto del successo di diverse lotte. In primo luogo delle lotte antirazziste, anticoloniali e femministe degli ultimi decenni. Proprio la sua iscrizione nel simbolico, vale a dire il rovesciamento nel campo culturale del soggetto occidentale, coloniale, maschile, bianco ed eteronormato è ciò che genera oggi la rigidità, l'intransigenza e anche la violenza dei posizionamenti tradizionali o conservatori nei diversi campi del politico. Questa bianchezza e mascolinità ferita, che marcia di pari passo con la detronizzazione dell'occidente come soggetto storico universale e trascendentale – questa dissoluzione simbolica e materiale di ciò che la psicoanalisi lacaniana chiama la “società nel nome del padre” – è alla base, come sappiamo, della nuova aggressività e violenza – suprematista, razzista, coloniale, sessista e neopatriarcale – delle nuove destre globali, e cioè della cosiddetta *alt right*. In paesi come la Francia o gli Stati Uniti, ma il discorso si potrebbe allargare alla stessa Europa occidentale e non solo, vi è un clima da guerra civile razziale strisciante. E tuttavia l'esistenza di questo inconscio politico nel simbolico non assicura ovviamente nulla: sta sempre a noi compiere delle scelte di campo, scegliere il nostro posizionamento, il nostro *standpoint*, per così dire (come sottolineava l'epistemologia femminista) rispetto alla conflittualità del presente. Si tratta di qualcosa su cui dovrebbero riflettere di più quelli che possiamo chiamare i “chierici” – per dirla con il famoso testo di Julien

Benda (1927) – delle scienze tradizionali, e cioè gli aspiranti custodi dell'architettura istituzionale dei saperi tradizionali. Tornando al nostro argomento, vorrei concludere con qualcosa che mi sembra importante: ciò che Cedric Robinson ha denominato «capitalismo razziale» (Robinson 1983) ci appare forse per la prima volta del tutto visibile anche all'interno della stessa Europa, e cioè come un fenomeno che non riguarda soltanto la storia coloniale dell'Europa, ma anche la sua attuale costituzione materiale. E anche per questo, mi pare, fenomeni come il passato coloniale o lo stesso fascismo ci appaiono visibili oggi in modi molto diversi rispetto al passato. È anche scontato che sia così, malgrado gli aspiranti "chierici".

❓ Cosa significa decolonizzare una società e quali sono secondo te i possibili percorsi che possono permettere un incontro tra teoria e pratica della decolonizzazione?

❗ Non può significare la stessa cosa per tutti i gruppi e soggetti e per tutte le società, mi pare chiaro. Un maori in Nuova Zelanda, un mapuche in Argentina o in Cile, un richiedente asilo in

un centro di accoglienza europeo, un operaio migrante nella logistica o nell'agricoltura italiana, una lavoratrice domestica straniera in Europa, un'operaia migrante nelle *maquiladoras* del terzo mondo, un ricercatore universitario, il curatore di un museo, artista o romanziere non-bianchi, giovani di seconda generazione disoccupati o alle prese con la precarietà e con spazi diversamente razzializzati, avranno tutti, ovviamente, diverse priorità, nonché diverse visioni di ciò che può significare la decolonizzazione come processo di emancipazione o liberazione. Il significato quindi dipende molto dalle diverse esperienze materiali di esistenza, dalle molteplici storie di oppressione, ma anche di resistenza e soggettivazione. Torno sempre a Stuart Hall: tutti parliamo da qualche parte, da una certa storia o parzialità, nessuno parla, scrive o agisce nel vuoto, nell'obiettività. E tuttavia perché si possa parlare di decolonizzazione come processo materiale occorre che vi sia un qualche punto di incontro o convergenza tra questi diversi soggetti o spazi. È ovvio che parlare di decolonizzazione, nelle nostre società, significa abolire il privilegio bianco in ogni sua espressione, vale a dire lottare per una redistribuzione egualitaria (tra gruppi, soggetti e razze) delle diverse risorse sociali, materiali e culturali, e cioè smantellare il razzismo strutturale o istituzionale in tutte le sue dimensioni e in ogni sfera. Come indicazione di metodo un po' generale per chi lavora nei nostri spazi, partirei da quanto dicevo nella domanda precedente. Come prima cosa, un percorso di decolonizzazione del sé, del sapere, della cultura o della politica non può avvenire proiettando le proprie categorie o concezioni ideologiche sul mondo. Decolonizzarsi dovrebbe significare l'opposto: aprirsi al mondo, cercare di capire cosa si muove nella società, e a partire da lì lavorare alle possibili ricomposizioni politiche alternative, decoloniali o postcoloniali. Non che uno non debba avere una propria visione delle

