



*Passaggi tra scienze, pratiche di trasformazione*

Anno III, n. 5, 2024

### **Direttori della Rivista**

Alfredo Ancora

Raffaele Tumino

### **Comitato scientifico**

Alpini Arianna (Diritto privato, Università di Siena), Barbetta Pietro (Direttore Scuola Internazionale Terapia Sistemica Transculturale, Bergamo), Beneduce Roberto (Etnopsichiatria, Università di Torino), Camarena Ortiz Eréndira (Antropologia, Università Nazionale Autonoma del Messico), Campani Morena (Antropologia, Université “De Martino-Carpitella” Paris), Colucci Erminia (Psicologia, Middlesex University of London), Corinto Gian Luigi (Geografia, Università di Macerata, editor International Journal of Anthropology), Corradi Musi Carla (Filologia, Università di Bologna), Costabile Giancarlo (Storia dell'educazione, Università della Calabria), Crespi Isabella (Sociologia, Università di Macerata), Danani Carla (Filosofia, Università di Macerata), d'Aniello Fabrizio (Pedagogia generale, Università di Macerata), Deluigi Rosita (Pedagogia, Università di Macerata), Dominici Piero (Sociologia, Università di Perugia), El Khayat Rita (Psichiatria, Università di Casablanca), Falcicchio Gabriella (Pedagogia Generale, Università di Bari), Fischetti Alessandro (Psichiatria, Roma), Gennari Maria Luisa (Psicologia clinica, Università Cattolica di Brescia), Gozzi Gustavo (Professore Alma Mater, Università di Bologna), Mestre Claire (Etnopsichiatria, Université de Bordeaux), Manfredi Paola

(Psicologia clinica, Università di Brescia), Martino Paul (Etnopsychiatrie, Université de Bordeaux), Moro Marie-Rose (Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza, Università di Parigi 5), Ortigues Cecile (Editor the International Journal of Animal Biosciences Paris), Pandolfi Mariella (Antropologia, University of Montreal), Polenta Stefano (Pedagogia Generale, Università di Macerata), Popa Daniela (Psicologia e Scienze dell'Educazione, Transilvania University of Brasov), Reichardt Dagmar (Media Industry and Transcultural Studies, Latvian Academy of Culture LAC, Riga/Latvia), Salvi Nicoletta Francesca (Psichiatra, DSM Roma), Stara Flavia (Filosofia dell'educazione, Università di Macerata), Tognetti Mara (Sociologia, Università Federico II Napoli), Tomelleri Stefano (Sociologia, Università di Bergamo), Zempleni Andras (Etnologia, Directeur de recherche honoraire au CNRS, Paris)

### **Responsabile Segreteria Redazionale:**

Marta Scocco

### **Comitato redazionale**

Cella Nicoletta, referente editoriale per le tematiche migratorie

De Simone Angela Anna

Maraviglia Nicola

Scocco Marta

**Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review**

Rivista pubblicata anche con il contributo del Dipartimento di Scienze della formazione, dei Beni Culturali e del Turismo, Università degli Studi di Macerata. Con il patrocinio gratuito del Dipartimento di Studi Umanistici

Si ringrazia il Maestro Vittorio Venezia per la realizzazione del logo della rivista.

**MIMESIS EDIZIONI** (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[www.https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/transculturale](http://www.https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/transculturale)

ISBN 9791222323749

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-NC-ND 4.0).

## Indice

5 Alfredo Ancora, *Editoriale*

### Passaggi tra scienze

13 Gian Luigi Corinto, *Spazi contesi, morale situata e il "diritto alla città" di Henri Lefebvre*

29 Angela Anna De Simone, *Ritualità organiche come espedienti per una trasformazione universale*

43 Rita El Khayat, *Le moi colonisé*

### Pratiche di trasformazione

61 Rosita Deluigi, Anne Mwiti, *Art, Creativity and Spaces of Participation: Looking for decolonial positionings for an active pedagogy*

### Conversazioni impossibili

77 Intervista a Iain Chambers.  
*Condotta e curata da Dagmar Reichardt, "Il Sud è un significante mutevole". Il messaggio ibrido della cultura mediterranea*

### Lo scaffale di Zenodoto di Efeso. Un libro e un film al mese

101 Raffaele Tumino, *Un incendio visto la lontano* (1989) di Otari Iosseliani. Ovvero quando la globalizzazione brucia le tappe della fenomenologia dello spirito

**Immagini in movimento. Album fotografico in composizione**

105

Alfredo Ancora, *Gian Maria Volontè l'uomo-attore e l'attore-uomo*

## Editoriale

### Ancora Alfredo

Decolonizzare la salute e l'educazione Tempo, spazio, soggettività nell'orizzonte transculturale.

Per decolonizzazione è sempre bene chiedersi *di chi, da chi e di che cosa* per non cadere nel rischio di facili banalizzazioni o semplificazioni di un fenomeno complesso.

Le colonie *formalmente* non ci sono più: è rimasta la “mentalità” coloniale! Nelle produzioni di testi e ricerche si sono privilegiate opere che riguardavano soprattutto i grandi imperi (francese<sup>1</sup>, inglese, spagnolo, portoghese, olandese) meno altri più piccoli, come l'italiano. Esso per lungo tempo si è nascosto sotto comode etichette buone, del tipo “Italiani brava gente”<sup>2</sup> o “noi però gli abbiamo fatto le

<sup>1</sup> Fra gli ultimi testi sul colonialismo francese si suggeriscono di Tchad *Les horreurs coloniales* di Nimrod-R. Littl l'Harmattan, Paris 2024 (sul feroce domino in Ciad) e di Elgas *I buoni risentimenti Saggio sul disagio postcoloniale* (ed.or. 2023) Edizioni E/O, Roma 2024 (tr.it.) A testimonianza delle difficoltà ad affrontare “il rimosso” segnaliamo che il film *La battaglia di Algeri* (1966) diretto da Gillo Pontecorvo, sulla lotta di indipendenza del popolo algerino dalla Francia, fu censurato e distribuito nelle sale francesi solo 5 anni dopo! La delegazione della Francia uscì nel momento della premiazione del Leone d'oro al film italiano durante la 27ma Mostra Festival Cinematografico di Venezia (1966) I giornali francesi parlarono di “Scandalo a Venezia. In Italia fu vietato ai minori di 18 anni per “scene di efferata violenza”. Cfr. anche *Con le mani libere. Il cinema italiano e la liberazione dell'Algeria* (a cura di) Luca Pedretti e Paola Scarnati Effigi editore, Arcidosso (GR) 2022

<sup>2</sup> Un esempio eclatante è rappresentato dal film “il Leone del deserto” del 1980 –censurato per oltre quaranta anni perché “lesivo all'onore dell'esercito italiano “per cui fu impedita la visione nelle sale italiane (esistono una versione araba, francese, inglese e perfino giapponese!) Solo dal settembre del 2024(!) può girare liberamente nei cinema. In questa pellicola di produzione hollywoodiana finanziata dal colonnello Gheddafi con un notevole parterre de roi (Anthony Quinn, Irene Papas, Oliver Reed, Rod Steiger, Raf Vallone) viene narrata la storia dell'eroe libico Omar Al Muktar, capo della resistenza al colonialismo italiano. Venne fatto impiccare dal generale Graziani, plenipotenziario del potere fascista, insieme ad una feroce repressione con arresti, campi di concentramento, deportazioni, stragi, fino all'uso del gas: a smentire” la favola degli Italiani *brava gente!* Graziani venne definito un criminale di guerra dall'ONU per l'uso di gas tossici, vietati da tutte le convenzioni, per aver ordinato rappresaglie indiscriminate e massacri anche di religiosi. Da segnalare inoltre, a dimostrazione che il pensiero coloniale e i suoi rap-

strade”<sup>3</sup>, sminuendo così la gravità del suo potere dominante. Solo recentemente sta fiorendo in Italia una pubblicistica che demitizza questo luogo comune e ne svela abusi e atrocità, tipici di ogni violenta conquista. (non esistono colonialismi di serie A e B.!) Un “fantasma” – si aggira ancora oggi per l’Europa – se pur nascosto sotto mentite spoglie –: *il pensiero coloniale*. Come dice George Balandier (1951) nel suo testo *La situazione coloniale*<sup>4</sup>, (opportunamente ristampato) la demistificazione della retorica coloniale non si esaurisce mai. Il “portare loro il progresso” nascondeva una modalità di sfruttamento giustificata dalla presunta superiorità del colonizzatore – auto investitosi del ruolo di civilizzatore – imposta con violenza sotto diverse forme. Le eredità storiche sono state per molto tempo relegate nel dimenticatoio, se non addirittura giustificate come “normali” e “naturali” in quei determinati periodi. In realtà – continua l’autore francese – *hanno cambiato pelle ma non l’anima!* “Il concetto di de-colonizzare apre a ulteriori derivate; fra queste ci sembra importante sottolineare: *de-colonizzare la scuola e de-colonizzare la mente*.”

I programmi e i testi scolastici risentono di una mentalità patriarcale e di una falsa lettura della Storia che non rispetta le culture altre ed etichetta con il termine primitivo ogni civiltà che non rientra nei canoni di un modello eurocentrico e viene letta a partire dal modello patriarcale, che prevede strutture gerarchiche con uomini dominanti sulle categorie più deboli. Rimangono insuperate le illuminanti suggestioni di Ivan Illich nel suo *Descolarizzare la società* (1970) in cui sostiene che *la scuola non produce sviluppo sociale vero*. È necessario un apprendimento autonomo, aderente a nuove modalità di stare nel e con il mondo, sostituendo – come egli sostiene – con una “educazione vera” rituali triti e ritriti, inadeguati a comprendere la ricchezza della conoscenza nell’incontro con una società in movimento. Egli continua sottolineando il bisogno di “una rottura radicale” con un sapere troppo influenzato dal sistema di potere e insensibile alle esigenze di un pianeta tanto bistrattato e offeso! Anche Gregory Bateson, “filosofo della natura” (come egli amava essere chiamato) riteneva fondamentale l’apprendimento come processo evolutivo e,

presentanti non sono mai morti (!), il Comune di Affile, vicino Roma, ha recentemente dedicato al massacratore Graziani un mausoleo (pare con i soldi della regione Lazio). La storia del colonialismo italiano è stata nascosta sotto il tappeto per tanto tempo, se non fosse stato per lo storico Angelo Del Boca (alla cui vasta opera si rimanda) che ha “sdoganato il rimosso” dalla memoria degli italiani per niente “diversi” dagli altri oppressori. Cfr. anche il recente *Storia del colonialismo italiano Politica, cultura e memoria dall’età liberale ai nostri giorni* di Deplano V., Pes A. Carocci Roma, 2024

<sup>3</sup> F. Filippi *Noi però gli abbiamo fatto le strade. Le colonie italiane tra bugie, razzismi e amnesie* Bollati Boringhieri Torino, 2021

<sup>4</sup> G. Balandier. *La situazione coloniale e altri saggi* (orig, 1951) Meltemi, Milano 2022 (trad.it.)

da insegnante, invitava i suoi colleghi a prestare più attenzione ai processi educativi, inadeguati alle esigenze dello studente. Rimase celebre il suo monito alla riunione del “Committee on Educational Policy” avvenuta alla California University, nel 1978:

*“La prospettiva più ampia concerne le prospettive, e la domanda che viene posta è: Noi membri di questo Consiglio incoraggiamo tutto ciò che negli studenti, negli insegnanti ed intorno a questo tavolo promuoverà quelle più ampie prospettive capaci di riportare il nostro sistema entro una giusta sincronia o armonia” fra rigore ed immaginazione. Come insegnanti siamo saggi?”*<sup>5</sup> Il suo interrogarsi forse dovremmo diventare anche il nostro.

Per quanto riguarda “decolonizzare la mente”<sup>6</sup> sarebbe necessario forse anche *decolonizzare la memoria* che ci impedisce di rimuovere sequenze ed immagini artefatte e manipolate, ritenute reali. I conquistatori hanno imposto il loro controllo militarmente, politicamente ed economicamente, e attraverso il loro pensiero hanno esteso il dominio sull’*“universo mentale dei colonizzati, su come le persone percepivano se stesse e il mondo”*, come dice Frantz Fanon.<sup>7</sup> In un altro suo testo<sup>8</sup> puntualizza come *gli africani stessi pensano di non essere in grado di farcela da soli perché hanno “interiorizzato” l’inferiorità*. Nela sua disamina descrive infatti il meccanismo con il quale “il nero” dopo essere stato costretto a accettare la cultura e conseguentemente la cura occidentale, ovvero la cura comunemente accettata dal bianco, ne viene escluso. “Esso si conforma e accetta di buon grado “una doppia alienazione dovuta alla dittatura della soggettività e alla dittatura del colonizzatore”<sup>9</sup>. In realtà, nel quadro politico e sociale dei nostri tempi, si ha l’impressione di assistere ad un sapere frazionato, diviso in scompartimenti stagni lontano da una possibile unità, perso in branche sempre più super specialistiche. Un simile assetto è congeniale

<sup>5</sup> Si riferisce alla riunione del “Committee on Educational Policy” avvenuta nel 1978 e riportata in *Mente e natura*, (or.1985) Adelphi Milano 1979, p. 295 (ed. it.)

<sup>6</sup> Per sintetizzare efficacemente la colonizzazione inglese il poeta keniano Ngugi wa Thiong’o utilizza una significativa frase: *...loro avevano i gessi e la lavagna e noi no. Loro, quindi, avevano i mezzi per imporci la loro lingua...* (Ngugi wa Thiong’o (orig.1986). *Decolonizzare la mente. la politica della lingua nella letteratura africana* Jaca Book Milano, 2015 (tr. it.)

<sup>7</sup> Fanon *FI dannati della terra* (or.1961) Einaudi Torino, 2007 (trad.it.)

<sup>8</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa, ETS 2015. (ed.it.). Scritto nel 1952, in pieno processo di decolonizzazione, questo saggio di Frantz Fanon analizza con severo rigore i meccanismi di oppressione politica e psicologica riservati al “diverso di turno”: l’uomo di colore. Una scrittura capace di restituire la fisicità delle sofferenze, “toccandole” per invitare a riflettere impietosamente a come “liberare l’uomo di colore da se stesso”! Una proposta paradossale, liberatoria e rivoluzionaria!

<sup>9</sup> F.Valacchi *Frantz Fanon, il colonialismo culturale e l'imperialismo sanitario* in *Dialoghi Mediterranei*, n.53 Gen.2022

a un potere culturale accentratore, proteso solo a conservare se stesso e a spezzettare sempre di più ricerche e conoscenze senza la possibilità di creare spazi comuni. Sembra molto lontana la *metafora batesoniana* della “struttura che connette”<sup>10</sup>:... “*quale struttura connette il granchio con l’aragosta, l’orchidea con la primula e tutti e quattro con me? E me con voi? e tutti e sei noi con l’ameba da una parte e lo schizofrenico dall’altra?*..Il suo è un invito a evidenziare un sistema di informazione-comunicazione che agisce all’interno di ogni essere vivente connesso con gli altri. Un universo relazionale che si oppone evidentemente ad atteggiamenti mentali che si sentono dominanti rispetto ad ogni pensiero “non allineato” e ribelle, con pretese egemoniche che sembrano riecheggiare vecchie derive autoritarie. In realtà, l’idea di separare pensieri e persone contrasta con un mondo in cui dovrebbero essere agevolati scambi e rispetto per ogni cultura: un pensare /agire transculturale ne è un esempio. (il trattino fra i due termini ne vuole evidenziare la circolarità e reciprocità)

Un luogo ideale dove apprendere un tale “esercizio mentale” è rappresentato proprio dalla scuola, possibile *spazio di formazione* (ma anche di eventuale disinformazione) laboratorio dove nascono futuri atteggiamenti mentali, possibili *tempi* per un pensiero flessibile e rilassato, *spazi* per un con-vivere diverso. Spazio e tempo riacquistano la loro fluidità, il loro rapporto interattivo e non conflittuale, ridando forma ad una soggettività fra soggetti, coprotagonisti di una storia scritta alla pari con eguale dignità per ogni cultura. La lezione dell’antropologo cubano Ferdinando Ortiz è sempre attuale. Nel suo *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero*<sup>11</sup> egli definisce il termine transculturale come una modalità di approccio in cui tutte le culture siano uguali senza gerarchie fra loro: esse influenzano e sono influenzate vicendevolmente. La sua opera è quanto mai attuale, in tempi in cui sembra delinearci sempre di più un pensiero unico con pretese egemoniche di una cultura a discapito delle altre! Del resto, Joseph Gabel nel suo intramontabile “*la fausse conscience*” (1962)<sup>12</sup> ci ha dato testimonianza di quanto sia sempre presente la tentazione di rimuovere fenomeni autoritari del passato e di riporli ormai solo in libri “polverosi” di storia (ovviamente a senso unico!) Se riusciamo ad analizzare meglio il colonialismo vedremo che non è stato solo un “appropriazione esterna” di territori, ma anche una “spoliazione intima”, una soppressione di

<sup>10</sup> G. Bateson, *Mente e natura, un’unità necessaria* (or.1979), Adelphi, Milan1984 (cit. p.p.21 (tr. it.) cfr. anche di S. Demozzi *La struttura che connette Gregory Bateson in educazione* Edizioni ETS, Pisa 2011

<sup>11</sup> Ortiz F. *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero le origini del pensiero transculturale* (or.1940) Borla, Roma 2024 (n.ed.)

<sup>12</sup> J.Gabel *La fausse conscience et autres textes sur l’idéologie* Éditions L’échappée, Paris 2023

emozioni, identità, passioni, orizzonti, visioni del mondo, restrizione di spazi e tempi, imposizione di una unica ed obbligata direzione da seguire imposta dall'invasore. Gli studi postcoloniali hanno contribuito ad approfondire meglio pensieri, retoriche e responsabilità, cominciando dall'opera di Antonio Gramsci riconosciuto portatore di un pensiero culturale moderno, lungimirante e non solo politico.<sup>13</sup> Infine volevo segnalare due recenti eventi – a cui ho avuto la fortuna di assistere personalmente – che si muovono sulla scia di quanto detto finora. Mi riferisco in particolare alla mostra organizzata dal Museu Nacional de Etnologia di Lisbona (novembre 2024) *Desconstruir o Colonialismo, Descolonizar o Imaginário. O Colonialismo em África: Mitos e Realidades*. Una tale esposizione è importante perché vengono presentati per la prima volta a *tinte forti* i volti del colonialismo portoghese in Africa nei secoli XIX e XX. Essa mira altresì a decostruire i miti creati dall'ideologia dominante, fedele all'immagine di una potenza portatrice solo della *propria civiltà*, presentando anche opere, testi e icone di culture *altre*, altrettanto importanti dal punto di vista artistico ma considerate “minori” e relegate solo a *suppellettili etniche* per lungo tempo. L'importanza di questa mostra è nell'aver offerto un *fil rouge* pedagogico, rivolto alle nuove generazioni. La presenza di opere *d'arte africana* mette in risalto la forza politica e creativa delle culture di provenienza in contraddizione con la narrazione europea dispregiativa del Continente Nero, incapace di “realizzare forme di rilevanza artistica”! (secondo canoni estetici fissati ovviamente dai conquistatori).

Walter D. Mignòlo<sup>14</sup> nella presentazione del suo libro *Decolonialità concetti analisi e prassi* a (Roma, ottobre 2024) ha sostenuto che se è vero che non ci sono più colonie, nel senso stretto del termine”, la mentalità coloniale “è dura a morire. Infatti, ha messo in risalto come le forme del colonialismo non siano per niente morte, ma solo cambiate come sembianze, modalità comunicative e soprattutto mezzi economici e culturali. Essi sono tuttora imposti con “altre armi” a chi è ancora non pronto (ma lo sarà mai?) ad organizzare una sua autonomia reale e non “finta”. Se è vero che non ci sono più “beni al sole”, l'avvento di condizioni per esprimere un pensiero libero pare ancora difficile. Suona bene il desiderio di Gilles Deleuze<sup>15</sup> (2007). “*un po' di possibile, altrimenti soffoco...*”

<sup>13</sup> cfr. A.Gramsci, *Le culture e il mondo* (a cura di Giancarlo Schirru ) Viella, Roma 2009.

<sup>14</sup> W.D.Mignòlo, C.E. Walsh *Decolonialità concetti, analisi, prassi*. (or.2018) Castelvecchi Roma, 2024 (ed.it.) Durante la sua presentazione alla libreria Griot di Roma, c'è stato un ampio dibattito sul “postcolonialismo” e su quanto si stato un cerio ritardo(!) nell'affrontare questi temi che debbono muovere nuove riflessioni e non essere relegate in un comodo dimenticatoio!

<sup>15</sup> Deleuze G. *Logica del senso*, (or.1969) Feltrinelli Milano, 2014 (tr.it.) p.147.