VOCI

141

cose, o che si debba negoziare con chiunque, ma decolonizzarsi, come l'etimologia della parola lo indica, significa s-radiciarsi, e cioè non lasciarsi inghiottire dalla (propria) terra, non guardarsi sempre nel proprio specchio, vale a dire mettersi costantemente in gioco. Naturalmente questo atteggiamento può essere anche il frutto di un privilegio di classe, di razza o di genere, o dalla combinazione di tutti e tre, se vogliamo pensare in termini intersezionali: da solo, quindi, non vuol dire molto. Anzi, può anche contribuire a riprodurre quella disuguaglianza strutturale, quella distribuzione disuguale di gerarchie e di privilegi che è tipica del capitalismo razziale moderno. Per altri gruppi e soggetti, con esperienze secolari alle spalle di espropriazione e negazione, di trasferimento forzato, di lavoro coatto, di incarcerazione e profilazioni varie, di violenza razzista subita, può significare anche l'opposto. Su questo il femminismo nero, nelle sue critiche all'agenda storica del femminismo bianco, può insegnarci molto. È qui che viene la parte più importante: occorre uscire dalla propria *comfort zone*, sporcarsi le mani, come diceva Sartre, mettersi in ascolto e quindi in discussione. Perché la decolonizzazione non sia una parola vuota, un gesto meramente performativo utile soltanto all'accrescimento di capitali materiali e simbolici individuali, un mero *decolonial washing* si potrebbe dire, deve necessariamente coniugarsi con altri movimenti di lotta contro le diverse forme di dominio dell'attuale capitalismo razziale. E non solo. Come affermava Fanon, la decolonizzazione è anche un processo di autocreazione, si potrebbe dire di creazione di controistituzionalità o contropotere. Da questo punto di vista, decolonizzare deve significare creare altre istituzioni, orizzontali, egalarie e antipatriarcali, e soprattutto non razziali, poiché la razza è stato il dispositivo occidentale di dominio fondamentale per la distruzione di qualunque progetto di comunanza umana. Oggi, alle nostre latitudini, la parola decolonizzazione viene invocata un po' dappertutto; è divenuta un'altra parola bella da mettere in ogni parte. Decolonizzare l'università, decolonizzare i musei, decolonizzare l'onomastica, decolonizzare i monumenti, decolonizzare i curricula, decolonizzare la cultura, la storia, il sapere, ecc. È sicuramente molto importante che anche da noi siano emerse finalmente queste istanze. È altrettanto importante che, da qualche anno a questa parte, le istanze di gruppi e corpi "altri" o non bianchi – seconde generazioni, italoafricani, afrodiscendenti, movimenti autonomi di migranti – abbiano una visibilità sempre maggiore nelle arene pubbliche e politiche. E tuttavia occorre fare attenzione: perché una decolonizzazione, non tanto senza lotta, ma senza un vincolo diretto con altre lotte popolari, mi sembra uno dei rischi dell'attuale congiuntura nei campi del sapere e dell'educazione e più in generale del dibattito nella sfera pubblica. Mi piacerebbe chiudere ricordando una nota ingiunzione di Fanon: la forza politica della decolonizzazione come processo, anche negli ambiti del sapere e della cultura, dipenderà sempre dalle lotte sociali, materiali e soggettive dei subalterni e dei colonizzati. In breve:

ZAPRUDE 59

GIÙ LE MASCHERE

142

la decolonizzazione è un processo che può accadere soltanto “dal basso”, ovvero a partire dal protagonismo autonomo e popolare delle popolazioni coloniali. La decolonizzazione come pratica teorica e politica non può dunque non comportare la lotta per la creazione di un contropotere, di una nuova e diversa istituzionalità.



BIBLIOGRAFIA

Benda, J.
(1927) *La trahison des clerics*, Grasset, Paris.

Courtois, S., Werth, N., Panné, J.L., et al. (a cura di)
(1998) *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, Mondadori, Milano [1 ed. Paris, 1997].

Fukuyama, F.
(1992) *The end of history and the last man*, Free press, New York.

Furet, F.
(1995) *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel ventesimo secolo*, Mondadori, Milano [1 ed. Paris, 1995].

Jameson, F.
(1981) *The Political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, Methuen, London.

Nolte, E.
(1995) *Gli anni della violenza. Un secolo di guerra civile e ideologica europea e mondiale*, Rizzoli, Milano [1 ed. Berlin, 1987].

Mellino, M.
(2005) *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Milano [1 ed. Buenos Aires, 2005].
(2012) *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma.

Robinson, C. J.
(1983) *Black Marxism: the making of the black radical tradition*, Zed press, London.

Said, E.
(1978) *Orientalism*, Routledge, London.

Scott, D.
(2004) *Conscripts of modernity: the tragedy of colonial enlightenment*, Duke University press, Durham.

Spivak, G. C.
(1988) *Can the subaltern speak?*, in *Marxism and the interpretation of culture*, eds. C. Nelson e L. Grossberg, University of Illinois press, Chicago, pp. 271-313.
(1988) *Subaltern studies: deconstructing historiography*, in *In other worlds*, ed. G. C. Spivak, Routledge, New York, pp. 197-221.
(2008) *Outside the teaching machine*, Routledge, London.

VOCI