## **Passaggi tra scienze**



*Gian Luigi Corinto\**

## **Spazi contesi, morale situata e il “diritto alla città” di Henri Lefebvre**

### **Abstract**

Legal and moral theories often treat rights as universal and fundamental to social organization, but critics argue that rights are historically contingent, socially constructed, and shaped by power dynamics. Decolonial and feminist perspectives challenge the universality of rights, emphasizing their roots in specific historical contexts and their function within systems of inequality. Michel Foucault critiques traditional conceptions of rights, framing them as tools of power used to regulate domains such as health, sexuality, reproduction, and population management. These critiques highlight that rights are not fixed but are dynamic and context-dependent. Henri Lefebvre’s spatial analysis expands this critique by linking rights to the *production* of space, providing insights into health and education rights. Lefebvre views space as a social and political category, shaped by everyday life and marked by tensions between power and rights. His trialectic framework – perceived (material), conceived (abstract), and lived (experiential) space – offers a method for understanding how rights like access to health and education are embedded in specific spatial contexts. For instance, the spatial distribution of healthcare facilities or educational institutions reflects broader inequalities and shapes individuals’ lived experiences. Drawing from Marxist dialectics, Lefebvre critiques the neglect of spatial dimensions in traditional economic theories, arguing that space, like time, is central to capitalist production and social relations. This perspective reframes health and education rights as situated within broader struggles for equitable spatial organization. Lefebvre’s work enriches geography, philosophy, and social sciences by emphasizing

\* Gian Luigi Corinto, Geografo, nato nel 1953 a Gambassi Terme (FI), insegna *Geografia e marketing agroalimentare* nell’Università di Macerata. Attualmente si occupa di temi riguardanti le relazioni tra media, ambiente e geografia. Coordinatore del gruppo di ricerca “Ecomusei, Natura e Cultura” dell’AGeI, Associazione dei Geografi Italiani. Editor della sezione di Geografia della rivista *International Journal of Anthropology*, Angelo Pontecorvoli Editore, Firenze.

the interplay between material, mental, and lived dimensions of space. By situating health and education rights within these contexts, he highlights their role in shaping more just and inclusive societies.

### **Keywords**

Contested spaces, Production of space, Right to the city, Henri Lefebvre, Right to Health and Education

## **La produzione dello spazio e il diritto alla città di Henri Lefebvre**

Il presente contributo affronta il tema dei diritti, compresi il diritto alla salute e all'educazione, a partire dall'approccio filosofico/geografico di Henri Lefebvre (1901-1991), seguendone il discorso sul ruolo dello spazio rispetto alla teoria e alla pratica politica.

Con il termine diritti si intendono prerogative/divieti di compiere determinate azioni, o di trovarsi in certe condizioni, ovvero prerogative che qualcuno compia certe azioni o si trovi in certi condizioni. Il discorso odierno sui diritti è pervasivo e domina le concezioni di ciò che è permesso fare e quali istituzioni siano giuste. I diritti strutturano la forma dei governi, il contenuto delle leggi e la configurazione della moralità. Accettare un insieme di diritti significa approvare una distribuzione della libertà e dell'autorità, e quindi sostenere una determinata visione di ciò che può, deve o non deve essere fatto. Nonostante un esteso uso quotidiano in campi culturali diversi, il confronto teorico-politico tra scuole di pensiero che sostengono posizioni diametralmente difformi non appare esaurito. Soprattutto, il dibattito è ancora aperto sull'origine dei diritti, cioè se i diritti siano di origine naturale o sociale e se le definizioni teoriche servano alla vita sociale e corrispondano all'uso quotidiano dei termini (Wenar, 2017). In altri termini, alla parola diritto corrisponde sempre e per tutti lo stesso significato? Nel caso di discrepanze, che valore epistemico dare all'asimmetria dei significati?

Tali quesiti sorgono anche perché per quasi duemila anni, il concetto di diritto è stato modellato in modo discontinuo sotto l'impeto di esigenze sociali forti e diverse scuole di pensiero. La definizione dei diritti non è la stessa in epoca romana, medievale, moderna e post-moderna. Oggi, ereditando le molte idee del passato, nel trattare i diritti dobbiamo affrontare un sistema di concetti complesso, contraddittorio, talora confuso, a partire dall'uso stesso dei termini.

Sebbene la maggior parte delle teorie giuridiche e morali consideri i diritti come concetti fondamentali per l'organizzazione sociale, ci sono filosofi e giuristi che sollevano dubbi sull'esistenza dei diritti in termini assoluti o universali. Alcuni pensatori sono scettici riguardo all'idea che

i diritti siano oggettivi, universali o fondati su una natura umana inalienabile. Queste posizioni sostengono che i diritti *non esistano* come entità autonome, ma che *esistano* come costruzioni sociali o prodotti storici (Raz, 1993; 1995) o che, includendo la proprietà privata tra i diritti naturali, giustifichino l'iniquità delle divisioni sociali (Proudhon, 1876). Critiche verso la definizione universale dei diritti sono state avanzate anche da scuole di pensiero decoloniale (Sánchez, 2020) e femminista (An-Naim, 2021; Mohanty, 2013) che mettono in discussione l'esistenza dei diritti principalmente perché la loro natura non può essere né universale né immutabile, ma inevitabile conseguenza di processi storici, costruzioni sociali e relazioni di potere.

Più problematico è il pensiero postmoderno di Michel Foucault, filosofo che ha coltivato per quasi tutta la vita posizioni radicalmente critiche rispetto alle concezioni tradizionali dei diritti, considerati strumenti di potere e di controllo, non solo nella regolamentazione della proprietà o della sfera privata, ma anche in ambiti come la salute, i comportamenti sessuali, la riproduzione e la gestione della popolazione (Foucault, 2019). Negli ultimi anni di vita Foucault ha, in qualche modo, dimostrato un interesse crescente per la possibilità di utilizzare i diritti come mezzo di resistenza contro il potere. L'esempio più calzante di questo mutamento di pensiero è il sostegno pubblico che dette a movimenti come *Solidarnosc* in Polonia e lo sono pure le ripetute riflessioni sulle lotte dei detenuti e di altre minoranze (Golder, 2020).

Foucault non si è mutato per questo in un pensatore liberale o universalista, ma mostra di aderire al pensiero che i diritti siano un concetto contingente e strumentale, utile per resistere a forme specifiche di dominio e per promuovere una maggiore autonomia individuale e collettiva (Lebaron, 2001).

La posizione di Foucault è, quindi, quella di credere che i diritti *esistano* nel senso pratico e giuridico e che la loro *esistenza* è sempre storicamente e spazialmente *situata*, condizionata da un dispositivo di potere, e non da un fondamento naturale o universale. Questa visione non implica che i diritti non abbiano valore, ma piuttosto che il loro significato e la loro applicazione dipendono da dinamiche sociali e politiche. Rispetto a questo tema, la cui profondità può apparire perfino irriducibile, l'analisi geografica dei diritti, condotta nell'ottica spaziale lefebvrina, può dare un contributo di chiarezza.

In tema di diritti, Lefebvre ha prodotto i contributi fondamentali nell'ultimo trentennio della sua lunga vita, mantenendo l'approccio marxista anche dopo l'espulsione dal Partito Comunista Francese nel 1958, subita per il fermo rifiuto di sottomettere le proprie idee alla normalizzazione staliniana. Considerato geografo dai geografi, sociologo dai sociologi e urbanista dagli urbanisti, Lefebvre è stato in effetti un pensatore

acuto e profondo su molti aspetti sociali, ma le sue riflessioni sulla natura dello spazio sono di valore filosofico assoluto e superano i confini di una sola disciplina scientifica.

Da qualche decennio, il suo pensiero va riemergendo tra studiosi di ambiti diversi, soprattutto grazie alla ripresa di alcuni concetti da lui formulati, come il diritto alla città, la critica della vita quotidiana e la produzione dello spazio (Lefebvre, 1961; 1967; 1968a; 1968b; 1974), tutti temi interessanti per gli studi urbani, sociali, culturali e geografici.

Un cenno all'analisi spaziale di Lefebvre serve come premessa per considerazioni riguardanti i diritti alla salute e all'educazione che seguiranno. Quella di Lefebvre è un'analisi marxista dello spazio come categoria sia sociale che politica. Lo spazio lefebvriano è un prodotto sociale, creato, codificato e usato tramite i processi della fenomenologia della vita quotidiana. Il suo metodo scientifico segue tre strade principali: ripensa la filosofia marxista, soprattutto il metodo dialettico, ne integra la politica economica e ritiene determinante considerare l'esperienza di vita quotidiana delle persone per produrre teoria. Il metodo lefebvriano messo a punto negli anni Sessanta, interessa la geografia (Harvey, 2015) per la visione dinamica e dialettica dello spazio, visto come tensione tra potere e diritti, messi storicamente in discussione in ogni aspetto della vita pratica degli esseri umani.

Molti anni prima, Lefebvre (1940) aveva pubblicato *Le Matérialisme dialectique*, con il quale analizzava l'economia politica marxiana proprio mentre si stava distaccando dallo stalinismo e dal Partito Comunista. A disagio con il dogmatismo e l'ortodossia imposta da Stalin, rilesse criticamente il *Capitale* di Marx, vedendo come l'opera trattasse l'estrazione e la circolazione del plusvalore solo dal punto di vista del tempo dei lavoratori, trascurando completamente il fatto materiale che le merci esistevano nello spazio oltre che nel tempo. La dialettica quindi doveva essere spaziale oltre che temporale, anzi aveva una dimensione prettamente materiale, dal momento che l'attività produttiva fondata sul capitalismo generava spazi caratterizzati da ben precise situazioni concrete.

L'ulteriore passo teorico da fare riguardava il fatto che anche lo spazio avesse natura dialettica. Come le altre categorie del pensiero marxiano, la moneta e il lavoro, anche lo spazio era da vedere sia come un'astrazione che un fatto concreto. In altre parole, lo spazio è sia il prodotto materiale delle relazioni sociali sia la manifestazione di queste relazioni, anzi esso stesso è una relazione, di natura evidentemente astratta. Lo spazio entra nelle relazioni sociali tanto quanto il tempo. In sintesi, applicando il metodo marxiano a Marx stesso, Lefebvre giunse a intuizioni che trascendevano l'economia politica marxiana per andare in una direzione lontana dal dogma (Gottdiener, 1993).

La lezione sostanziale di Lefebvre è che per comprendere che cosa sia lo spazio, esso deve essere visto contemporaneamente in tre modi diversi: cioè come percepito, concepito e vissuto. La percezione è di carattere materiale, concreta e fisica, che si sente e prova con la pratica sensoriale, mentre la concezione è la sua rappresentazione astratta e mentale. Se questi due primi modi di pensare lo spazio erano già comuni nella geografia umana, con il terzo modo di intendere lo spazio, Lefebvre dà un contributo fondamentale, non soltanto alla geografia o ad altre discipline umane, ma soprattutto al metodo di indagine filosofica. Lo spazio percepito (materiale) e quello concepito (rappresentato dalla mente) devono essere “pensati” insieme, in una evidente relazione dialettica. Ma la dialettica spaziale non è soltanto lineare, con due termini che interagiscono per formare un nuovo termine che entra in relazione con il suo opposto. L'esistenza di un terzo termine della questione, pone in discussione lo stesso metodo dialettico e origina la necessità di adottare una trialettica come metodo filosofico. Il terzo termine spaziale lefebvrino è quello dello spazio vissuto, che viene ricodificato tramite le esperienze di coloro che lo usano e lo occupano. Lo spazio non è solo *reale* o *immaginato*, ma è anche un terzo spazio semiotico, *reale-e-immaginato* per chi lo vive.

La scelta di affrontare la complessità del concetto di spazio adottando l'ipotesi di una sua triplice dimensione consente di evitare il riduzionismo dell'approccio economico e di introdurre, in aggiunta ai consueti livelli di analisi socioeconomica *micro* e *macro*, quello *meso* come terzo termine analitico. La teoria lefebvrina definisce quindi una terza dimensione dello spazio: quella semiotica, la dimensione entro la quale le persone negoziano lo spazio stesso, dopo che ciascuno abbia costruito una propria mappa mentale. È possibile quindi vedere anche quale sia lo spazio conteso intravisto da diverse aggregazioni sociali: dei residenti, dei visitatori, dei pianificatori, dei policymaker. Lo spazio semiotico è il *mezzo* che rappresenta le interazioni corporee delle persone, tanto che ogni relazione sociale è anche una relazione spaziale. L'ipotesi di spazio tridimensionale di Lefebvre oltre a evitare il riduzionismo economico (proprio anche del pensiero marxista) scansa anche quello idealista, che intende decostruire tutto, riunendo invece e legando unitariamente le categorie dello spazio di natura fisica, mentale e sociale. Ne consegue che ogni spazio è frutto delle relazioni che caratterizzano una determinata società e che, circolarmente, ogni società è il prodotto delle qualità caratteriali dello spazio su cui insiste. Producendo le qualità distintive del proprio spazio, la società riproduce se stessa e le specifiche forme di relazioni sociali, la cui natura si deve correttamente definire come *situata*. Appare evidente, quindi, non solo la natura dialettica dello spazio ma la grande complessità di tale dialettica.

Il ripensamento lefebvriano spaziale del marxismo, se ne supera l'economia politica, non dimentica l'approccio critico al capitalismo, introducendo come terzo elemento in gioco lo spazio, cioè la terra e le relazioni tra questa e una classe di lavoratori distinta da quella degli operai industriali. Secondo Lefebvre, la terra consente una produzione capitalista *immobiliare*, secondo un circuito di accumulazione distinto dalla produzione industriale. La terra non è solo il luogo dove insediare le industrie, ma ha una propria propensione all'accumulazione capitalista. Il modello capitalistico industriale e urbano produce una *seconda* natura, ovvero uno spazio che ha i caratteri fisici, mentali e semiotici della realtà materiale e concreta della società organizzata.

In una società evidentemente gerarchizzata, le qualità dello spazio creato dalle relazioni sociali dipendono dalle relazioni di potere. Lo spazio è la rappresentazione del potere che ne regola la distribuzione, la destinazione, la frammentazione, l'accesso, la fruizione. Non di meno, Lefebvre non crede che la rivoluzione sociale nell'uso dello spazio possa derivare da una pianificazione centralizzata. Anzi, proprio nel tentativo di cambiare lo spazio mediante una costruzione imposta può essere vista la causa del fallimento della Rivoluzione russa (*Ibidem*).

Proprio per avere introdotto nella speculazione filosofica l'idea di spazio, il contributo di Henri Lefebvre al pensiero marxista può essere quindi ritenuto importante quanto quello dello stesso Karl Marx, anche se quest'ultimo è stato probabilmente troppo assimilato alle idee fondanti di materialismo storico, di classe e conflitto. Lefebvre cercò di capire il pensiero di Marx innanzitutto intuendo come egli pensasse, a partire proprio da una vera comprensione del potente schema dialettico applicato alla trattazione dello spazio. Il terzo spazio, al contempo *reale* e *immaginato*, equivale alla negazione della negazione tratta dal pensiero fenomenologico hegeliano.

Il nuovo modo di pensare lo spazio origina in Lefebvre anche l'idea che possa esistere un diritto a usare spazi contesi, per esempio lo spazio urbano vissuto in città e che, quindi, si possa rivendicare il *diritto alla città*, idea complessa messa a punto alla fine degli anni Sessanta (Lefebvre, 1967; 1968b), probabilmente espressa con un lessico dal significato diverso sia da quello giuridico che quotidiano. Le persone esprimono il loro diritto a cambiare lo spazio per cambiare vita, hanno cioè il diritto alla città, lo spazio urbano dove si localizzano maggiori e migliori condizioni di vita. Va da sé che tale diritto vale come emblema del diritto a cambiare le relazioni sociali per produrre uno spazio nuovo e liberatorio. Deve apparire chiaro come l'uso del termine *diritto* nel pensiero di Lefebvre, ponga una questione sostanziale di carattere metodologico.

Lefebvre produce le sue posizioni nel solco del pensiero di Marx ed Engels, aggiungendo però temi e strumenti di analisi originali, con frutti

importanti sia teorici che pratici. La sua prospettiva di indagine è la comprensione delle trasformazioni della società capitalista-fordista, partendo dall'analisi della vita quotidiana per giungere a posizioni critiche originali, possibili solo dopo avere aggiunto la questione spaziale al discorso marxista. Il suo contributo metodologico, che interessa molto anche i geografi, è quello di mettere insieme la teoria filosofica con la prassi politica. La critica filosofica, al pari dell'analisi geografica del mondo e di quella sociologica della società, è concepita come strumento di trasformazione del presente.

Nell'analisi marxista, il vissuto quotidiano è sottoposto alla modernità capitalistica che determina i prezzi, i profitti, i salari, la scansione dei tempi della giornata lavorativa degli operai e, per conseguenza, le leggi economiche che governano domanda e offerta, quindi i rapporti sociali di potere su cui si fonda la produzione. Lefebvre aggiunge l'analisi della città e dello spazio urbano per osservare più compiutamente il funzionamento del capitalismo e per meglio comprenderne i meccanismi. Il pensiero teorico doveva apparire del tutto degno e originale, anche se fu oscurato da altri temi cari ai pensatori marxisti, come l'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre e lo strutturalismo di Louis Althusser, posizioni con le quali egli entrò in contrasto (Lefebvre, 1967; Stewart, 1995). È comunque un dato storico che il pensiero di Lefebvre sia stato accantonato a causa del suo rifiuto della rigida linea staliniana del Partito Comunista Francese, dal quale fu espulso nel 1958.

A proposito della città, le idee di Lefebvre erano chiare, innovative e restano attuali. Lo spazio urbano che si espande e accoglie sempre più abitanti nelle proprie periferie si degrada come qualità sia architettonica che urbanistica, aliena i lavoratori e li allontana dal centro della città, ne provoca la segregazione culturale e sociale. Il *diritto alla città*, reclamato da Lefebvre, è il diritto dei lavoratori ad accedere a pari condizioni di vita con le classi che stanno meglio. Il funzionalismo abitativo teorizzato da Le Corbusier, ha prodotto modelli architettonici molto evocati e reputati, alcuni dei quali accusati di avere causato marginalizzazione sociale e povertà urbana, con patenti forme di colonialismo interno e di segregazione dei poveri, segnatamente degli immigrati, in vere *bidonville* poste ai margini delle città francesi (Biagi, 2021).

Per comprendere appieno il concetto di *diritto alla città*, per elevarlo da slogan politico a categoria di pensiero, occorre riflettere bene sulle considerazioni che lo stesso Lefebvre fa in proposito:

L'urbano devasta la campagna; questa campagna urbanizzata si oppone a una ruralità spossessata, caso estremo della grande miseria dell'abitante, dell'abitare, dell'habitat. Il diritto alla natura e il diritto alla campagna non si distruggono forse a vicenda? Di fronte a questo diritto o pseudo-diritto,

il diritto alla città si presenta come un appello, come un'esigenza. [...] La rivendicazione della natura, il desiderio di goderne, deviano dal diritto alla città. Quest'ultima rivendicazione si esprime indirettamente, come tendenza a fuggire dalla città deteriorata e non rinnovata, dalla vita urbana alienata prima ancora di esistere 'realmente'. Il bisogno e il 'diritto' alla natura si oppongono al diritto alla città senza però riuscire ad eluderlo. (Lefebvre, 1967, pp. 34-35, mia traduzione)

Il diritto alla città è il diritto a una vita urbana trasformata e rinnovata. Che la città inglobi o meno la campagna, o ciò che ne rimane, non è importante, purché lo spazio urbano, luogo di incontro sociale per definizione, sia al contempo pratico e sensibile, frutto di una teoria integrale della città e di una società urbanizzata capace di usare con intelligenza tutte le risorse della scienza e dell'arte. Pur di fronte a una classe di lavoratori pienamente consapevole, Lefebvre afferma che questi diritti non vengono mai realizzati alla lettera, non hanno valore giuridico, mentre hanno la natura politica di una continua ridefinizione della condizione della società (Petrillo, 2024).

Non c'è bisogno di aggiungere un nuovo diritto alla lunga lista di nuovi diritti umani, spesso disattesi. Al contrario, Lefebvre intuisce un percorso di lotta, di conflitto sociale, concreto e fondato sulla vita quotidiana. Il diritto alla città è un *bisogno*, un appello sociale e politico contro il prevalere del sistema capitalista. Questo scenario di conflitto sociale si manifesta nella materialità degli spazi contesi.

Il pensiero di Lefebvre anticipa e conferma la situazione attuale di una permanenza del conflitto sociale sull'attribuzione dei diritti e sugli spazi contesi ed è quindi interessante proseguire l'analisi condotta finora approfondendo il concetto caro ai geografi di *situazione-localizzazione* delle relazioni sociali, allo scopo di tenere conto delle differenze culturali evidenti nelle geografie del mondo che stabiliscono le condizioni reali entro cui si gioca la partita morale dei diritti.

### **È possibile pensare una morale situata in spazi contesi?**

Per comprendere come si possano definire i contorni di una morale *situata* occorre fare riferimento al pensiero di alcuni autori, in particolare nel contesto del pensiero femminista, della teoria critica e dell'etica delle virtù. Una delle principali figure associate alle teorie femministe, Donna Haraway, con la sua idea di *soggetto situato* sfida la visione oggettiva e distaccata del sapere. In particolare, la critica mette in discussione l'idea di una conoscenza neutrale e universale, suggerendo che ogni conoscenza è influenzata dalle esperienze, dalla posizione e dalla cultura del soggetto

che la produce (Haraway, 2013). Sulla stessa linea, Sandra Harding ha sviluppato il concetto di *soggettività situata*, che sottolinea come le esperienze particolari e le situazioni di vita reale degli individui influenzino le capacità di conoscere e agire moralmente. La sua teoria sfida l'idea che esista un punto di vista *neutrale*, ovvero *universale*, sostenendo che la conoscenza e la moralità sono sempre influenzate dal contesto sociale e culturale (Harding, 2013). Pur non completamente allineata con queste idee, la filosofa Martha Nussbaum, con la sua teoria delle *capacità*, ha enfatizzato l'importanza del contesto sociale, culturale ed economico delle persone per valutare il loro benessere e le loro opportunità di vivere una vita buona. Il suo approccio riconosce che le circostanze concrete influenzano le capacità delle persone di realizzare il loro potenziale, anche in tema di diritti, questo in linea pure con le analisi e le proposte politiche dell'economista Amartya Sen (Alexander, 2016; Nussbaum, 1997).

Considerare il valore teorico del *situare* la morale e, per conseguenza, la distribuzione del potere e realizzazione fattuale dei diritti, produce posizioni teoriche distanti dal liberalismo e dall'utilitarismo.

L'utilitarismo vede nel comportamento individuale, informato, razionale e rivolto al proprio interesse, il modo migliore per massimizzare il benessere collettivo, senza necessariamente tenere conto delle specifiche situazioni delle persone reali. In tema di giustizia sociale e di rispetto dei diritti, per esempio, la visione liberale di John Rawls propone una teoria basata su *principi universali* come l'uguaglianza delle opportunità e l'assicurazione del minimo sociale espresso con la formula del principio di differenza (Van Parijs, 2003). Al contrario, la visione di una morale situata mette in crisi l'idea che possano esistere principi completamente universali riguardanti le pari opportunità, quando invece la vera giustizia si raggiunge solo tenendo in debito conto le differenze concrete tra individui e contesti reali. In termini più estesi, le decisioni (moralì) sono influenzate dal luogo, dalle relazioni sociali, dalla cultura e dalle condizioni storiche in cui ci si trova. Questo approccio si oppone non solo al riduzionismo economico, ma anche alla visione universalista e astratta della moralità, sostenendo che ciò che è giusto o sbagliato dipende dalla situazione concreta in cui si applica.

Nella realtà, l'accesso ai diritti avviene in spazi contesi (Morrissey, Gafkin, 2006; Strachwitz, Toepler, 2022, August), entro i quali si confrontano interessi contrastanti che riguardano il controllo, l'uso o la rappresentazione di quello spazio, l'attribuzione dei diritti di scelta e azione. Il conflitto che emerge in questi spazi è legato a questioni di potere, risorse, identità e giustizia sociale, ed è profondamente influenzato dalle relazioni sociali e dalla distribuzione delle risorse. Le problematiche morali che emergono in questi spazi sono *situate*, anche se possono rimandare a istanze universali, e rispondono alle condizioni specifiche e alle dina-

niche locali. Più gruppi o individui che si contendono spazio e diritti possono avere valori morali contrastanti o interpretazioni diverse di ciò che è giusto o sbagliato. La soluzione etica del conflitto dipende dalle particolari condizioni e relazioni che caratterizzano il contesto. La soluzione reale dei conflitti passa dal riconoscimento delle pluralità senza cercare di imporre un'unica verità, ma di comprendere e rispettare le diverse posizioni morali all'interno dello stesso spazio.

## Il diritto alla città come un processo politico

Ogni considerazione qui sopra avanzata sulla morale situata trova riscontro nel concetto di diritto alla città di Henri Lefebvre per gli evidenti riferimenti al contesto concreto e alle esperienze quotidiane degli individui in relazione all'ambiente sociale e urbano in cui vivono. La realtà va compresa in modo situato, cioè prendendo in considerazione le condizioni locali, storiche, culturali e sociali in cui si trovano le persone, i modi con cui partecipano attivamente a produrre strutture sociali e politiche eque. La città non è solo uno spazio fisico, ma un luogo in cui le persone devono esercitare e rappresentare i propri diritti sociali, politici e culturali per partecipare attivamente alla vita urbana, influenzando così la progettazione dello spazio in cui vivono. La realizzazione di questo diritto implica il superamento delle disuguaglianze spaziali e la creazione di una città che risponda ai bisogni reali delle persone, rispettando le esperienze quotidiane, la cultura e le condizioni locali di vita. Nella visione di Lefebvre il diritto alla città nasce dalla lotta contro le disuguaglianze spaziali e sociali che caratterizzano le città moderne. Non è un diritto che si può considerare dato a priori, ma piuttosto un diritto che deve essere conquistato attraverso un processo politico e di partecipazione attiva. Questo comporta che il diritto alla città è qualcosa che emerge dalle aspirazioni concrete delle persone che vivono in città, specialmente quelle che sono marginalizzate o escluse dai processi di progettazione e decisione urbana.

In questo senso, il diritto alla città è un *processo dinamico* che riguarda la partecipazione dei cittadini nel plasmare la città e nel determinare come devono essere utilizzati gli spazi pubblici, come devono essere distribuiti i servizi e come deve essere organizzata la vita urbana. Se le forze economiche e politiche dominanti riducono la città a un luogo di mercificazione ed esclusione sociale, la lotta per il diritto alla città è un modo per sfidare queste strutture di potere e restituire alla città il suo carattere sociale e collettivo.

L'idea di Lefebvre non è quella di un diritto naturale o preesistente, ma piuttosto di un diritto che è strettamente legato al processo politico di trasformazione sociale. Questo implica che il diritto alla città richiede

organizzazione politica, mobilitazione sociale e creazione di alleanze tra diversi gruppi che lottano per l'uguaglianza, la giustizia sociale e l'accesso equo alle risorse urbane. Il diritto alla città è un diritto che nasce dalla realtà storica e sociale, piuttosto che da principi astratti.

Un ripensamento radicale dell'urbanizzazione e della *governance* urbana non deve assicurare solo l'accesso fisico alla città, il diritto di partecipare alla costruzione e alla gestione della città, in modo che essa possa rispondere ai bisogni e ai desideri di tutti gli abitanti, non solo delle élite economiche o politiche. Il diritto alla città, quindi, ha una natura sociale e politica, e Lefebvre lo intende come un diritto collettivo, piuttosto che un diritto individuale o naturale. Non si tratta di un diritto che si basa su una legge universale o su una condizione umana intrinseca, ma di una rivendicazione che deve essere costruita nel contesto di un processo politico che mette in discussione le asimmetrie le strutture di potere e che determinano accessi ed esclusioni.

Sebbene il diritto alla città non sia un diritto naturale nel senso che non deriva da leggi morali universali o intrinseche all'essere umano, può essere visto come una rivendicazione fondamentale per l'accesso equo agli spazi urbani, alla partecipazione politica e al benessere sociale. Pertanto, il diritto alla città ha una doppia natura: da un lato è una rivendicazione sociale e politica che può diventare parte del diritto positivo, ma dall'altro, è anche un diritto che sfida l'attuale ordine giuridico e le sue disuguaglianze.

## **Diritto alla democrazia, all'educazione e alla salute**

Un modo semplice per collegare il diritto alla città con il diritto all'educazione e alla salute potrebbe essere quello di osservare come in uno spazio cittadino costruito con un'urbanistica democraticamente condivisa, i diritti alla salute e all'educazione sarebbero automaticamente realizzati. Ma l'esame della realtà, come Lefebvre insegna, non è mai ridotta a uno schema semplice. Non per nulla, si è dedicato ampio spazio all'analisi del suo pensiero sui diritti come processo politico dinamico, il cui esito non è né predeterminato né completamente prevedibile, ma dipendente dalle diverse geografie di realtà sociali *situate*.

Per avere una risposta meno semplicistica, apparentemente indiretta, ci rivolgiamo ancora una volta a Lefebvre e al suo articolo *Enrichir la notion de l'homme et développer ses droits*, apparso nel 1981 sul numero 18 della rivista *Raison présente*, che poneva questa domanda a diversi autori: come concepite un umanesimo attuale?

Nell'articolo, il punto di partenza del ragionamento di Lefebvre è che l'essere umano inteso in senso "generale" è una pura astrazione, un'i-

deologia, la cui formulazione si deve far risalire a Marx e a Nietzsche, e non tanto a Michel Foucault, potente sostenitore di teorie anti-umane astratte. L'idea di pensare l'essere umano come concetto teorico – e per questo universale – ha certamente fatto nascere il divieto di idee orribili come il razzismo, ma ha impedito di sottolineare le particolarità etniche o nazionali. La questione è di metodo: ammesso che l'essere umano sia un'astrazione e che l'umanesimo sia un'ideologia, i diritti dell'uomo tuttavia non sono né astrazioni né ideologie, in quanto hanno una ben precisa realtà pratica e politica. Se nel mondo osservato, i rapporti sociali sono regolati da contratti, i diritti dell'uomo fanno parte integrante di questi e mantengono la propria origine in una pratica rivendicativa e rivoluzionaria. Se da qualche parte del mondo i diritti sono scomparsi, o non sono mai stati proclamati, evidentemente è mancato qualcosa e niente è in grado di contrastare la violenza e la repressione del più forte sul più debole. Detto questo, per riportare la discussione alla dimensione reale della vita, Lefebvre scrive:

Non dimentichiamo che, alla base della nostra tradizione umanista, in Francia, ci sono persone che non hanno la serietà di certi filosofi attuali, ma che hanno comunque apportato dei 'valori'. Per Rabelais, l'uomo si distingue dall'animale perché ride, beve senza avere sete, fa l'amore in ogni stagione. Un buon punto di partenza per un umanesimo non troppo teorico! [...] Tra coloro che hanno arricchito il concetto astratto di essere umano c'è Marx. Sappiamo quanto abbia insistito sull'*homo faber*, al punto che, dopo di lui, si è ritenuto necessario definire l'intera pratica sociale e la società attraverso il lavoro e i lavoratori; tuttavia, questa unilateralità corregeva solo in parte la definizione altrettanto unilaterale basata esclusivamente sul pensiero puro: *homo cogitans*. (Lefebvre, 1981, p. 31).

L'essere umano reale non è solo pensante e lavoratore, ma è anche un essere fatto di bisogni, desideri e di godimento, che parla, gioca, abita e muore. Nella multidimensionalità dinamica della società la tensione tra pressioni politiche e le repressioni statali da un lato e diritti da un altro resta palpabilmente concreta. L'esito può essere favorevole al potere o a chi reclama i diritti. Lefebvre afferma che questa potrebbe essere addirittura la definizione stessa di democrazia o, meglio ancora, di lotta per la democrazia.

La lista dei diritti che sono stati storicamente aggiunti nei contratti sociali è lunga: i diritti delle donne, dei bambini, dei lavoratori, il diritto alla salute, all'istruzione, all'educazione e quanti altri. La lista non è stata ancora chiusa e difficilmente sarà esaurita in futuro. Certamente, né i diritti nel loro insieme né ciascuno preso separatamente appare sufficiente per mutare i rapporti di produzione e il modo di produzione, anche se è bene riconoscere che i diritti dell'essere umano non sono indifferenti

ai modi di essere del processo che porterà a questa trasformazione. La continua discussione sui diritti orienta il cammino e ne segna il percorso verso la meta da raggiungere.

Lefebvre conclude il suo articolo affermando che occorre mettere insieme un metodo di ricerca e di vita fatto allo stesso tempo di realismo non banale e di un'astratta quanto necessaria utopia. La necessità di arricchire la nozione di essere umano e, nello stesso tempo, svilupparne i diritti, significa riconoscere che le due cose coesistono all'interno di una realtà considerata nella sua fenomenologia. La formula di un'*utopia concreta* appare un ossimoro realistico, utile sia a stabilire posizioni teoriche sia a dettare pratiche operative che riguardano l'espansione di ogni tipo di diritto. Lo spazio dei diritti alla salute e all'educazione ha natura lefebvrina, è cioè concreto, astratto e simbolico allo stesso tempo.

## Bibliografia

- Alexander, J.M.  
2016 *Capabilities and social justice: The political philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Routledge.
- An-Naim, A.A.  
2021 *Decolonizing human rights*, Cambridge University Press.
- Biagi, F.  
2021 *Henri Lefebvre's Critique of Le Corbusier's Urban Functionalism*, in "International Critical Thought", 11(4), pp. 599-615.
- Foucault, M.  
2019 *Aesthetics, method, and epistemology: Essential works of Foucault 1954-1984*, Penguin UK.
- Golder, B.  
2020 *Foucault and the Politics of Rights*, Stanford University Press.
- Gottdiener, M.  
1993 *A Marx for Our Time: Henri Lefebvre and the Production of Space*, "Sociological Theory", Vol. 11, No. 1, pp. 129-134
- Haraway, D.  
2013 *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, in M. Wyer, M. Barbercheck, D. Cookmeyer, H. Ozturk, M. Wayne (Eds.) "Women, science, and technology", Routledge, pp. 455-472.

Harding, S.

2013 *Rethinking standpoint epistemology: What is “strong objectivity”?*, in L. Alcoff, E. Potter (Eds.) “Feminist epistemologies, Routledge, pp. 49-82.

Harvey, D.

2015 *The right to the city*, in LeGates, F. Stout (Eds.), “The City Reader”, Routledge, pp. 314-322.

Lebaron, F.

2001 *Michel Foucault: de la critique de l'économie à l'action syndicale*, in D. Eribon (Ed.) “L'infréquentable Michel Foucault”, Paris: EPEL, pp. 157-167.

Lefebvre, H.

1940 *Le Matérialisme dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Id.

1961 *Critique de la vie quotidienne, Fondements d'une sociologie de la quoti-*  
*dienneté*, Paris, L'Arche.

Id.

1967 *Le droit à la ville*, in “L'Homme et la société”, 6, pp. 29-35.

Id.

1967 *Sur une interprétation du marxisme*, in “L'homme et la Société”, 4(1), pp. 3-22.

Id.

1968a *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris: Gallimard, Collection “Idées”.

Id.

1968b *Le Droit à la ville*, Paris, Anthropos.

Id.

1971 *Enrichir la notion de l'homme et développer ses droits*, in “Raison présente”, 18(1), pp. 30-31.

Id

1974 *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.

Mohanty, C.T.

2013 *Transnational feminist crossings: On neoliberalism and radical critique*, “Signs: Journal of Women in Culture and Society”, 38(4), pp. 967-991.

Morrissey, M., Gaffikin, F,

2006 *Planning for peace in contested space*, in “International Journal of Urban and Regional Research”, 30(4), pp. 873-893.

Nussbaum, M.C.

1997 *Capabilities and human rights*, in Fordham Law Review, 66, pp. 273-300.

Petrillo, A.

2024 *Henri Lefebvre e il diritto alla città: genesi e struttura di un diritto “pro-*  
*spettico”*, in C. Faralli, M.P. Mittica (a c.), “ISLL Papers”, vol. 17, pp. 1-10.

Proudhon, P.J.

1876 *What is property?: An inquiry into the principle of right and of government*, Princeton, B.R. Tucker.

Raz, J.

1993 *H.L.A. Hart (1907-1992)*, in "Utilitas", 5(2), pp. 145-156.

Id.

1995 *Rights and politics*, in "Indiana Law Journal", 71(1), pp. 27-44.

Sánchez, D.G.

2020 *Transforming human rights through decolonial lens*, in "The age of human rights Journal", (15), ppp. 276-303.

Stewart, L.

1995 *Bodies, visions, and spatial politics: a review essay on Henri Lefebvre's The Production of Space*, in "Environment and Planning D: Society and Space", 13(5), pp. 609-618.

Strachwitz, R.G., Toepler, S.

2022 *Contested civic spaces in liberal democracies*, in "Nonprofit Policy Forum", 13(3), pp. 179-193.

Van Parijs, P.

2003 *Difference principles*, in S.R. Freeman (Ed.) "The cambridge companion to Rawls", Cambridge University Press, pp. 200-240.

Wenar, L.

2017 *The nature of rights*, in L. Wenar, "Rights: Concepts and Contexts", Routledge, pp. 213-242.



De Simone Angela Anna\*

## Ritualità organiche come espedienti per una trasformazione universale

### Long-abstract

The transformative practices proposed are silence, breathing, eating and walking. The dimension of silence leads man to the *ἔποχῆ*, to empty freedom, while *Anapanasati* and *Prāṇāyāma* lead to the contemplation and rhythmization of breathing. The ritual of eating shows us the meeting of life and death, while the walk shows us the abyss of the present. All these rituals aim to re-orientate contemporary man through the recognition of the value-Transcendence.

Il presente studio prende avvio dal riconoscimento della necessità di un ri-orientamento dell'uomo contemporaneo, nella sua universalità, che possa condurlo al *Dharma*<sup>1</sup>, lo stato di conformità con la legge fondamentale inerente all'ordine cosmico. L'assunto di partenza del suddetto scritto vuole che i punti di frattura che interessano l'intero pianeta convergano in un'unica tendenza distruttiva; pertanto, le guerre, la crisi ambientale, un diritto economico della disuguaglianza, la competizione alla base dei labili equilibri geopolitici, sono ricondotti al principio necrofilo del misconoscimento del valore-Vita, e in ultima analisi della Trascendenza in esso contenuta. In questa sede, l'atto trasformativo è stato ravvisato nella sinergica attività di quattro forme rituali che consentirebbero all'esistenza di predisporre all'autosvelamento della verità onniabbracciante del valore-Trascendenza. A tal fine, la ritualità<sup>2</sup> verrà qui esaminata, lasciandoci guidare dalla saggezza indica, nei momenti concreti di manife-

\* Angela Anna De Simone laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università di Macerata nel 2024. Attualmente dottoranda al primo anno del Terzo Ciclo in Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, fondando la propria ricerca sull'incontro di Oriente ed Occidente nel campo speculativo attraverso Sri Aurobindo.

<sup>1</sup> Il *Dharma* è da intendersi come la prassi illuminata che conduce al compimento della vita nella sua interezza, alla verità, ed esige nell'uomo una certa coscienza nell'atto che è volto al mantenimento dell'armonia necessaria.

<sup>2</sup> La parola ritualità viene connotata da Vidal come "rito dei riti" (J. Vidal, *Rito e Ritualità*, in "I riti di iniziazione", a cura di J. Ries, Jaca Book, Milano 2016, p. 36.), ovvero un insieme di pratiche rituali accomunabili per la capacità di creare una comunità universale risonante, armonica e dal ritmo comune.

stazione della Trascendenza<sup>3</sup> e solo anticipata dall'analisi del suo tratto organico che ne consente l'universalizzazione.

## 1. L'universale organico

L'arduo tentativo di rintracciare una qualche forma rituale che possa proporsi come universale concreto dell'umano si allontana dall'utopia spogliando il rito della sua connotazione culturale e religiosa e impiantandolo nell'organicità dell'essere umano. Eppure, il riferimento all'organico non trova la sua giustificazione d'essere nell'unità aggregativa del *Körper*, del corpo nella sua materialità, nonostante la spersonalizzazione da esso implicata consentirebbe un rapporto di analogia tra i corpi particolari. Di fatti, il corpo cosale non ci restituisce l'importanza della volontà spirituale che avvia la pratica rituale<sup>4</sup>. Questa possibilità, invece, si rintraccia nell'idea del *Lieb*, il corpo fungente, vivente, esistente, attraverso il quale l'uomo si scopre un intero, destituendo il dualismo cartesiano. Si potrebbe qualificare questa corporeità come "l'unità vissuta" di percezione e movimento, in cui, da un lato il termine vissuta rimanda ad una singolarità che è soggettivamente sentita e azionata, dall'altro l'unità è indicante l'assenza di scissioni tanto nel singolo quanto nella specie. Il *Lieb* è, dunque, una "variabile permanente"<sup>5</sup> che consente alle ritualità che proporremo di universalizzarsi, senza comportare la perdita delle loro diversificazioni culturali e religiose. Inoltre, nella mediazione con il mondo circostante, l'organicità dell'uomo così intesa si rapporta anche con la Trascendenza, *conditio sine qua non* dell'avvento trasformativo. In sintesi, lo studio della configurazione organica dell'essere umano diviene essenziale e prioritario, fondante l'indagine sulla ritualità universale, per la ragione secondo cui un rito è estendibile alla totalità dell'umanità se e solo se agisce sull'universale concreto, e dunque organico, dell'esperienza umana.

L'universale, nella presente ricerca, possiede un triplice campo d'azione. Il primo è l'unità del valore-Trascendenza: si sostiene il riconoscimento della Trascendenza come campo ontologico, come dimensione divina

<sup>3</sup> La dimensione abissale è tanto trascendente, poiché trascende tutto, inclusa se stessa, la quale si riconosce priva di limiti, quanto infinitamente immanente, poiché si dà nella realtà fisica.

<sup>4</sup> La nascita del sacro e del rito, che hanno determinato l'evoluzione dell'uomo in *Homo religiosus* (J.Ries, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, tr. it. R. Nanini, Jaca Book, Foligno 2008), è da attribuire alla volontà di quest'ultimo di collegarsi al divino.

<sup>5</sup> Ubaldo Fadini recupera questa formula per indicare la possibilità dell'uomo di attuare sempre nuove creazioni culturali. Di fatti, l'antropologia filosofica avrebbe il grande merito di individuare naturalmente l'uomo non come una invariabile, bensì come una variabile permanente capace di creazioni culturali originali.

e abissale del reale e della Vita, come valore comune su cui fondare l'azione trasformativa. In secondo luogo, si suggerisce l'associazione di tale atto ad una ritualità che renda esperibile il suddetto valore, che sia capace di catalizzarlo nell'immanenza e nell'universalità dell'esperienza umana, toccando le sfere corporea, mentale e spirituale. Infine, l'ultimo campo d'azione dell'universale è l'estendibilità illimitata della pratica rituale, ovvero la sua disponibilità a darsi all'umanità intera.

Le ritualità iniziatiche che seguiranno, ovvero il silenzio, la respirazione, l'alimentazione e la passeggiata, vedranno sempre come co-attore la Trascendenza.

## 2. Il silenzio

“Con questo non designiamo la quiete del pensiero (parleremmo allora di *yoga*); nemmeno la quiete dell'azione, che sarebbe inumana; nemmeno la quiete del cuore, che potrebbe risultare mortale. Parliamo della trascendenza dell'immanenza”<sup>6</sup>. Ci si propone di avviare la trattazione del rito del silenzio rilevando il carattere maggiormente conforme tanto alla presente dimensione, quanto al fine della suddetta ricerca, ovvero l'apertura di questa realtà immanente al valore-Trascendenza, consentendone la manifestazione, una tangibilità e un conseguente rinnovamento dell'umanità. Nel tentativo di addentrarci in questo terreno mistico, riteniamo necessario dettagliare, per quanto possibile, la dimensione del silenzio attraverso le parole di Raimon Panikkar e dell'attivista Vimala Thakar.

Anzitutto, rileviamo uno stato di univocità e priorità del silenzio, il quale si ricava da un lato dalla comparazione con il darsi molteplice della parola, dall'altro dall'attenzione rivolta al silenzio, anche nel verbo, senza generare alcun tipo di esclusività. Infatti, ogni parola emerge dal silenzio e quando è possibile lo accompagna, poiché essa stessa, fuggita la competizione, si mostra silenziosa. Può aiutarci, nell'esplicitazione dei caratteri del silenzio, tanto ciò che nel pensiero comune viene ad esso associato, quanto la sua natura più propria. Così avremo quattro forme o momenti del silenzio di cui il primo è corrispondente al soffocamento delle parole, il quale togliendo il soffio vitale impedisce il flusso della vita; il secondo è lo sbigottimento delle parole, ovvero si tace per la mancanza di parole adeguate, a causa di uno smarrimento o dell'insipienza e questa modalità di acquisizione del silenzio produce in realtà distanza, rifugge il contatto. La terza situazione, produttrice del silenzio, è l'inadeguatezza delle parole volte a definire una realtà inesprimibile; ci si misura con l'impossibilità

<sup>6</sup> R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, a cura di M. Carrara Pavan, Oscar Mondadori, Milano 2005, p. 84.

di tradurre verbalmente ciò di cui si è avuta esperienza e si trattiene nel silenzio il sentore dell'indicibile, ove la parola non può entrarvi. Eppure, questo stupore dinanzi al mistero si fa portatore del pericolo dell'irrigidimento: il silenzio si manifesta come una reazione di sospensione e nuovamente di isolamento. Il quarto e ultimo momento consiste, invece, nell'assenza di parole, e a tal riguardo Panikkar ha scritto:

Il silenzio, qui, non è uno “stare in silenzio”, un azzittirsi in mezzo al fra-stuono. E non è neppure un tacere perché non si ha niente da dire; piuttosto, si tace perché non c'è nulla da dire – o, come afferma un'altra *Upaniṣad*, perché “ciò che la parola non dice” è *Brabman*. Qui la parola non esaurisce la realtà. Il silenzio è il silenzio della parola. La parola non è più presente. Resta solo il silenzio. Non è l'annientamento della parola, ma la sua assenza – dal momento che non si presenta più nulla di “essente”.<sup>7</sup>

Con il susseguirsi di queste frasi nucleari il filosofo catalano ha esposto l'idea di un silenzio assente, che non può essere associato alle parole ritratte, all'inesprimibilità o all'indicibilità, poiché questo è un non-detto; solo ciò di cui non si può parlare può essere esperito in quanto silenzio e può darsi come parola silenziosa. Queste intuizioni, inoltre, ci consentono di calare nella quotidianità la pratica del silenzio, dell'ascolto profondo e attivo, acquietando la mente, la volontà e l'azione, senza ridursi ad uno di questi sforzi, né tantomeno alla loro somma. Quanto affermato ci consente di incorporare nella vera esperienza del silenzio, in quanto non-detto, quella della pura vacuità, che non è la nullità, bensì l'assenza; è l'esperienza di qualcosa di meno e, dunque, di diverso dall'assolutizzazione in sé e dalla sostanzializzazione della cosa o dell'evento che si sta vivendo. Così, l'uomo compie l'atto dell'*asakti*, del distacco dalle cose, dell'indifferenza e l'atto del *wu wei*, dell'azione senza sforzo, o della non azione.

La prassi del silenzio della Vita è ciò che consente all'essere umano di divenire ciò che è, di farsi creatore della propria realtà e questo in virtù della libertà generata dalla vacuità del silenzio. La scoperta del vuoto ci apre all'esperienza della libertà. Pertanto, la volontà spirituale che avvia l'uomo al rito del silenzio non rischia di ingabbiarlo in un dogma, bensì consente al proprio *Leib* di scoprirsi libero nell'incontro con la Trascendenza, la quale è lo stesso silenzio.

Procedendo con l'enunciazione dei caratteri individuabili del silenzio, il testo *Il mistero del silenzio* di Vimala Thakar funge da corollario dei nostri assunti pur contraddicendo, di primo acchito, la possibilità dell'organicità percettiva e dinamica dell'essere umano di sperimentare la ritualità qui esposta:

<sup>7</sup> R. Panikkar, *op. cit.*, p. 98.

La vita è un mistero che comprende il silenzio, che è libero dal movimento. Il silenzio è la negazione totale del movimento. La vita comprende quel silenzio, quell'immobilità, quello stato di incondizionata libertà dal movimento, dal moto, e comprende anche la mente che è continuo movimento.<sup>8</sup>

Procediamo con l'analisi di questi assunti a partire dal continuo movimento della mente. La mente è energia, di cui una parte incondizionata e un'altra condizionata dalla propria cornice di spazio-tempo, in cui avviene la conoscenza. Quest'ultima attua un movimento centrifugo, dal centro verso l'esterno, al quale si aggiunge quello centripeto che possiede come caratteristica fondamentale il riportare sempre indietro qualcosa; anche questa forma di moto è condizionata, per quanto sia quella di cui l'uomo si serve per entrare in contatto con l'invisibile. In entrambi i casi, il movimento è di tipo acquisitivo, poiché questa mente coltiva le tecniche e i metodi per l'assimilazione di un sapere oggettivo anche circa una certa prospettiva dell'invisibile e di tutto ciò che non è stato ancora descritto. Ciononostante, la mente condizionata non è capace di afferrare l'invisibile, poiché si sviluppa secondo un centro, l'io-coscienza, e una circonferenza, il raggio di azione, anche nel movimento centrifugo, il quale non irrigidisce la circonferenza ma comunque la denota come un limite. Infatti, il silenzio, preludio e manifestazione della Trascendenza, non può darsi nel movimento dell'acquisizione di una conoscenza, della sperimentazione, poiché il silenzio si rende possibile solo dinanzi alla cessazione volontaria del movimento della mente condizionata nella sua totalità. Questo è il necessario presupposto del silenzio, poiché esso è il regno dell'inconoscibile, e, dunque, è una dimensione dove il conoscere e lo sperimentare diventano irrilevanti di fronte all'incommensurabilità della Vita.

Si è parlato di sospensione volontaria del movimento e di disposizione all'ascolto del silenzio come espediente per il contatto della Trascendenza, pur tuttavia, questo tentativo di *ἔποχῆ*, di astensione da tutte le attività estroverse, fisiche e psicologiche, si rivela vano poiché non produce come conseguenza necessaria l'incontro del silenzio. Accade che l'io-coscienza nel silenzio si mostri in attesa di sperimentare qualcosa del mondo invisibile, di vedere, di riconoscere, di acquisire qualcosa; il centro può aspettare pazientemente ma ciò non significa che la tensione sia scomparsa. Essere in attesa di qualcosa significa avere ancora il senso del tempo, essere ancora radicati nell'io-coscienza, nel passato, nel noto, nel già sperimentato. Di fatti, proprio in questa fallace vittoria iniziale, il centro comincia ad acquisire un movimento involontario incessante, un impeto straordinario dettato dal bisogno del tempo, dell'intera struttura del

<sup>8</sup> V. Thakar, *Il mistero del silenzio*, Ubaldini editore, Roma 1988, p. 103.

pensiero e del passato. Non appena ne ha occasione il centro si muove acquisendo qualcosa e questo perché altrimenti sentirebbe di non vivere. Quindi il silenzio non è astenersi dalla verbalizzazione, non è guardare dentro aspettando che si verifichi una certa esperienza. Perché il silenzio possa essere, bisogna anzitutto capire e vedere dentro di sé la mente e il suo movimento centripeto e centrifugo, attuarne una conoscenza intima e consapevole. Solo così si può divenire capaci di mutare i rapporti con noi stessi, con la società e anche con il silenzio e le pratiche per sperimentarlo. La comprensione trasforma la qualità dell'atteggiamento e dell'approccio, ovvero dell'azione, pur non avendo metodi o strategie di applicazione.

Rispetto all'energico moto della mente, è stata affermata in principio l'esistenza di una sua forma incondizionata, che travalica la meccanicità e la ripetitività dell'intellezione, e che mostra il suo versante di organismo biologico vivente: "Ma quando si comprende il mistero della vita per quello che è, il movimento della mente non ha più il benché minimo valore. Là il movimento dell'io-coscienza con tutte le sue conoscenze, tutti i suoi contenuti e le sue esperienze è assolutamente privo di senso, è irrilevante"<sup>9</sup>. L'energia incondizionata, dotata di spontaneità e semplicità, non necessita di catturare la vacuità del silenzio mediante linguaggi umani, mediante una parola riflettente la struttura del pensiero, ma si muove libera formando la sostanza della Vita, della mente e della struttura biologica, poiché l'uomo è costituito da parti organiche del mistero della Vita. La Vita comprende il silenzio, che è libero dal movimento, libero dal tempo ma che include questa stessa energia mentale in movimento. Ne viene che il *Leib* di percezione e movimento è organicamente predisposto all'ascolto del silenzio.

Avvicinandoci alla chiusura della trattazione di questa prima ritualità, ricordiamo che il silenzio è uno stato preliminare da assumere per il perseguimento delle successive forme pratiche di ri-orientamento trasformativo.

### 3. Il rito della respirazione

Il respiro, portato oltre la sua funzione psico-fisica, che comunque ne denota la rilevanza, riveste in questa sede il ruolo di rito. Sin dagli albori del pensiero, la tradizione, tanto orientale quanto occidentale, l'ha portato a coincidere con il soffio vitale che pervade il corpo e lo anima, espresso dallo *πνεῦμα* o dalla parola sanscrita *prāṇa*. Designando anche

<sup>9</sup> Ivi, p. 109.

l'energia che circola nel corpo, l'Oriente ha associato il respiro all'*ātman*, ovvero alla sostanza spirituale e al Sé insito in ogni essere umano. Dalla comune radice di derivazione *an-*, *prāṇa* e *ātman* vengono associate anche nelle *Upaniṣad*, in cui si afferma la nascita dello spirito vitale dal Sé spirituale, ovvero si asserisce che il *prāṇa* nasce dall'*ātman*. La correlazione tra la respirazione e lo spirito trova poi conferma nel vivere quotidiano attraverso l'incidenza degli stati emotivi nel ritmo del respiro. Questi assunti ci hanno portato a ritenere il respiro un possibile portatore della trasformazione del Sé qui promossa, dunque, ci siamo addentrati nell'indagine di due forme rituali che vedono il respiro come protagonista: la tecnica dell'*Anapanasati* e la pratica del *prāṇāyāma*. Le due si differenziano poiché se la prima è un richiamo dell'attenzione, uno sviluppo consapevole della dinamica respiratoria, la seconda tenta di influenzare ad arte la respirazione, col fine di attuare un'incidenza personale, sociale e cosmica. Ne viene che quest'ultimo, chiamato anche disciplina del soffio, rappresenterà il fulcro della nostra trattazione.

Per beneficiare dell'analisi della prima tecnica, ci avviciniamo alla saggezza buddhista mediante l'aiuto del monaco Thich Nhat Hanh, il quale ricorda le parole del Buddha: "Con spirito attento e consapevole, inspira; con spirito attento e consapevole, espira"<sup>10</sup>. Con questa tecnica, che prende il nome di *Anapanasati*, ci si focalizza sulla presa di coscienza del tipo di respiro, la quale è parte della pratica di contemplazione del corpo, prima tappa di un percorso che a seguire prevede la contemplazione delle sensazioni, la contemplazione degli stati d'animo e infine quella delle strutture, delle funzioni e dei processi della coscienza. I due obiettivi ivi contenuti sono il raggiungimento della calma della mente e lo sviluppo della consapevolezza, i quali, secondo l'*Haṃsa-Upaniṣad*, possono essere accompagnati dall'utilizzo del *mantra*<sup>11</sup> naturale *haṃsa*, scomponibile nelle due parti *ham* e *sa*, volte a rappresentare il suono prodotto dal respiro rispettivamente nella fase di inspirazione ed espirazione.

La coscienza dell'azione involontaria del respiro, portata ad essere volontaria, e la concentrazione sulla durata della singola inspirazione ed espirazione conducono alla calma dell'intero *Leib*, costituito da corpo e mente, il quale, dimorando nella quiete dell'osservazione del corpo nel corpo, si fa perseverante e attento nella pienezza del suo stato, e si posiziona al di là di ogni attaccamento e avversione per la vita: "Respirare è un mezzo per risvegliare e mantenere la piena attenzione, al fine di guardare con cura, a lungo, in profondità, per vedere la natura di tutte

<sup>10</sup> T.N. Hanh, *Respira! Sei vivo. Appuntamento con la vita. Momento presente, momento meraviglioso. L'ordine dell'interesse*, Ubaldini Editore, Roma 1994, p. 28.

<sup>11</sup> Veicolo del pensiero.

le cose e arrivare alla liberazione”<sup>12</sup>. Il valore della cura, misconosciuto dall’odierna società, e il contatto con la realtà abissale sono da porre come guida dello sguardo umano sul mondo, che resta in attesa di una liberazione dal pervasivo principio necrofilo.

Veniamo ora alla disciplina del soffio che, stando alla lettura di Mircea Eliade, rappresenta una delle più importanti forme di rifiuto da parte dell’uomo, il quale respinge la respirazione aritmica. Il *prāṇāyāma* è l’arresto, la sospensione dei movimenti inspiratori ed espiratori e si ottiene dopo che l’*asana*, ovvero il rifiuto di muoversi, è stato realizzato. Poiché tutte le funzioni degli organi sono precedute da quella della respirazione e poiché esiste sempre un legame tra la respirazione e la coscienza delle loro rispettive funzioni, quando tutte le funzioni degli organi sono sospese la respirazione realizza la concentrazione della coscienza su un solo oggetto. Eppure, il legame tra la respirazione e gli stati mentali va al di là della pura constatazione, infatti vuol significare che il ritmo della respirazione è lo strumento di unificazione della coscienza. Ritmando la propria respirazione e rallentandola progressivamente, lo *yogin* può penetrare, cioè provare sperimentalmente e in piena lucidità, determinati stati di coscienza, unificarli.

Per mezzo del *prāṇāyāma*, cioè prolungando sempre più l’espiazione e l’inspirazione (lo scopo di questa pratica è quello di lasciar trascorrere un intervallo di tempo, il più lungo possibile, tra questi due momenti della respirazione), lo *yogin* può dunque penetrare tutte le modalità della coscienza. Per l’uomo profano esiste una discontinuità tra queste diverse modalità; si passa così dallo stato di veglia a quello di sonno senza averne coscienza. Lo *yogin* deve conservare la continuità della coscienza, cioè deve penetrare, calmo e lucido, in ciascuno di questi “stati”.<sup>13</sup>

Mircea Eliade, in questo passo, prevede l’associazione del ritmo della respirazione, ottenuto mediante la pratica del *prāṇāyāma*, al ritmo proprio del sonno, il quale si mostra più lento, eliminando ogni discontinuità e giungendo ad una lucidità di passaggio da uno stato all’altro. Di fatti, la respirazione dell’uomo profano è aritmica poiché essa varia in rapporto sia con le circostanze esterne, sia con la tensione mentale. Il ritmo della respirazione si ottiene mediante un’armonizzazione dei tre momenti di inspirazione-*puraka*, espiazione-*recaka* e conservazione dell’aria-*kumbhaka*, i quali devono essere di eguale durata. La durata della respirazione ha come unità di misura una *matrapramana*, corrispondente al

<sup>12</sup> Ivi, p. 16.

<sup>13</sup> M. Eliade, *Yoga. Immortalità e libertà*, a cura di F. Jesi, tr. it. G. Pagliaro, Rizzoli, Milano 2023, p. 65.

tempo necessario per una respirazione, che si avvia alla progressività del rallentamento<sup>14</sup>.

Per rendere ancora più chiara la distanza della prima pratica da questa seconda è possibile rifarci al passaggio all'automatismo. La respirazione ritmata non si ferma alla consapevolezza della stessa ma alla sua dimenticanza; di fatti con la disciplina del *prāṇāyāma* il tentativo è quello di sopprimere lo sforzo respiratorio. Eliade afferma: "Il *prāṇāyāma* è, potremmo dire, una attenzione diretta sulla vita organica, una coscienza mediante l'azione, un ingresso calmo e lucido nell'essenza stessa della vita"<sup>15</sup>. Nuovamente, il lavoro sulla ritmicità del respiro è un'azione di concentrazione sull'unità organica del *Leib*, che agisce ritualmente mediante questa, per produrre come effetto l'inesprimibile sensazione di armonia melodica, il livellamento di tutte le proprietà fisiologiche. Il *prāṇāyāma* fa percepire un oscuro sentimento di presenza del corpo, una calma coscienza della propria grandezza. Si tratta di dati semplici, accessibili a tutti, verificati da tutti coloro che sperimentano questa disciplina preliminare della respirazione e, dunque, si tratterebbe di una ritualità universalizzabile. La designazione del *prāṇāyāma* come ritualità non si giustifica solamente per il riferimento all'organicità del corpo che lo esegue, alla ripetitività dell'atto, alla sua derivazione in automatismo, alla possibilità di estensione universale. Questa consente di iniziare l'essere umano all'incontro con la Trascendenza, poiché il *prāṇa* non è identificativo soltanto dell'*ātman*, ma anche del *Brahman*<sup>16</sup>.

#### 4. Il rito del cibarsi

Viviamo in una società desacralizzata [...]. Uno degli effetti più eclatanti della perdita del sacro nella vita quotidiana è la *reductio ad objectum* di ogni cosa, anche di ciò che all'origine era più sacro, come il cibo e il corpo. Il corpo diventa un insieme di organi e il cibo che lo nutre è mera sostanza organica dotata di proprietà da un lato e intrisa di pericoli dall'altro. [...] smarrire il significato simbolico degli eventi come l'atto del cibarsi ci porta a essere travolti dalle nostre stesse azioni, che in questo modo non risultano più comprensibili né gestibili.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> L'unità di misura del *matrapramana* consiste proprio nel rallentamento progressivo di ogni momento della respirazione che produce un passaggio da una a ventiquattro *matra*. Il calcolo del tempo avviene secondo i seguenti strumenti: "Lo yogin misura queste matra sia ripetendo mentalmente la sillaba mistica OM, tante volte quanto è necessario, sia muovendo le dita della mano sinistra" (Ivi, p. 67).

<sup>15</sup> Ivi, p. 66.

<sup>16</sup> Il Sé cosmico.

<sup>17</sup> S. Calloni Williams, *Digiuno immaginale. 9 giorni per ritrovare armonia e benessere con il cibo*, Piemme, Milano 2024, pp. 12-13.

Esordiamo con questa citazione tratta dal testo di Selene Calloni Williams *Digiuno immaginale*, al fine di addentrarci nella ritualità dell'alimentazione come vero nutrimento del *Leib*. La scrittrice propone una trattazione di questo rito da un punto di vista simbolico, recuperando le diverse tradizioni spirituali che nella storia hanno sviluppato la presente tematica, tra cui quella dello *yoga* sciamanico, quella dello sciamanismo siberiano e mongolo, dell'induismo, del buddhismo tantrico, della mitologia greca o del cristianesimo. Tutte queste ruotano attorno alla relazione di vita e morte nell'atto del cibarsi, alla continuità infinita di questo passaggio che si posiziona a fondamento della legge di conservazione della massa secondo cui tutto è in ininterrotta trasformazione. Inoltre, viene riconosciuto, come terreno posto a suggello dell'incontro dinamico di vita e morte, il sacro: "La vita è rito e il rito è il *sacrum facere*, il darsi. Anche la morte è rito. Infatti incessantemente la vita si dà alla morte e la morte alla vita, il visibile all'invisibile e l'invisibile al visibile senza fine, per amore"<sup>18</sup>. L'animale o gli ortaggi continuano a non morire poiché non escono al di fuori del sacro, il quale lega insieme la vita con la morte e, in virtù di ciò, si denota la presenza nel cibo di una vibrazione sottile capace di alimentare e potenziare il *daimon* dell'uomo, la sfera divina che lo informa. Mangiare ha a che fare con la vita, ma ha primariamente a che fare con la morte, poiché riguarda e accompagna lo stesso processo evolutivo dell'uomo.

Il *mundus materialis* non rintraccia nell'atto del cibarsi la chiamata della vita al processo della trasformazione evolutiva; eppure, il terzo occhio porterebbe alla comunicazione dell'insegnamento dell'arte del cibarsi, come una ritualità che comporta un viaggio sciamanico, il quale presenta come presupposto di partenza e condizione fondamentale l'amare. Il viaggio si definisce sciamanico poiché tenta di mantenere il collegamento tra le tre dimensioni della realtà e ricorda che esse sono riflessi l'una delle altre, rifuggendo l'esistenza di una loro realtà individuale, e abbracciando la loro relazione, che è altrettanto sacra alla pari della tangibilità di vita e morte. La conclusione alla quale la scrittrice approda è che tutto ciò che esiste è sacro, è capacità di darsi, è amore. Il viaggio del cibarsi è il passaggio dal visibile all'invisibile, il quale non deve essere interpretato come una sparizione della materia, bensì come un cambiamento di forma in cui diventa essenziale alla conoscenza di ciò che si mangia il divenire del corpo ciò di cui si ciba, attraverso la categoria vissuta dell'amore. Questa trasfigurazione è operata dall'uomo seguendo, mediante il suo occhio interiore, il decorso del cibo in qualcosa che non è più visibile, ovvero in energia, idee, sentimento, respiro. Questo viaggio viene a cor-

<sup>18</sup> S. Calloni Williams, *Il cibo del risveglio. Mangiare come rituale sciamanico di comunione con l'invisibile*, Edizioni mediterranee, Roma 2018, p. 28.

rispondere con il prodursi creativo e rinnovato dell'anima, di fatti è un viaggio di riunificazione e in questo senso possiede un suo significato simbolico, ovvero tenta di mettere insieme, cerca di portarci a qualcosa con cui combaciare, mentre la sua associazione al rituale sacro ci consente di rilevare il dialogo attivato con il mistero del divino.

Procediamo ora con l'articolazione del rituale dell'alimentazione. Essendo l'uomo distinto, ma non separato da ciò che mangia, riconosciamo ogni fase della preparazione del cibo come un rituale, il quale comporta un voltarsi verso le quattro direzioni cardinali, che sono riferenti i sentieri di benedizione e di amore. La prima azione si sviluppa ad oriente, ovvero all'origine del cibo, mediante un percorso di immaginazione della storia che lo ha portato fino al momento presente. Questo aiuta la consumazione dei soli cibi di cui l'iniziato sente di poter benedire la storia, ovvero che non hanno in alcun modo contribuito all'avvelenamento della terra, ad esempio, o comportato uno sfruttamento del lavoro dell'uomo. Risulta d'aiuto anche per la scelta del cibo di cui è possibile vederne l'anima, attraverso la freschezza, il contatto con la terra, in modo tale che nutrendosene l'uomo possa riassorbire le immagini, dissolverle nell'invisibilità, riportare gli oggetti alla loro essenza animica. Per questo è necessario che il cibo mangiato sia vivo. L'oriente è la dimensione della primavera, della crescita, della benedizione che è uno dei gesti rituali universalmente riconosciuto, come del resto quello del ringraziamento. Quest'ultimo appartiene invece alla direzione del nord, del mondo infero, dell'inverno, in cui ciò che è morto si fa *hummus* per ciò che deve ancora venire. L'inverno rappresenta la dimensione del seme il quale si ritira nella terra, in attesa della maturazione. Il percorso continua proprio volgendo al punto cardinale del raggiungimento della pienezza dell'alimento, il meridione. Questo è la dimensione dell'estate in cui il corpo compare nella sua pienezza, nella sua immagine di tempio sacro che accoglie insieme morte e vita. L'energia che con la masticazione si sta assorbendo, in questo passaggio, serve alla realizzazione di idee creative. Siamo alle tre azioni del benedire, ringraziare e amare. Infine, ci si rivolge ad occidente, all'autunno, alla trasformazione spirituale. Fare anima, infatti, non significa solo dissolvere le forme nell'invisibilità, ma altresì comprenderne l'aspetto simbolico, attraverso l'alimentazione consapevole.

## 5. La passeggiata

Dalle ere arcaiche sino ai primi decenni del ventunesimo secolo, i movimenti del corpo umano, quali piegarsi, prendere, tenere, sporgersi, ballare, sedersi, sono rimasti invariati rappresentando una continuità nel tempo storico. Al contrario, è possibile rilevare un mutamento radicale

dell'importanza assunta dall'azione del camminare, la quale non rappresenta più per l'uomo moderno una necessità. La regola monastica buddhista, invece, proclama: "Andare a piedi è ottenere un frutto quadruplo"<sup>19</sup>, cerchiamo di scoprirne le ragioni. Il camminare è un rituale che consente all'uomo di immettersi in uno stato di ritmicità organica, carico di significato simbolico, quello dell'equilibrio, della misura, dell'andatura. Inoltre, è un'azione che si definisce capace di acquietare l'anima, di incolonnare in una direzione unica i dardeggiamenti della mente. Vi è probabilmente una qualche cura archetipica che si attua nella passeggiata, qualcosa che coinvolge in profondità i substrati della miticità delle nostre esistenze. Inoltre, la riconosciamo una pratica che consente all'esistente di situarsi in uno spazio dinamico, il quale diviene luogo, poiché l'uomo con il proprio movimento cadenzato è in grado di abitarlo. Un ulteriore aspetto, posto in rilievo da Thich Nhat Hahn, è la connessione che l'uomo sperimenta con la natura, con il suolo e con il momento presente, mediante il cammino. La concentrazione e la consapevolezza donano qualità sia al respiro, sia alla posizione seduta che ai passi compiuti:

La tecnica da adottare è camminare ad essere esattamente lì dove sei, anche se ti stai spostando. La tua reale destinazione è il qui ed ora, perché la vita è possibile solo in questo momento e in questo luogo. [...] Anche l'indirizzo della pace e della luce è il qui ed ora. Ogni inspirazione, ogni espirazione, ogni passo che fai ti dovrebbero riportare a quell'indirizzo.<sup>20</sup>

Di fatti, la passeggiata consapevole parte dall'assunto di sentirsi giunti ad ogni passo, ovvero non si priva di una destinazione, anzi, la riconosce nell'attimo e nello spazio in cui questo attimo vive. Le tre dimensioni del reale si mostrano rinvigorite dallo svolgimento di questa forma rituale.

## 6. Conclusioni

L'analisi indica delle ritualità pocanzi esposte si è incentrata sul riconoscimento del collegamento con la Trascendenza da esse prodotto. La vacua dimensione del silenzio si è mostrata capace di produrre una coscienza non condizionata, mentre la ritmizzazione della respirazione di condurre ad uno stato di armonia, poiché il *prāṇa* discende dall'*ātman* e l'*ātman* dal *Brahman*. L'atto del cibarsi, come darsi di vita e morte, si è rivelato capace di sentire il passaggio dal visibile all'invisibile, infine,

<sup>19</sup> J. Ries, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, p. 465.

<sup>20</sup> T.N. Hanh, *Camminare in consapevolezza*, tr. it. D. Petech, Terra Nuova Edizioni, Città di Castello 2022, p. 33.

la passeggiata di consentire il collegamento con l'abisso del qui e ora. In conclusione, diremmo che questa serie di pratiche di trasformazione potrebbe rivelarsi un'uscita alternativa dal mondo colonizzato in cui siamo immersi, per una presa di coscienza della fecondità dello scambio interculturale e per un ritorno all'essenziale.

## Bibliografia

- Calloni Williams S., *Digiuno immaginale. 9 giorni per ritrovare armonia e benessere con il cibo*, PIEMME, Milano 2024.
- Calloni Williams S., *Il cibo del risveglio. Mangiare come rituale sciamanico di comunione con l'invisibile*, Edizioni mediterranee, Roma 2018.
- Eliade M., *Il sacro e il profano*, tr. it. E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- Id., *Yoga. Immortalità e libertà*, a cura di F. Jesi, tr. it. G. Pagliaro, Rizzoli, Milano 2023
- Hanh T.N., *Camminare in consapevolezza*, tr. it. D. Petech, Terra Nuova Edizioni, Città di Castello 2022.
- Id., *Il sentiero. Discorsi di un ritiro di meditazione*, tr. it. T. Faggiani, Ubaldini Editore, Roma 2004.
- Id., *Respira! Sei vivo. Appuntamento con la vita. Momento presente, momento meraviglioso. L'ordine dell'interesse*, Ubaldini Editore, Roma 1994.
- Id., *Un ascolto profondo*, tr. it. T. Faggiani, Ubaldini Editore, Roma 2005.
- Hillman J., *Camminare*, in "La nuova città", n. 5, 1984.
- Mancini R., *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Il pozzo di Giacobbe, 2010.
- Panikkar R., *La dimora della saggezza*, a cura di M. Carrara Pavan, Oscar Mondadori, Milano 2005.
- Id., *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, a cura di Milena Carrara Pavan, Jaka Book, Milano 2004.
- Ries J., *Mito e rito. Le costanti del sacro*, tr. it. R. Nanini, Jaka Book, Foligno 2008.
- Thakar V., *Il mistero del silenzio*, Ubaldini editore, Roma 1988.
- Vidal J., *Rito e Ritualità*, in "I riti di iniziazione", a cura di J. Ries, Jaka Book, Milano 2016.



*Rita El Khayat*  
**Le moi colonisé**

**Abstract**

In this presentation, the author of the book « Lo schiaffo » (Slap in the face) has tempted do describe the phenomenon of colonization through all its faces, its periods, its meanings. It's obviously very complex and impossible to describe in a unique book; but, this one is the long memory of humiliation and the expression of an enormous suffering of a girl abused by a teacher, suffering burning until now in the heart of the author. The slap in the face of the girl that was an unfair act, something impossible to forgive, to forget or to say before decades.

It was impossible to publish this book in France and the Italian edition gave this kind of reparation and consolation to the woman that never was able to say the event to someone. Adult and aware of the importance of testimonies, revelations and analysis, she found the courage to, at last, write it and explain all the circumstances of all that, rooted in colonization and the despise of the Other, when he's submitted, defeated and half destroyed by the aleas of History.

« Lo schiaffo », livre que j'ai écrit sur le colonialisme était un devoir vis-à-vis de moi-même et de tous peuples colonisés, de toutes les personnes qui en ont souffert ou qui ont été tuées parce qu'elles ont osé résister à l'envahisseur. En même temps, j'ai écrit ce livre pour affronter, constater le fait que c'est en Occident qu'on parle « d'études postcoloniales » dans les universités, c'est en Occident qu'on publie des livres sur le colonialisme et encore en Occident qu'on pérore sur les écrans des télévisions sur ce sujet. Et non, chez nous, les colonisés de l'Histoire avec un grand « H ».

Comme en période coloniale, les ex-colonisés ne parlent pas d'eux-mêmes, soit parce que c'est mal vu, voire interdit dans certains des Etats où ils vivent, (en tous cas, ce n'est jamais politiquement correct), soit on en parle seulement et la plupart du temps avec haine et rejet des envahisseurs, en majorité anglais et français, on en parle avec impuissance et dans les impossibilités d'effacer la blessure opérée par le colonialisme.

D'autre part, la faiblesse économique des médias, de l'édition, la pauvreté de la présence intellectuelle, artistique et scientifique des pays ex-colonisés, ne permettent pas aux intellectuels, aux artistes et aux scientifiques de ces pays de s'exprimer d'autant plus que les plus audacieux d'entre eux et les plus créatifs, voire les plus géniaux, sont réprimés et interdits de parole dans leurs pays réciproques qui sont loin d'être démocrates.

C'est un effet d'écrasement de ces individualités, les plus importantes pour leurs sociétés, qui est exercé sur les plus révolutionnaires qui sont soit persécutés soit emprisonnés comme Boualam Sansal aujourd'hui en Algérie parce qu'il a dit une vérité historique. Ce sont les boucs émissaires de sociétés qui ont été ravagées par le colonialisme et qui sont incapables de se « re » construire car leur corps, symboliquement, a été tellement blessé, infecté, traumatisé, brûlé qu'il n'arrive pas à guérir.

Ce corps n'a plus la santé d'auparavant, il n'a plus d'immunité, il ne se répare pas et ses traumatismes psychiques sont encore bien plus graves que ceux qui, physiquement, ont détruit sa force première, celle qu'il ne récupèrera plus: il n'y a pas de possibilité de *restitutio ad integrum*.

L'état des peuples avant la colonisation était culturellement très spécifique, produit par des siècles d'évolution, marqué par des modes de vie authentiquement créés par l'ensemble des sociétés et de leurs individus chacun avec son génie propre, rempli de croyances spécifiques, disposant de systèmes politiques radicalement différents de ceux des colons.

Les interférences se firent à tous les niveaux, deux corps en présence échangeant systématiquement entre eux.

Si j'ai été confiée à l'école française, par exemple, ce fut une rupture totale avec la condition féminine antérieure de mes familles paternelle et maternelle, donc avec tous mes ancêtres: mon père, bilingue et élève de « l'École des Fils de Notables » créée par les Français pour avoir les élites locales dont ils avaient besoin, en m'inscrivant à l'école moderne, rompaît strictement avec l'analphabétisme des femmes de tout le Maroc et du monde dit arabe ou musulman.

Les femmes étaient soumises à l'ordre masculin, les armes qu'allaient me donner l'instruction allaient me faire abattre tout l'édifice archaïque dans lequel je suis née; je fus schizoïde en ce sens que la culture familiale et sociale et celle de l'école étaient tellement distantes et différentes que je fus obligée, psychologiquement et intellectuellement, de faire un double effort dans mon développement, voire un triple: d'abord avec les langues, j'en parlais deux dès mon plus jeune âge, mon père étant parfaitement francisé, puis avec les usages sociaux et familiaux, tout en étant étrangère aux deux systèmes que je fréquentais à tour de rôle, ce qui faisait une troisième voie en produisant mes propres codes et interactions sociales.

Avec le recul, je constate que ma parentèle féminine qui n'a pas fréquenté le même système, intégralement français, dans lequel j'ai baigné est très différente de moi; cousines, tantes et parentes étaient ou sont arabisées, mentalement et d'apparence; nous n'avons pas d'échanges possibles sur les plans intellectuels ou de simple conversation, en ce sens que les codages qu'elles ont eus ne sont pas du tout les mêmes que les miens.

Je subissais l'arrogance des Français et celle de ma famille élargie qui regardait mon évolution avec suspicion, avec une sorte de mépris distant, avec probablement de la jalousie puisque j'allais faire des études très prolongées alors que les filles de mes familles se sont arrêtées très tôt dans leurs études, pour se marier et avoir des enfants, reproduisant le type de vie que leurs mères et toutes les Marocaines vivaient avant l'arrivée des colons.

Actuellement, si j'utilise l'analyse transférentielle, je me trouve dans la situation de l'adulte face aux enfants, ces femmes, même âgées, restées et maintenues au degré premier de leur développement humain et de l'optimum de ce qu'elles auraient pu espérer vivre.

Le président français Emmanuel Macron, pendant ses mandats, s'est étendu sur la question de la colonisation: parce qu'il a le pouvoir, ce pouvoir que je n'ai pas pour exprimer mon être profondément transformé, blessé et conforté dans le même temps, par la France et les Français, il édicte que « la colonisation est un « crime contre l'humanité » (15 février 2017, déclaration à Alger; puis dans un entretien au magazine « *Le Point* », en novembre 2016, il a déclaré « *En Algérie, il y a eu la torture, mais aussi l'émergence d'un Etat, de richesses, de classes moyennes, c'est la réalité de la colonisation*, soulignait-il. *Il y a eu des éléments de civilisation et des éléments de barbarie.* ». Il n'était pas encore président...

Devenu président français, il a le pouvoir du chef de la meute tel que décrit par Freud, menant la population, exerçant le pouvoir de son pays dans le monde. Comme le meneur de la horde primitive dans laquelle les jeunes, les faibles, les femmes et même les mâles sont sous le diktat impérieux et exclusif du détenteur de tous les instruments de contrôle, de parole et de puissance exercée sur les autres, voilà sa réponse à l'agitation sociale après le meurtre de George Floyd aux États-Unis, le 25 mai 2020, s'adressant à ceux qui étaient contaminés par la révolte américaine des rues, les migrants et les Noirs d'entre eux vivant en France et dans les DOM-TOM (départements et territoires d'outre-mer, restes de l'empire colonial français dispersé à travers le monde).

*Je vous le dis très clairement mes chers compatriotes. La République n'effacera aucune trace, aucun nom de son histoire. Elle n'oubliera aucune de ses*

*œuvres, elle ne déboulonnera pas de statues. Nous devons plutôt lucidement regarder ensemble toute notre histoire, toutes nos mémoires.*

(Emmanuel Macron, Président de la République française, allocution télévisée, 14 juin 2020).

Le pouvoir est violent et pervers: les propos du candidat ne sont plus ceux de l'homme au pouvoir.

C'est dans cet écart que nous, individus et pays ex-colonisés, vivons entre la perversité des grandes puissances et la violence de la force économique et technologique.

On a compris que l'individu singulier, dans les pays « traditionnels », est dans un marasme qu'il gère en dedans de lui-même, plus ou moins adapté socialement, plus ou moins équilibré entre plusieurs cultures, affrontant comme il peut, dans la mesure de son équilibre et de ses chances de départ, la tradition et la modernité dans le même temps, les aléas politiques agitant le système dans lequel il vit, avec ses capacités instinctives, affectives et intellectuelles aptes à le maintenir dans un projet de vie satisfaisant.

Mais il faut savoir que les individus bi-culturés ou acculturés, c'est-à-dire imprégnés de cultures occidentales alors qu'ils vivent dans des systèmes fermement maintenus dans la tradition que la colonisation a échoué à transformer ou à éradiquer, sont dans un profond malaise.

On n'est pas loin de « Malaise dans la civilisation » de Sigmund Freud: « La question cruciale pour le genre humain me semble être de savoir si et dans quelle mesure l'évolution de sa civilisation parviendra à venir à bout des perturbations de la vie collective par l'agressivité des hommes et leur pulsion d'autodestruction. Sous ce rapport, peut-être que précisément l'époque actuelle mérite un intérêt particulier. Les hommes sont arrivés maintenant à un tel degré de maîtrise des forces de la nature qu'avec l'aide de celles-ci il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, d'où une bonne part de leur inquiétude actuelle, de leur malheur, de leur angoisse. Il faut dès lors espérer que l'autre des deux «puissances célestes», l'éros éternel, fera un effort pour l'emporter dans le combat contre son non moins immortel adversaire. Mais qui peut prédire le succès et l'issue ? »

Ces propos freudiens sont prémonitoires non seulement de ce que vit le monde en 2024, mais ils peuvent parfaitement être appliqués pour comprendre la colonisation et pourquoi elle a eu lieu et ses suites tant collectives qu'individuelles.

Si, sur le plan de la psychologie collective, les ex-colonisés semblent avoir pensé leurs blessures (*en fait, ils en font soit un déni, soit un refou-*

*lement complet, préférant proférer des propos semblables à ceux du névrosé qui ne connaît pas l'origine de ses troubles psychiques).*

Sur le plan individuel, les souffrances sont impossibles à cacher ou à dénier: la manière extrêmement brutale avec laquelle les sociétés ont été colonisées a créé des distorsions et des aberrations dans leur fonctionnement interhumain, familial, social et économique-politique. Si les puissances occidentales ont accordé leur indépendance aux colonisés, ils les ont recolonisés économiquement et ils les tiennent par les prêts et l'imposition d'achats de leurs productions. Ils ont de surcroît tracé des limites et frontières géographiques aberrantes qu'ils ont exigé de faire respecter après les indépendances, ce qui a provoqué d'innombrables conflits entre les peuples et les Etats. Ils ont maintenu en place des dictateurs, des satrapes et des tyrans quand ils servaient leurs intérêts économiques puis les lâchaient quand ils n'en avaient plus besoin (Saddam Hussein, le Chah d'Iran, etc.).

Tous ces aspects ont fortement influé sur les individus, mais surtout sur chaque individu pris séparément. Les mémoires collectives et individuelles sont profondément blessées, ce que beaucoup d'Occidentaux ne peuvent même pas soupçonner: d'autre part, dans la majeure partie des pays ex-colonisés, il est posé un tabou sur les périodes coloniales, tant les dirigeants et leurs peuples sont restés traumatisés par ce phénomène, n'ont pas envie d'en parler, ont cicatrisé de différentes manières ou se sont livrés à des luttes intestines sanglantes et sans suites bénéfiques et positives.

...  
Le grand scientifique et médecin français Henri Laborit a parlé (*Conférence non enregistrée à l'Institut française de Casablanca, 1990*) de la « *supériorité technique des puissances occidentales sur toute autre forme de puissance* », supériorité qui a permis l'envahissement de tout le monde dit traditionnel, devenu dans les années 1950 le « Tiers-monde » dans une volonté gauchiste et révolutionnaire abattue par les Etats-Unis parce qu'elle contrevenait au capitalisme sauvage de ce pays.

Les Occidentaux ont envahi le monde d'abord en éliminant quasiment les peuples amérindiens dans les trois Amériques, après leur découverte en 1492: cette tuerie de masse ressemble à un gigantesque meurtre d'enfants comme on le faisait dans les civilisations anciennes, quand ils étaient malformés, déficients et incapables de vivre par eux-mêmes ou pour des raisons anthropologiques comme le meurtre rituel des filles en Arabie préislamique ou qu'on en voulait tout simplement pas, comme le *pater familias* romain qui avait droit de vie et de mort sur ses nouveau-nés.

L'esclavage, phénomène aussi odieux qu'incompréhensible dans les temps modernes (il a existé, apparemment, dans toutes les périodes reculées de l'Histoire humaine) a été suivi par le colonialisme, les peuples traditionnels étant incapables de se défendre contre cette puissance occidentale technologique écrasante.

Aujourd'hui, la force de la puissance occidentale n'a pas disparu mais elle se confronte à d'autres formes de puissances aussi diverses qu'impossibles à cerner dans leurs effets réciproques dans le futur et entre elles-mêmes et face à l'Occident vainqueur jusque là.

Il faut considérer que l'islamisme radical et terroriste est un résultat de la colonisation à large échelle: tout le monde islamique a été colonisé sans aucune exception. Le monde arabo-islamique a été observé, décrit, dévoilé et vécu comme l'exotisme même; c'est le livre-maître d'Edward Said qui a magistralement révélé cet Orient fabriqué par l'Occident.

Il était prévisible que les musulmans, blessés dans l'invulnérabilité socio-familiale prônée par leurs croyances profondes, se révoltent d'une façon plus qu'imprévisible, elle est monstrueuse à travers l'islamisme radical terroriste; les sociétés bouleversées de fond en comble (comme l'Algérie dominée pendant 130 ans livrant une guerre de huit ans qui fit deux millions de morts), ont réagi dans un désordre parfois cataclysmique: entre 1990 et 2000, la guerre intestinale algérienne a fait 250000 morts, les individus s'entretenant dans les séquelles du colonialisme, c'est-à-dire dans l'affrontement jamais fini entre la tradition (l'islam et ses valeurs, la famille musulmane avec le rang inférieur, en apparence, de la femme) et la modernité (importation de tous les standards de la justice, de la famille nucléaire, de l'instruction et de la transformation de la condition féminine des filles et des femmes, etc.).

Les effets de la colonisation sont très profonds, très complexes et ont entraîné des modifications imprévues et imprévisibles dans les pays soumis; l'effet boomerang est aujourd'hui constaté dans l'émigration de masse des ex-colonisés vers les pays ex-colonisateurs.

Ce qui est frappant, c'est que la majorité préfère migrer dans le pays ex-colonisateur, dans un véritable « Syndrome de Stockholm »: ce concept fut proposé pour expliquer l'attachement psychologique de victimes ou d'otages envers leurs bourreaux. L'expression doit son nom à l'analyse par le psychiatre suédois Nils Bejerot d'une prise d'otages ayant eu lieu à Stockholm en 1973, à la suite de laquelle les victimes n'ont pas souhaité poursuivre en justice leurs ravisseurs. J'évoque ce syndrome pour expliquer comment ceux qui furent colonisés par l'Angleterre se reportent vers elle en migrant et comment ceux qui le furent par la France se reportent vers elle. La facilitation se fait par la langue, on le comprend

aisément, les langues étant l'outil majeur de l'invasion et de la colonisation, comme on le voit dans les pays subsahariens qui ont adopté comme langue officielle celle du pays ex-colonisateur, ce qui est un non-sens, si on y voit, comme moi, un symptôme masochiste.

Dans le passé récent, les effets de la colonisation ont été analysés: on veut voir ses effets positifs alors que les effets négatifs sont pudiquement voilés, voire niés. Le sadisme des colons, si on l'envisage comme phénomène collectif, était exercé impunément: les massacres pour envahir et occuper les terres étaient la règle en cas de résistance.

Les domaines les plus importants, les plus positifs, dans la rencontre entre colons et colonisés sont, indubitablement, la santé et l'éducation. Cependant, la vie quotidienne, la famille, les us et coutumes, l'instruction et l'éducation, la justice, les modes d'habitat, la gestion de la terre par le cadastre, les modes de gouvernance, l'administration et l'organisation de l'Etat, les relations homme-femme, la condition féminine, tout cela a été profondément, inéluctablement, définitivement bouleversé, transformé, remodelé... (En un rien de temps: au Maroc, en 44 ans seulement !).

L'Histoire nous apprend que les êtres humains ont toujours vécu dans les guerres, ils ont essayé de repousser des invasions, ils ont tenté de vivre en sécurité sur un territoire regroupés en peuples vivant de la même manière, en partageant une culture elle-même immergée dans une civilisation. Mais allait intervenir un phénomène inconnu jusque-là: ce qui est caractéristique de la colonisation moderne, c'est son étendue colossale à travers l'envahissement du monde entier par des puissances européennes.

Les États ont, de tous temps, été animés par l'obsession territoriale: la colonisation de territoires était à l'origine une pratique d'annexion pure et simple, faite par des peuples conquérants pour accroître leur espace vital et augmenter leurs possessions et leurs richesses. Le terme de colonisation ne distinguait pas si le fait considéré était celui d'un peuple ou d'un État constitué.

C'est à l'occasion de l'exploration et de l'annexion des terres lointaines par certains États européens, à partir du 15<sup>ème</sup> siècle, qu'a commencé à se poser juridiquement le statut de ces territoires et des personnes qui y vivaient.

Au 16<sup>ème</sup> siècle, la colonisation est définie comme une politique d'expansion pratiquée par des États à l'égard de peuples moins développés, obligés d'accepter des liens plus ou moins étroits de dépendance: on entre dans les processus d'invasion pure et simple et de mépris absolu

des peuples différents, peu aptes à se défendre par la violence contre celle exercée par les Occidentaux qui se comportaient comme des barbares sans foi ni loi.

Mais ils étaient armés et avaient une puissance que les autres avaient perdue (Dans le monde arabo-islamique, par exemple, entré en décadence dès le 12<sup>ème</sup> siècle) ou n'avaient jamais eue.

Le statut des personnes vivant sur les territoires colonisés était très défavorable, sinon insupportable: les envahisseurs des Amériques se sont même posé la question de savoir si les Amérindiens avaient une âme ou non, les traitant plus mal que des bêtes, puisque, de leurs chevaux et montures, ils prenaient plus soin.

L'occupation semblait un mode légal d'acquisition de « *territoires sans maître* » signifiant que le seul fait d'en avoir pris possession peut conférer des droits sur le territoire, doctrine favorisant la priorité de la découverte; l'État et sa souveraineté sont concrétisés par leur pouvoir absolu sur un territoire mais aussi sur ses zones maritimes.

La notion de « territoire sans maître » manifestait la négation des droits des populations « indigènes » (*appelés aussi « autochtones », « aborigènes », « natives » en anglais*, toutes désignations des peuples conquis par des mots, infamants pour tout colonisé un tant soit peu instruit) et celle de l'identité étatique des formes d'organisation sociale rencontrées par les diverses vagues de colonisateurs. Le « territoire sans maître » devint un corps, – *dans une métaphore le comparant au corps humain, celui de l'esclave-*, qui pouvait être violé, possédé, découpé, acheté et même vendu. Le Congo, par exemple, a été « acheté » tout entier par Léopold II, roi de Belgique et était devenu le Congo belge: pour ce faire, il fit l'un des plus grands massacres de toute l'histoire avec 10 millions de morts.

Lors de la conférence de Berlin 1884 sur le partage de l'Afrique entre les grandes puissances européennes, elles ne reconnurent l'existence que de quatre États indépendants pouvant structurellement échapper à leur convoitise. Durant le 19<sup>ème</sup> siècle, les Européens se lancèrent dans une nouvelle et très vaste vague de colonisation, poussés par la nécessité d'une expansion économique hors d'Europe et par la quête de marchés commerciaux et de matières premières pour une industrialisation récente en pleine expansion.

Quand le terme de colonialisme apparaît comme invasion par un État souverain d'un autre territoire, c'est la souveraineté de ce dernier sur son territoire qui est déniée et abolie, l'État étant un territoire, un peuple, un gouvernement ayant le pouvoir de contrainte.

L'idéologie colonialiste impérialiste qui a abouti au colonialisme a été développée durant la seconde partie du 19<sup>ème</sup> siècle, dans la plupart des États européens, en un mouvement colonial généralisé, sous couvert de « mission civilisatrice » et fondée sur la notion d'impérialisme appuyée sur la doctrine juridique élaborée depuis le 16<sup>ème</sup> siècle, justifiant l'occupation comme « mode légal d'acquisition de territoires sans maître ou non constitués sous forme d'État ». ils voulaient civiliser des peuples qui avaient de très grandes civilisations déniées puis infériorisées comme telles.

Or, tous les pays qui ont été occupés par le colonialisme contemporain sont de vieux pays avec des sociétés très structurées, des lois, des modes de gouvernement traditionnels, des langues, des modes de vie ancestraux reconduits par la tradition, et, de plus, ce sont des États puisque tous avaient un nom, des frontières et une reconnaissance par les pays voisins. Même ceux qui étaient occupés, notamment par la Turquie régnant sur tout le monde arabe (sauf le Maroc), portaient un nom reconnu par tous. L'impérialisme occidental a d'ailleurs défait la Turquie et occupé tous les territoires que celle-ci avait elle-même envahis.

La colonisation s'est établie avec la mise en place d'une administration, politique, militaire et économique du territoire occupé, administration imposée à la population locale, avec, à sa tête, les représentants du pays colonisateur.

Dans cette rencontre, extrêmement injuste pour les colonisés, (*ils ont connu l'humiliation, la soumission, la honte, c'est-à-dire qu'ils ont subi toutes sortes de blessures narcissiques*), rencontre tellement narcissiquement satisfaisante, au contraire, pour les colons, on a deux versants en opposition totale; les aspects négatifs l'emportent de loin sur ceux qui sont positifs car le prix à payer par le sang versé, par l'abaissement et l'aplatissement de la dignité, l'avilissement, la confusion, la honte, la mortification a été incalculable. Prix énorme en pertes humaines, lors de la révolte des colonisés, enfin, qui fit aussi d'énormes ravages de vies humaines après celles, tombées en nombre colossal, lors de l'envahissement et de la « pacification ».

Pour les aspects positifs, il faut admettre que la santé et l'éducation, en premier lieu ont été l'apport les plus importants et les incontestables de la colonisation: ne pas le reconnaître de la part de ceux qui en ont bénéficié est aussi une erreur historique.

Pourtant, les colonisés se défendirent d'abord violemment contre ces apports: ils refusèrent la vaccination, les soins de santé modernes, l'instruction des filles et leur émancipation: l'ouvrage d'Yvonne Turin est im-

portant dans ces domaines. (Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Écoles, médecines, religions, 1830-1880*) parce qu'il donne un aperçu historiographique sur l'enseignement colonial dans l'Empire français et, plus largement, sur la « mission civilisatrice » que les colons se croyaient chargés de faire, mission telle qu'elle fut pensée et mise en œuvre au Maghreb, en Afrique subsaharienne, en Asie, en Océanie ou aux Antilles.

Le livre d'Y. Turin relate les premiers grands rapports légitimant « l'œuvre scolaire » à l'époque coloniale, en passant par la phase d'accumulation des années 1950-1990, jusqu'aux dernières thèses qui proposent une histoire plus sociale de l'enseignement colonial, le paysage historiographique ayant profondément évolué.

Les travaux les plus anciens montrent l'importance des débats consacrés à la question de l'adaptation du système métropolitain européen à la situation coloniale in situ. Quant aux travaux les plus récents, ils suggèrent des pistes nouvelles, sur les relations entre enseignement public et missionnaire, sur les questions linguistiques, ou sur les connexions entre situation coloniale et métropolitaine. De cet état des lieux forcément lacunaire, ressort l'impression d'un champ de recherches déjà très riche, et actuellement renouvelé.

Le problème reste celui de la production scientifique et intellectuelle sur les périodes coloniales en ce sens qu'elle est, de nouveau, faite en Occident. Les colonisés sont trop faibles scientifiquement et intellectuellement pour produire un corpus sur les périodes coloniales, n'ayant ni documentation ni moyens de la recherche.

« *Les archives comme structures de la pensée et de la création actuelles, à travers les traces et palimpsestes du passé, Cas de la sexualité dans le rapport colonial* » (Symposium, Berlin, 23 janvier 2019): c'est le titre de ma communication à ce symposium international; j'analysais la sexualité pendant les périodes coloniales, un rapport soumettant encore davantage et plus intimement les colonisés aux désirs et fantasmes des colons. C'est le rapport le plus étroit, le plus inévitable et le plus scabreux, le rapport sexuel sous toutes ses formes.

Si l'on se place du point de vue de la psychanalyse et de l'anthropologie, on se rend compte de l'intrication des peuples, au sens premier du terme, les mouvements de populations ayant toujours généré des rencontres physiques entre les hommes et les femmes.

On s'aperçoit également que la sexualité fut le moteur essentiel de ce qui était le « non-dit » et le déni entre les colonisateurs et les colonisés: c'est l'aspect le plus inconnu, le moins révélé, le plus parlant, concernant l'injustice subie par les colonisés, la sexualité.

C'est le scandale de la relation colonisateur-colonisé.

Le regard obscène de l'homme blanc, la sexualité et la pornographie ne furent pas un corollaire marginal de la colonisation, c'en fut un élément constitutif, les relations amoureuses et sexuelles révèlent la domination par le sexe qui a été un élément clé de la colonisation et des imaginaires sexuels coloniaux.

Le sexe, aux colonies, a fait partie des tabous, même si tous savaient tout, aussi bien colonisateurs que colonisés. Le corps des femmes noires, par exemple, démontre le caractère massif, pendant des siècles, de son utilisation par le regard et les actes des hommes et des femmes blancs, processus commencé dès les premiers contacts, au tout début de l'esclavage de couleur et de la traite. L'usage sexuel et la manipulation coloniale des femmes furent aussi abondants que permanents.

Et la violence sexuelle coloniale est un fait avéré.

La violence sexuelle a accompagné toutes les guerres, les invasions, les colonisations, les rencontres même pacifiques entre les peuples, de tous temps et partout. Elle fut particulièrement intense et délétère pendant l'esclavage et la colonisation moderne.

Tous les colonisateurs (administrateurs, commerçants, voyageurs, explorateurs, voire missionnaires) pouvaient – *même s'ils ne l'ont pas tous fait* – se livrer, sur les femmes africaines et asiatiques, à ce qui leur était interdit en métropole. Les colons s'autorisaient des « femmes nues » alors que le puritanisme occidental était très fort à l'époque. Les espaces sexuels furent rejetés vers les colonies, la pornographie coloniale, seule, fut tolérée et magnifiée.

Les abus sexuels ne furent pas des accidents épisodiques ou marginaux, ils constituèrent un des ciments constitutionnels de l'entreprise coloniale. L'obscénité du colonisateur blanc est patente. Elle a méprisé et les femmes et les hommes colonisés, ceux-là vaincus et ne pouvant assurer la défense des faibles, femmes et enfants, devenus objets du désir des Blancs. Les pays esclavagistes et colonisateurs ont (ré) inventé l'« Autre » pour mieux le dominer, posséder son corps, comme ils se sont emparés de son territoire.

*Le sexe, dans la domination des corps, a un rôle central dans les rapports de pouvoir entre les « races » dominées et les colonisateurs.* Ce passé oublié, ignoré, jusqu'à ses héritages contemporains, chemine le long du récit de la domination des corps.

La domination sexuelle, dans les espaces colonisés, et dans les Etats-Unis lors de la ségrégation, fut un long processus d'asservissement produisant des imaginaires complexes qui, entre exotisme et érotisme, se nourrissent d'une véritable fascination/répulsion pour les corps qui devaient d'abord être ceux d'une « race » différente: Gauguin usait et abusait des corps des Tahitiennes, même enfants, c'est une injure pour les

petites filles et les femmes peintes sur ses toiles, asservies à ses besoins sexuels, comme si elles se trouvaient là pour « ça ». (On en revient à Freud avec sa création des trois instances psychiques, le « ça », le « moi » et le « surmoi »).

La sexualité aux colonies n'était limitée par aucun tabou, les enfants, aussi, servant de proies sexuelles, qu'ils soient filles ou garçons: la violence des fantasmes projetés sur les populations colonisées fut sans limites puisque le corps de l'« Autre » fut placé en dehors du champ licite et légal des normes, il fut considéré comme plus proche de l'animal et du monstre que de l'humain, plus en affinité avec la Nature qu'avec la Culture, un corps qui excite autant qu'il fait peur. Les femmes indigènes, revêtues d'une supposée innocence sexuelle qui les conduit avec constance au péché, au stupre ou à une dépravation sexuelle atavique liée à leur race, confortent la position conquérante et dominante du maître et colonisateur.

La domination esclavagiste et coloniale permit aux colonisateurs de se penser et de se vivre en maîtres dans des espaces où leurs possibilités sexuelles furent agrandies par rapport aux normes et aux interdits de leurs propres sociétés, tout en excluant leurs propres femmes de ce même droit.

Du côté colonisé, les femmes livrées aux colons étaient en très grande majorité des prostituées (*Ex. les peintures de Matisse, faites au Maroc, les photographies sur verre de G. G. de Clérambault, psychiatre et ethnologue spécialiste du drapé qui fit, à distance, des photographies spectaculaires sur groupes de femmes revêtues de haïks*).

Dans les espaces colonisés, la question raciale est au cœur de la construction des sexualités, car elle y est le pivot central de l'organisation politique, économique et sociale. Sur cet ensemble de questions concernant toutes les aires géographiques et tous les empires coloniaux, et, ce, quelle que soit l'époque, les écrivains et les artistes ont laissé leurs empreintes, tout en participant à la construction du regard pervers sur les « Autres ».

Sexualité, prostitution, homosexualité et « race » s'entremêlèrent entre 1830-1840, traversèrent le 19<sup>ème</sup> siècle, s'achevant autour de 1960. Aux 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles, les colonies étaient vues comme les empires du vice (Cf. le roman pseudo-scientifique du Dr Jacobus, *L'Art d'aimer aux colonies*, 1893).

La dernière phase de l'histoire coloniale, enclenchée après 1945, est une période marquée par le déploiement frénétique des violences sexuelles, notamment contre les femmes colonisées, au sein des populations civiles, pour marquer et violenter les corps des colonisés et les punir de leur désir de se débarrasser de leurs oppresseurs, pour détruire les femmes indigènes devenues les icônes des mouvements de libération et les combattantes actives militairement et politiquement dans toutes les luttes anticoloniales.

Ainsi, la pratique du viol, au sein du corps expéditionnaire français, durant les guerres coloniales devint la règle, avec des moments d'ultra violence sexuelle pratiquée lors de lynchages et émasculations. Pour se libérer, les pays colonisés sacrifièrent les vies et les corps de millions de victimes, majoritairement des hommes, mais aussi des femmes, ces corps qui avaient servi soit d'outils de travail, soit d'objets sexuels ou de torture, soit de chair à canons.

Ces héritages se perpétuent dans les pays du Sud avec le tourisme sexuel qui s'est développé avant les indépendances et constitue désormais une véritable économie globalisée. De très nombreux pays anciennement colonisés se sont « spécialisés » dans l'offre sexuelle à destination des Occidentaux et des nouveaux pays industrialisés. Héritier de la prostitution coloniale, le tourisme sexuel véhicule toujours les mêmes fantasmes et mobilise les mêmes imaginaires érotiques et pornographiques transmis depuis les périodes coloniales. Les actuelles migrations Sud/Nord peuvent aussi provoquer des événements où la violence sexuelle extrême est convoquée (Événements de Cologne, en Allemagne, en 2016, traite des Nigérianes en Italie, etc.).

De nombreux exemples interrogent ce « droit global » des hommes à accaparer, y compris par la violence sexiste et raciste, toutes les femmes considérées par eux comme étant les possessions des « Autres », mais aussi, évidemment, celles appartenant à leur propre famille, groupe, culture, nation, « race ».

En ce 21<sup>ème</sup> siècle, si des structures de domination perdurent incontestablement, d'autres processus inverses se déploient simultanément.

On comprend désormais que la réduction des femmes et des hommes « Autres » à leur sexe/sexualité, principe fondateur de la doxa coloniale depuis l'origine, mais aussi des modèles sociaux des cultures désormais globalisées, est loin d'avoir totalement disparu. Et, pourtant, dans le même temps, le métissage est aussi devenu l'horizon d'une utopie censée préfigurer, pour certains, l'éclosion d'une véritable société mondialisée, post raciale et égalitaire, par un effet boomerang que les colonisateurs n'avaient certes pas imaginé, quand ils ont, pour la première fois, foulé les terres de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Asie et de l'Océanie.

C'est un travail de déconstruction, absolument nécessaire, qu'il faut faire, c'est une tentative que j'ai essayée de faire dans le livre « Lo schiaffo », la gifle que m'a donnée l'Occident.

\*\*\*

Je remercie l'éditeur qui a bien voulu commenter pour la « Revue Transculturale Mimesis » le livre qu'il a publié en deux langues, ce qui le rend accessibles à beaucoup de lecteurs; qu'il en soit remercié.

## Lo Schiaffo, metafora del dominio Victor Matteucci

Se siamo d'accordo che la storia moderna per gli occidentali ha inizio con la scoperta dell'America, allora, dobbiamo convenire sul fatto che la storia moderna consiste nella negazione dell'altro. Se fino a quel momento l'altro era un nemico, da quel momento in poi, l'altro ha cessato di esistere. Ernesto Balducci considerava quell'incontro una occasione storica mancata per l'occidente di incontrare l'altro e ironizzava sulla presunta Epifania dell'altro che non aspettava altro che essere scoperto.

L'eliminazione dei nativi, lo sterminio degli indios, il traffico di schiavi dall'Africa, il colonialismo, il neocolonialismo fino al genocidio dei Palestinesi dei nostri giorni descrivono questo continuo, incessante processo di eliminazione o dell'assimilazione dell'altro.

L'autocensura di questi giorni, da parte di media e stampa occidentale, l'attuale clima di propaganda dimostrano che nessuna coscienza critica è ammessa, nessun dubbio è consentito, nessuna protesta è tollerata.

Rita El khayat ricorda che una nota casa editrice francese ha rifiutato un suo libro affermando che non è di questo antioccidentalismo di cui si ha bisogno.

Di fatto, il colonialismo viene rimosso dalla coscienza occidentale anche se le statue dei colonizzatori, come ancora ricorda Rita El khayat, troneggiano in tutte le città europee.

Addirittura, secondo qualcuno *“Una lezione di onestà storica sarebbe urgente per le nuove generazioni, aiuterebbe a ricostruire la nostra autostima e a vedere il futuro con più fiducia”*.

Questa frase accompagna l'uscita di un recente libro del giornalista, Federico Rampini, Mondadori editore; sul sito web Feltrinelli: titolo: *“grazie Occidente”* sottotitolo: *“Tutto il bene che abbiamo fatto”*.

Una retorica che ci riporta indietro negli anni, quando il colonialismo era spiegato come atti di pura generosità per portare la civiltà e il progresso in Africa, in India e nel resto del mondo, e non per depredare questi Paesi delle risorse e dei giacimenti, come qualcuno si ostina a ripetere.

Infatti, l'amputazione delle mani dei braccianti nativi nell'ex Congo belga quando essi non raggiungevano una determinata quantità di raccolta del caucciù, era solo per educarli alla civiltà. Chi si rifiutava, o consegnava caucciù in quantità minori di quanto richiesto, era punito duramente, fino alla mutilazione: veniva loro tagliata una mano o un piede; alle donne, le mammelle. Contro i ribelli si ricorreva all'assassinio, a spedizioni punitive, alla distruzione di villaggi, alla presa in ostaggio delle donne. L'uccisione e la mutilazione di milioni di persone (secondo calcoli attendibili, nell'arco di un ventennio morirono circa dieci milioni di persone in quello che era il Congo Belga) era dunque necessaria per il loro progresso e coloro che ancora oggi imbrattano settimanalmente la statua di Leopoldo II a Bruxelles, posizionata in bella vista al lato della residenza reale e alle porte del quartiere europeo, sono solo degli ingrati e incivili.

D'altra parte, anche i Paesi ex colonizzati sono molto reticenti riguardo all'analisi del periodo coloniale e ne fanno addirittura un tabù.

E non è un caso.

Questa storia di violenza e di prevaricazione di massa ha gli stessi connotati delle violenze dei maschi sulle femmine che lega in modo perverso la vittima al carnefice. Sia il violentatore che il violentato tendono a rimuovere o a negare la violenza. Entrambi attuano procedure di negazione o di difesa, ma entrambi ne sono irreversibilmente disturbati.

Inoltre, l'idea di Rampini, secondo cui l'Occidente abbia solo fatto del bene ricorda molto la giustificazione dei maschi quando affermano di essere stati provocati dalle donne, o quando negano la violenza perché a loro dire vi sarebbe stato un consenso.

Ma come sia stato possibile legittimare il colonialismo, e in genere lo sterminio e la messa in schiavitù dell'altro, è altrettanto incredibile. Alla base del concetto di conquista c'è il diritto romano di "*occupatio*" con cui Carl Schmitt (il Nomos della terra – Adelphi) spiega come "la scoperta" legittimasse la presa di possesso.

(...) "Scoprire, reperire, rinvenire, ovvero, *découvrir, mari, isole e terre fino a quel momento sconosciuti*" (sconosciuti ai sovrani cristiani, ovviamente). Dunque, alla base del titolo giuridico europeo c'è la scoperta, da cui, l'esistenza che perciò si deve alla scoperta, altrimenti, se non fossero stati scoperti, non sarebbero esistiti. L'*occupatio* è legittima perché si tratta di territori che devono l'esistenza all'occidente che li ha scoperti e che dunque, come conseguenza, sono vuoti e inabitati o se abitati, lo sono da soggetti fuori del mondo civile, non proprio umani.

Era necessaria una voce Altra, una voce indipendente, era necessaria come l'aria, quando si è così chiusi e censurati da rischiare di soffocare. C'era bisogno che, a scrivere un saggio sul colonialismo, fosse un soggetto ex colonizzato, che fosse soprattutto una donna perché le dinamiche del dominio occidentale, della prevaricazione sui popoli e sui Paesi extra occidentali, sono le stesse che si registrano, nell'annientamento delle donne da parte maschi, dei neri da parte dei bianchi.

E come spiegare questa complessità del dominio dell'occidente se non nel modo più semplice e più chiaro, se non con la metafora di uno schiaffo che il maestro francese dà all'unica ragazza araba seduta all'ultimo banco e che non aveva fatto niente di male? Ma era l'unica ragazza araba, l'unica che si potesse schiaffeggiare impunemente per dare l'esempio agli altri.

Era necessario che Rita El Khayat scrivesse questo saggio perché solo chi ha vissuto una violenza ha le parole giuste e gli esempi chiari per descriverla e per aiutarci. Perché di questo si tratta, di aiutare l'Occidente, nonostante tutto.

Rita El Khayat LO SCHIAFFO *La memoria di una donna araba tra colonialismo e resistenza* Mediter Italia 2024 Collana Annali e documenti



## **Pratiche di trasformazione**



*Rosita Deluigi\**, *Anne Mwiti\*\**

## **Art, Creativity and Spaces of Participation: Looking for decolonial positionings for an active pedagogy**

### **Abstract**

The intertwining of art, creativity and education is evident in research, educational design and workshop experimentation. A pedagogist and an artist engage in a discourse on workshop experiences conducted in pre-schools and primary schools. The reflections that ensue give rise to positions and active strategies for decolonising participation.

### **Key words**

Art Workshops, Creativity, Active Pedagogy, Decolonial Postures, Participatory Research

### **Abstract**

Arte, creatività ed educazione si intrecciano nella ricerca, nella progettazione didattica e nella sperimentazione laboratoriale. Una pedagogista e un'artista dialogano su esperienze di workshop condotti in scuole dell'infanzia e primarie. Dalle riflessioni emergono posizionamenti e strategie attive per decolonizzare la partecipazione.

\* Rosita Deluigi, PhD, is an Associate Professor of General and Social Pedagogy at the University of Macerata - Department of Education, Cultural Heritage and Tourism. She teaches General Pedagogy, Community Pedagogy, and Intercultural Pedagogy. Her research focuses on dialogues between cultures and generations from a participatory perspective, as well as qualitative methods and creativity, with an active approach to community empowerment and emancipation. She is involved in several national and international research projects, and she is currently the principal investigator of the Unimc project and the ERUA cluster on Afrodescendant Identities and Communities.

\*\* Anne N. Mwiti, PhD, for over 26 years, she has been lecturing in the Department of Fine Art and Design at Kenyatta University. She has collaborated on research grants such as the European Union mobility research grants: Trans cultural Perspectives in Art and Art Education (TPAAE), Communities of Artistic Participation in Hybrid Environments (CAPHE), Erasmus Plus Teaching Mobility (KA 171) in Macerata, Italy and Presov, Slovakia with partners from universities in Europe. She is a professionally established artist and won an international award "World Citizen Award winner 2014," Belgravia Gallery in London, Great Britain.

ROSITA Deluigi, ANNE Mwiti

*Art, Creativity and Spaces of Participation: Looking for decolonial positionings for an active pedagogy*  
10.7413/tran0029

**Parole chiave**

Workshop artistici, creatività, pedagogia attiva, posture decoloniali, ricerca partecipata

**Introduction**

The design of educational and artistic practices in the context of participatory research and the development of transdisciplinary synergies that are open to dialogue with the territory requires a critical examination of the socio-educational reality with diverse modes and categories of analysis (Capous-Desylla & Morgaine, 2018; Khupe, 2024; Leavy, 2020). This is a complex process that requires attention and care from a theoretical and methodological point of view, as the plurality of subjects involved in the creative dialogue is extensive. The genesis of the collaboration between active pedagogy, oriented towards the promotion of participation and conscious co-construction of practices, and the artistic-expressive dimension, aimed at supporting plural narratives and identity sharing, originated within transnational cooperation projects designed to promote and support mobility between researchers<sup>1</sup>. The present research has been developing since 2020 in a continuous exchange between Italy and Kenya, along research lines between art, art education, community actions, and participatory activations. In this context, a researcher in the pedagogical field and a professional artist have found several themes of common interest, starting from the encounter between different theoretical-practical backgrounds.

The initial dialogues concerning potential collaborative initiatives focused on the convergence of our research interests and working methodologies, ranging from reflexivity to praxis. The discourse commenced with an examination of ink drawings (created by Anne Mwiti), which subsequently led to the conceptualisation of collaborative workshops aimed at fostering engagement and creativity. The impetus for our collaboration stemmed from our shared interest in exploring research paths and practical experimentation that could hybridise our respective fields of work. We were also motivated by our aspiration to engage with educational and school contexts to cultivate a collaborative dialogue. The ope-

<sup>1</sup> The article is the result of the shared reflection of the two authors. Rosita Deluigi's contribution focuses on active pedagogy and the educational approach, while Anne Mwiti's analysis encompasses the artistic and creative dimensions. Both authors are affiliated with international research teams working on the TPAAE (Transcultural Perspectives in Art and Art Education) project (<https://tpaae.eu>) and the ERASMUS\*KA171/Art educational Actions between Italy and Kenya.

ning conversation, conducted over a cup of chai and a chapati, revealed a shared enthusiasm (still active) for action-research and the co-creation of knowledge connected to artistic and educational practices.

This paper will principally draw upon the findings of two workshops conducted in Italy in 2021 and 2024, respectively, and will highlight the reflections and outcomes that emerged among the researchers, teachers, and children who participated. The focus on the processes of learning, discovery, analysis, and restitution necessitated adequate time for reflection. The collaborative writing process, which this article is an initial outcome of, functioned as a creative space for the sharing of ideas, necessitating a pause in the temporal and spatial context of practices as “in-between researcher”. This approach, utilising qualitative and transdisciplinary methods, enabled the “formulation of authentic participative knowledge, the co-construction and construction of meaningful relationships in the field” (Milligan, 2014, p. 235). For this reason, we have chosen to dedicate a co-residency to focus on the ideas, suggestions, interpretations, and specific trajectories that have characterised our work over these years and that have left their mark on our way of doing research, cooperating, teaching, operating in the territories and communicating experiences.

Once again, the need to slow down, not to carve out scraps of time from hectic days, but to devote the right amount of time for reflective processes, was a milestone of our meeting. In the background, the inevitable chai and a pumpkin soup with coconut cream warmed our bodies into motion. It is important to share these research steps, as they describe the style of work and impact on people in action and do not only refer to the outcomes achieved, especially when the research position is engaged with the field action (Yip, 2023).

As can be glimpsed from this premise, the relation between art and education is evident in the interaction between professionals, their interpretation and recounting of practices, and the cultural and formative elements they value and interrogate. The research process is marked by the aspiration to explore and understand identities through experience, rather than rigid codes or disciplinary boundaries, with an openness to new projects. Conventional research environments are not conducive to this approach. Instead, a non-comfort zone is established where experiences are collectively lived, learning is reciprocated, especially in relation to the unexpected, and immobile paradigms of thought and action are challenged. The fundamental question guiding our collaborative endeavours pertained to the generation and facilitation of participants’ ideas, experiences, and values to the designated theme and the artistic languages, operating as an open reference platform (Ewing, 2022). Consequently, critical, non-homogeneous, divergent, and “impertinent” thoughts emerge that “disrupt” existing lines of research and generate novel ideas, practices, and ways of sharing.

It has been understood that this kind of collaboration has the potential to create spaces and experiences of decolonisation by moving in dynamics of recognition and genuine mutual curiosity, orienting collective research and intervention postures that are open to transformation (Mignolo & Walsh, 2018; Thambinathan & Kinsella, 2021). There is a strong call for the construction of a transcultural horizon that requires times, spaces, and intersubjectivities interested in reciprocal encounters, the acquisition of transformative awareness, and the regeneration of spaces of meaning for the sharing of a thought in motion and practices open to innovation and community emancipation.

## **1. Interweaving research between subjectivity, languages, and community interactions**

The workshops in two Italian schools were developed from existing alliances between the researcher who initiated activities in the local context in 2010 and our team, who have been active since 2020. New experiences were initiated during the mobility in Italy on both occasions thanks to existing networks. This has led to renewed understandings between the institutions, strengthened the university's third mission strategies, and enriched transnational reference projects with practices. The broadening of the educational, training, and research alliance has recognised the relevance of these activities for classroom learning from the perspective of researchers, professional artists, and educational agencies. These experiences activated subjects and groups, using multiple languages and diverse forms of expression.

### **1.1. Context of shareholders**

There are several elements that connoted the experiences, which we will shortly contextualise and which involve all the actors engaged: the school (teachers and children), the researcher, and the professional artist. The importance of noting and sharing these aspects lies in the ability to describe critical and design approaches and methodologies that distinguish similar lines of intervention (Blaisdell & al., 2019; Hickey-Moody & al., 2021). The following common grounds have been identified in the implemented practices:

- *Creativity* is a form of multiple expression, a logic of shared work, a way of proposing fields of experience and experiential learning, a place of experimentation of oneself and with others, a way of amplifying and communicating imagination and giving it form.
- The *participatory learning approach* is a didactic dimension in

which all subjects actively shape their knowledge. This approach is defined as a way of *declining research and teaching*, and of expressing oneself among peers and learning from each other. The co-education values can be understood as a logic of discovery and valorisation of identities and otherness in teaching and learning. It can also establish consistent educational alliances between adults who can decentralise and be co-responsible for educational processes, attentive to emerging challenges.

– *The presence of professionals, such as artists, facilitates dialogue, creativity and art education.* This interaction is a significant resource for pedagogical reflection and facilitating exchange on creative processes and artistic techniques. *The involvement of a visual artist within the educational environment is congruent with the curriculum.* This collaboration is vital to ensure the experience is not an isolated occurrence or event of little significance.

– *The development of artistic and expressive skills is a fundamental component of the Italian education system, starting as early as kindergarten.* The collaboration with a professional artist is therefore a highly relevant resource and incentive for teachers and children who are approaching expert knowledge. *Collaboration activates a mediation process* involving learning and interpreting images, offering multiple and creative perspectives in education with more critique possibilities of storytelling. The children gaze at the artist, who reciprocates by interacting with them. Teachers observe each other as they witness the children's varied responses. The researcher intercepts the class's curious glances, the artist's shining eyes, and the teachers' care. The amazement in the environment unites and stimulates everyone.

– *Educators must adopt an observational stance, diverging from their conventional roles.* This entails observing the transformation in the perceptions of all subjects, as presented by the researcher and artist to the learners. Consequently, new spaces of reciprocity and relational proximity are created, in which community learning guides practices.

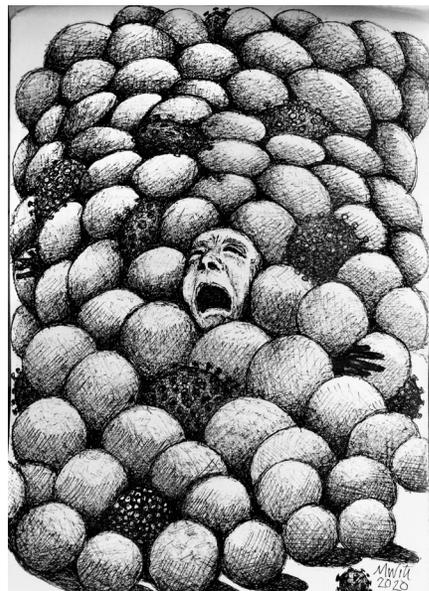
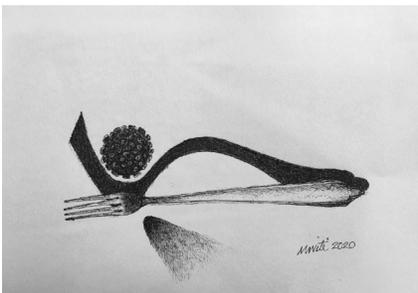
– *By breaking with traditional ways of thinking, creativity in learning can flourish.* This happens in many different ways (between teacher and pupil) and creates a cycle of discussion where everyone takes part. The space for participation and personal interpretation is expanded, leading to discoveries, connections, and understanding. In situations where time is limited, the learning environment must be meticulously prepared in advance and learners familiarised with the setting. This facilitates seamless transitions between adult suggestions and the spaces allocated for their active engagement, fostering new forms of self-expression and opportunities for the exchange of discoveries.

## 1.2 Experiences in the field: educational and artistic analyses

Starting from the paradigms delineated in the preceding discourse, this study proposes an analysis of two workshops implemented in Macerata. The analysis will encompass planning and methodologies, accompanied by educational and artistic reflections and observations concerning the experiences. The proposals were both aimed at enhancing the use of art to promote skills and plural languages to express new ideas visually and storytelling for pre-primary and primary learners. The realisation of these workshops was conducted within the Istituto Comprensivo Mestica of Macerata, a collaboration with which the University has an agreement to undertake joint activities.

The initial workshop was conducted at the Mameli Primary School in October 2021, following the advent of the Coronavirus pandemic. Upon resumption of the regular school term, the utilisation of artistic illustrations enabled students in grades IV and V to articulate their distinctive perspectives, apprehensions, and aspirations. This facilitated the conceptualisation of alternative renditions of their narratives, employing creativity in a collaborative manner. The exercise commenced with a series of artistic creations by Anne Mwiti, which were brought to the school in their original state. The children, organised into small groups, were then invited to select the images that resonated most profoundly with their personal experiences. Thereafter, the children were tasked with composing a fictional narrative that would best convey their experiences and impressions using the visual vocabulary that portrayed certain aspects of a global experience lived introspectively. The act of liberating personal ideas and recomposing stories in small groups enabled the children to explicate certain themes, such as death, fear, distance, salvation, hope, and trigger interconnections and similarities with the original meanings conveyed by the artworks. The act of redrawing alternative scenarios, whilst simultaneously encountering narratives with shared elements, fostered a sense of human solidarity, thereby mitigating the perception of spatial and temporal distance. This experience can be considered a genuine decolonisation of knowledge, as well as the recognition of the limitations of a single narrative.

The second workshop was held at the Montessori Pre-primary school in October 2024. The experience engaged all children in the two mixed sections of 3-5 years old, providing them with the opportunity to interact with a professional artist through an open space visual dialogue. The artist represented her self-portrait with life-sized watercolours illustration on the wall within the classroom. The live drawing session was followed by the children drawing their self-portraits, working independently in



Pictures 1-4 (attachment)

groups of four to five children, using the same materials as the artist. This initial encounter with watercolours offered a multifaceted learning experience, engaging children in: the exploration of artistic materials (e.g., brush, colour selection, water manipulation, colour mixing); the creation of their portraits (allowing for experimentation beyond establi-



Pictures 5-8 (attachment)

shed boundaries, without a predetermined scheme, with references to the artist's portrait, and with complete freedom in colour selection and modes of representation); the sharing of a time during which each child could complete their representation, request, and receive, feedback from the adults. It is interesting to note that the subjects' focus shifted from their usual teachers to the artist, who they sought approval and praise for their creations.

From an artistic and creative perspective, the significance of utilising imagery without providing technical explanations or interpretations of the imagery (to avoid pre-conditioning or directing the children) is evident in both experiences. From an educational perspective, it is noteworthy that the absence of subjective storytelling from the artist’s perspective enabled the learners to create their narratives (without defining a right or wrong version of the story or representation, valuing subjective and intersubjective points of view). The participatory and creative discovery processes enabled the potential of each child and the learning community to be realised, as the working group established an inclusive context that enhanced the children’s expressiveness, thereby creating an authentic and multilingual sharing space (Cawelti & al., 2024; Lee & al., 2020).

It is interesting to analyse the workshops in a dual-perspective way now (Tab. 1). The pedagogical perspective considers education through creativity and active participation. The artistic approach looks at how art can help imagination and storytelling.

Pedagogical perspective	Artistic perspective
Participatory workshops using creative languages have been shown to facilitate communication across linguistic boundaries, fostering a sense of self-discovery and peer sharing.	The premise of art as a universal language with vocabulary based on elements and principles of design.
The act of listening to children enables adults to embrace identities in their entirety, contemplating novel elements that arise in the course of shared experiences.	Artistic expression allows for emergence of unique identities within a learning environment.
The promotion of creative pathways by setting up a reference framework, without arranging each step too meticulously, leads to new ideas and the exploration of subjective and collective reflections and outcomes.	Engaging artistic professionals draws on their informed and referenced experiences leading to shared personalities, subjective expressions as well as cultural nuances.
Decolonising education means establishing transdisciplinary dialogues, considering diverse backgrounds and navigating a new trajectory. This process involves negotiating perspectives and creating a space for deconstructing and reconstructing creolised paradigms.	Art as a tool of communication of the unspoken, and not even immediate thoughts that dwell in the subconscious and then supersede the conscious mind through active expression.

Tab. 1 – Reflexive elements between pedagogy and art in action

## 2. Pedagogical-artistic reflections

The study's findings provide a foundation for methodological guidelines, intended to facilitate the design of workshops and creative experimentation spaces. These spaces encourage pre-school and primary school children to function as active producers of ideas, representations, images, and narratives. Pedagogical-artistic reflections advocate a change in the methodology of content delivery by pre-school and primary school teachers. The co-design of experiences has been shown to facilitate the emergence of "enlivened" identities, thereby obviating the necessity for performance assessment. Collaborative workshop-style activities allow for the exploration of new ideas and the creation of experimental pathways, potentially helping adults to shift away from overly rigid attitudes that can hinder the development of new approaches (Sikkema et al., 2021; Travis, 2021).

Our experience suggests that certain basic ideas and requirements may be useful in regularly running art workshops in schools, transforming these spaces into places for exchange, human development, relationship growth, learning, and professional advancement.

In terms of artistic achievements, it is important to emphasise the assumed premises such as:

1. Availability of the researcher, the professional artist and the schools that are participating in the workshops;
2. An active practising artist that is knowledgeable of the art practise, childrens' behaviour in a classroom set up as well as their spontaneous artistic expression.
3. The researcher and the artist should be in a teaching position within a university or institution of higher education. This is important for the familiarization with pedagogies of education and research.
4. The institutions conducting the workshops must be in a collaborative MOU, for the purpose of logistics.
5. Open to transcultural participation and engagements within active inter-university projects and mobilities.

As far as the pedagogical perspective is concerned, we focus on:

1. The concept of replicable experience is predicated on the notion that the possibility of making the activity replicable allows all participants to activate themselves (at various levels of autonomy) to create creative contexts, starting from the needs and resources present in the specific situation. If the goals of emancipation and freedom of expression are clear and shared, then it will be easier to initiate cooperative experiences.
2. Collaborative process: A commitment to collaboration necessitates a

willingness to decentralise from individual and personalistic viewpoints, thereby initiating participatory processes in which the creation of new expressive possibilities becomes a catalyst for the growth of new artistic communities, where effective communication methods are found by all participants.

3. The establishment of a consensus among teachers, researchers, artists, school administration, learners, and parents involved is paramount. The consolidation of educational and training alliances, directed towards the promotion of children's holistic development, serves as a pivotal method of boosting educational communities in which adults engage in collective reflection on the significance of proposals, fostering a sense of shared experience.

The premises discussed so far highlight two essential ways of approaching creative proposals for children using a transdisciplinary and decolonial approach.

Firstly, we argue against the concepts of “tabula rasa” and “depository education” (Freire, 1996). Knowledge acquisition is individual, involving introspection and external influences. Community affects learning, so pre-school and primary school learners do not simply receive input; they also influence each other through interaction and activities.

Creativity, as the purposive use of imagination and invention, is constantly being formed and transformed. It demands a ready and elastic intelligence, a mind free of preconceptions of any kind, ready to learn what it needs at every opportunity and to change its views when a more just one presents itself. The creative individual is therefore constantly evolving and his creative possibilities arise from the continuous updating and broadening of knowledge in every field. [...] A creative person continuously takes and gives culture to the community, grows with the community (Munari, 1977, p. 121).

As educators, there is an expectation that we will design learning environments that are both explorable and conducive to the development of curiosity, questions and relationships with others. In addition to nurturing the relational space between adults and children, a concept that has been extensively elaborated upon in this article, it becomes necessary to recognise the physical space as a “third educator”. The creation of stimulating, welcoming and rich in opportunities for exploration environments is relevant to foster the growth and well-being of young children. It is therefore vital to emphasise the significance of the design of educational spaces, as this can transform the learning experience into a journey rich in discoveries and meanings, where the context itself becomes a valuable ally in the growth and learning process (Malaguzzi, 2010).

If the objective of the workshop is to facilitate the exploration of art by learners, it is important to reconfigure it according to the particular

context. This includes availing tools and equipment such as worktables, chairs, art materials, a sink with water, and cleaning materials within a classroom set up. This is of paramount importance for a number of reasons such as broadening learners' thinking by introducing visual language, a mode of communication that goes beyond reading and writing. The workshop fosters collaboration, leading to new narratives, an approach that empowers individuals, encourages resource sharing, support a democratic leadership and facilitates finding materials locally at low cost. It promotes a relationship with the environment, and encourages innovation in the use of resources. Knowledge is shared through experiential learning and peer interactions. Engaging with artistic experiences fosters learning through observation, facilitating novel concepts, innovations, and perspectives. This process introduces novelty, and contributes to the development of knowledge. The learning process can help teachers develop a more inclusive understanding of their pre-school learners by using art as a tool for new ways to educate young learners.

## Conclusion

Art should not be marginalised in the context of learning; indeed, it has become a pivotal tool in preschool and primary school. Consequently, it is urgent to cultivate highly creative pedagogies and methodologies of teaching and learning.

The investment in the design of workshop dynamics, in which community creativity assumes ecosystemic forms and engenders the potential for the opening up of new directions for research-action and artistic experimentation, represents a transdisciplinary and collective challenge (Deluigi, 2022; Deluigi & al., 2023). The collaborative endeavours undertaken thus far have facilitated the decolonisation of education, starting from the discourse that has consistently characterised our linguistic and methodological practices. The effort to grow a systematic collegiality within the university and school environments, to expand horizons and further work paths of socio-educational impact, is a priority we have undertaken with utmost significance. To facilitate this longitudinal journey, we have allocated dedicated time for reflection, implementation and evaluation of experiences, ensuring meticulous documentation. The learning space was also vast for us, as it required us to move into areas of co-creation, and our experimenting together opened up new ideas in listening to what was emerging from the contexts we encountered. The value of wonder and discovery with children was rediscovered through the encounter between subjectivities. Through close observation and engagement, we were able to gain insight into their unique perspectives on the world,

which in turn enriched our understanding and expanded our vision. We are indebted to these occasions, which instilled a profound sense of purpose in the relational and human interweaving of knowledge, skills, and experience, and we are now poised to explore new routes and bridges of investigation.

## References

- Blaisdell, C., Arnott, L., Wall, K., & Robinson, C. (2019). Look Who's Talking: Using creative, playful arts-based methods in research with young children. *Journal of Early Childhood Research*, 17(1), 14-31. <https://doi.org/10.1177/1476718X18808816>
- Capous-Desylla, M. & K. Morgaine. (2018). *Creating social change through creativity: anti-oppressive arts-based research methodologies*. Palgrave Macmillan, Switzerland. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-52129-9>
- Cawelti, L., Mueller, J., Dahn, M., Adesida, T., Cuéllar, N. & Pepler, K., (2024) An Artist/Researcher Model for Participatory Action Research in Transdisciplinary Learning Contexts, *VUE (Voices in Urban Education)* 52(2). <https://doi.org/10.35240/vue.113>
- Deluigi, R. (2022). Spaces, Times, and Languages of Educational Action-research. The Visual TICASS Workshop Experience. In Machovà, A. & Deluigi, R. (eds). *Horizons of Interest*. Univerzita J.E. Purkyně & Univeristy of Macerata. pp. 61-74.
- Deluigi, R., Cuccu, M., & Mondin, F. (2023). Visual Art, a Pedagogical Tool of Plural Knowledge: Between Creative Productions and Community Ties: a Theoretical-Practical Research Between Italy and Kenya. In Morales Morgado, E. (eds.). *Interculturalidad, inclusión y equidad en educación*, Salamanca. Ediciones Univesidad de Salamanca. <https://doi.org/10.14201/0AQ0321341349>
- Ewing, S. (2022). Decolonizing Research Methods: Practices, Challenges, and Opportunities. In *Diversity, Inclusion, and Decolonization*. Bristol, UK: Bristol University Press. <https://doi.org/10.51952/9781529216677.ch008>
- Freire P. (1996). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- Hickey-Moody, A., Horn, C., Willcox, M., Florence, E. (2021). *Arts-Based Methods for Research with Children*. Palgrave Macmillan Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-68060-2>

- Khupe, C. (Ed)(2024). *Sage research methods: diversifying and decolonizing research*. SAGE, London, UK.
- Leavy, P. (2020). *Method meets art: arts-based research practice*. Guilford, New York, USA.
- Lee, L., Currie, V., Saied, N., & Wright, L. (2020). Journey to hope, self-expression and community engagement: Youth-led arts-based participatory action research. *Children and Youth Services Review*, 109. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2019.104581>
- Malaguzzi, L. (2010). *I cento linguaggi dei bambini. L'approccio di Reggio Emilia all'educazione dell'infanzia*. Edizioni Junior.
- Mignolo W. D. & Walsh C.E. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press.
- Milligan, L. (2014). Insider-outsider-inbetween? Researcher positioning, participative methods and cross-cultural educational research. *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, 46(2), 235-250. <https://doi.org/10.1080/03057925.2014.928510>
- Munari, B. (1977). *Fantasia*. Laterza.
- Sikkema, S., Lee, J., Spilberg, J., Dahn, M., Yankova, N., & Peppler, K. (2021). How the arts can unlock a closed curriculum. *Phi Delta Kappan*, 102(8), 20-25. <https://doi.org/10.1177/00317217211013932>
- Thambinathan, V. & Kinsella, E.A. (2021). Decolonizing Methodologies in Qualitative Research: Creating Spaces for Transformative Praxis. *International Journal of Qualitative Methods*, 20. <https://doi.org/10.1177/16094069211014766>
- Travis, S. (2021). “Artists, we need you”: Artist identity, creative agency, and the urgency of action, *Studies in Art Education*, 62(2), 142-161. <https://doi.org/10.1080/00393541.2021.1896250>
- Yip, S.Y. (2023). Positionality and reflexivity: negotiating insider-outsider positions within and across cultures. *International Journal of Research & Method in Education*, 47(3), 222-232. <https://doi.org/10.1080/1743727X.2023.2266375>

## **Conversazioni impossibili**



*Intervista a Iain Chambers\**

*Condotta e curata da Dagmar Reichardt\*\**

## **“Il Sud è un significante mutevole”**

### **Il messaggio ibrido della cultura mediterranea**

I problemi del cosiddetto *Sud globale* sembrano aver sostituito quelli della sfera che eravamo soliti definire il *Terzo Mondo*, nel XX secolo. Come mai oggi preferiamo parlare del *Sud globale*, invece di ricorrere all'inappropriata classificazione di un “terzo” mondo? Cosa c'entra il *Sud globale* con la globalizzazione e dove si trova sulle carte geografiche, dopotutto? Quali problemi fondamentali si affermano ancora nell'espressione di un Sud “globale” nel Terzo Millennio e su quale base dobbiamo discuterne, rifletterci e – alla fine – trovare prospettive per risolverli?

Sembra ovvio che dietro le quinte di tutti questi approcci provvisori, abbiamo a che fare con una gerarchia di valori, valutazioni e circostanze che si sono evolute nel tempo e sono collegate a questioni etiche, mentalità umane e all'esperienza storica del colonialismo. Quest'ultimo parametro – Antonio Gramsci (1891-1937) *docet* (cfr. Gramsci, 1973, 1948-1951) – costituisce la base di tutte le questioni egemoniche culturali e politiche in questo contesto. La necessità di decolonizzare<sup>1</sup> le nostre menti, le nostre abitudini culturali e i nostri modi di pensare e di vivere è al centro della seguente conversazione tra l'autore italo-britannico Iain Chambers – già membro dell'autorevole Centro per gli Studi della Cultura Contemporanea fondato presso l'Università di Birmingham nel 1964, prima di trasferirsi in Italia negli anni Settanta, sociologo, storico e studioso di cultura – e la scienziata italo-tedesca Dagmar Reichardt, la cui

\* Università degli Studi di Napoli L'Orientale

\*\* Latvian Academy of Culture

<sup>1</sup> Prendo in prestito il campo semantico del verbo “decolonizzare” dal pensatore postcoloniale e comparatista di origine pugliese Armando Gnisci (1946-2019) che ha specificato i suoi studi sulla decolonizzazione in molti libri (tra cui: Gnisci, 2004). L'idea principale di Gnisci è quella di decolonizzare attivamente la cultura europea dall'essere – o dall'essere stati – colonizzatori (rinnovando la tradizione di Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon), di “creolizzare” le nostre vite (riferendosi alla civiltà caraibica come caratterizzata da Edouard Glissant) e di raggiungere ciò che Gnisci chiama la “mondializzazione”, ovvero ciò che rimane dalla storia dello spirito vitale e civile europeo. – Tutte le note a piè di pagina in questa intervista sono state aggiunte da Dagmar Reichardt.

competenza risiede negli studi transculturali e che ha formulato una serie di domande sul Sud Italia e Sud globale, a cui Iain Chambers risponde nella seguente intervista<sup>2</sup>.

*Dagmar Reichardt (D.R.):*

*Professore Chambers, Lei è un esperto del Sud postcoloniale e degli studi mediterranei. Ultimamente, dopo aver tenuto lezioni e svolto ricerche per diversi decenni presso l'Università di Napoli e oltre a una lunga lista di altre pubblicazioni con un orientamento socioculturale, teorico e antropologico, insieme a Marta Cariello ha pubblicato un libro dal titolo La questione mediterranea nel 2019, la cui edizione inglese è attualmente in stampa sotto il titolo The Mediterranean Question<sup>3</sup>. Quali sono le Sue tesi fondamentali sul "Sud" postcoloniale? Di cosa tratta questa nuova "questione mediterranea" che sta al centro del vostro libro? E, innanzitutto, come va mappato "il" Sud? Ossia: dove è "localizzato" culturalmente – per parlare con Homi K. Bhabha<sup>4</sup> – e quali sono i suoi tratti più significativi secondo i risultati del Suo studio?*

*Iain Chambers (I.Ch.):*

Beh, la Sua domanda riguarda tutta la posizionalità e il potere. Riguarda le relazioni asimmetriche di potere che danno ad alcuni il diritto di mappare e narrare il mondo escludendone altri. Geografia e storia qui diventano intercambiabili. Ciò, a sua volta, ha profonde implicazioni sui linguaggi critici che siamo abituati ad applicare nella nostra interpretazione e produzione di conoscenza. Questa domanda sfida le affermazioni fiduciose non solo della geografia e della storia, ma anche la proclamata neutralità universale degli studi di area, del diritto, della sociologia e dell'intero apparato delle scienze sociali nonché la loro presunta "scientificità". In fondo, registrando la posizione storica delle nostre lingue e discipline, siamo portati a riconoscere la colonialità del nostro metodo e la sua appropriazione unilaterale del mondo. A questo punto la critica postcoloniale punta meno a un evento cronologico saldamente assicurato nel passato, e stabilisce piuttosto l'agenda critica per una radicale rivalutazione dei processi che hanno prodotto il colonialismo; cioè, la modernità occidentale. In questo senso, la colonialità è irriducibile a un momento

<sup>2</sup> Questa intervista, leggermente rivista per la presente pubblicazione, ha originalmente avuto luogo nella primavera del 2020. A causa della pandemia di COVID-19 la conversazione è stata limitata a un incontro elettronico accompagnato da uno scambio di e-mail. Originalmente fissata in lingua inglese è stata tradotta in italiano da Dagmar Reichardt e rivista da Iain Chambers per la presente pubblicazione.

<sup>3</sup> Chambers, Cariello, 2019. – La traduzione in inglese del volume è attualmente in stampa sotto il titolo *The Mediterranean Question* (Punctum Books, Santa Barbara/California 2025).

<sup>4</sup> Bhabha, 1994.

stabile nel tempo. Emerge piuttosto come una struttura di potere costitutiva della modernità. Come tale, continua a elaborare il presente.

I proprietari di schiavi che hanno firmato la Dichiarazione di Indipendenza e scritto la Costituzione degli Stati Uniti, o – molto più recentemente – nel 2015 l’estinzione definitiva dei debiti accumulati dal governo britannico per compensare i proprietari di schiavi (non gli schiavi stessi, s’intende) a causa dell’abolizione formale della schiavitù durante l’Impero britannico nel 1834, non sono semplicemente fantasmi del mondo di oggi. Sono segni strutturali della profonda sedimentazione di processi storici e configurazioni culturali che continuano a segnare e plasmare la modernità. Che si tratti del movimento di *Black Lives Matter*, della legislazione europea contro l’immigrazione o della continua guerra e colonizzazione della Palestina, la temporalità storica si allontana dalla semplice linearità. Il presente continua a essere attraversato da questioni storiche represses, turbato e interrogato da ciò che si rifiuta di passare e che continua a esistere, persistere e resistere. Il tempo storico è accartocciato, piegato e approfondito. Il passato è reso sia prossimo che immediato. La linea del progresso che apparentemente ci trascina verso il futuro non è più l’unico percorso attraverso quella costellazione sempre più complessa che chiamiamo modernità.

Questo preambolo porta a suggerire che non esiste un singolo “Sud”, ma piuttosto una molteplicità di realtà subalterne in cui un’indicazione geografica diventa una categoria politica. Ciò è stato sottolineato quasi un secolo fa da Antonio Gramsci, sia nel suo noto saggio su *La questione meridionale* del 1926<sup>5</sup> sia successivamente nei *Quaderni del carcere*<sup>6</sup>. Nel primo Gramsci ha sottolineato la struttura geografica del potere, in cui un Nord (dell’Italia) produce un Sud subalterno necessario per la rappresentazione economica, politica e culturale del proprio potere. Oltre ad estendere tale osservazione a una serie più ampia di mappe – il Nord dell’Europa, il Nord del mondo – ciò che emerge più forzatamente è la mobilità e la bussola arbitraria del potere. Sviluppato ulteriormente nei *Quaderni del carcere*, l’esercizio egemonico della geografia non solo rende il Sud equivalente alla subalternità (anche se a volte non è situato nel Sud geografico: le periferie rurali e le povertà della Scandinavia del XIX secolo, della Scozia e dell’Irlanda, per esempio) ma mappa anche il mondo in un modo che rispecchia persistentemente la sua presunta centralità globale. Come ha sottolineato Gramsci, il Medio e l’Estremo Oriente sono denominazioni arbitrarie, decise da un centro imperiale che misura il tempo e la distanza da sé stesso ai confini del suo impero remoto. Il

<sup>5</sup> Gramsci, 1973.

<sup>6</sup> Si veda Gramsci, 1948-1951 (nella nostra *Bibliografia* indichiamo le prime edizioni originali italiane dei *Quaderni del carcere*).

potere di tali denominazioni risiede proprio nel loro continuo utilizzo e nella loro perenne acquisizione come fatti apparentemente neutrali e scientifici. L'impiego disinteressato della misurazione e la successiva dissezione del globo tramite geometria e calcolo matematico tradiscono una precisa formazione storica e il suo modo di appropriarsi del pianeta. In questo modo, la modernità, guidata dalla distruzione creativa e dall'accumulazione di capitale in ogni angolo del mondo, diventa un altro nome per l'egemonia occidentale.

Con queste domande in mente, in *La questione mediterranea* Marta Cariello e io abbiamo deciso di ripensare a come il Mediterraneo sia stato storicamente, politicamente e culturalmente posizionato all'interno della modernità; cioè, all'interno dei linguaggi dell'egemonia. Invece di proporre una mappa alternativa e una contro-storia in cui storie, culture, voci e vite subalterne tracciano il mondo dal basso, abbiamo pensato che fosse importante considerare l'apparato o il dispositivo di potere che produce il Sud come "Sud", insieme al "Mediterraneo", nel modo in cui tende a essere considerato e definito oggi. Naturalmente, le storie subalterne ci hanno sempre messo in guardia da altri "Mediterranei" e da un interrogativo più profondo dello spaziotempo della modernità. La natura stessa dello spazio e del tempo diventa problematica. Dopo tutto, a quale spazio e tempo ci riferiamo? Esiste un solo ritmo – la modernità occidentale, il capitalismo – che organizza le complessità della vita moderna, oppure esistono schegge materiali di tempo e spazio che interrompono e deviano il polso regolato del mondo moderno? Ciò significa pensare non semplicemente in termini di alternative autonome, ma piuttosto in termini di differenze, poteri e posizioni intersecanti la cui soppressione consente a una versione singola e omogenea della modernità di passare per unica e autorevole.

Quindi, l'idea principale è quella di pensare *con* il Sud. Ciò significava sottrarre il Sud, in questo caso il Mediterraneo, all'essere un *oggetto* di indagine disciplinare esistente. O, piuttosto, senza cancellare quell'eredità (che ci avrebbe lasciato senza parole), considerare esattamente ciò che non riesce ad autorizzare; ovvero, il Mediterraneo che non rifletta solamente le preoccupazioni europee e la soggettività occidentale. Con tutti i nostri limiti linguistici e culturali, abbiamo ritenuto importante registrare (anche se non potremmo mai spiegarlo completamente, e forse è anche questo il punto) un particolare Sud dell'Europa e del Primo Mondo che turba la grammatica critica esistente. In altre parole, l'idea non era quella di trovare una storia migliore e più completa. Si trattava piuttosto di registrare i *limiti* stessi dell'operazione storiografica esistente e con essa l'ordine occidentale del discorso che la sostiene. Abbiamo ritenuto che ciò consenta a un altro Mediterraneo, con tutte le sue lacune, ambiguità e i suoi silenzi, di emergere e sfidare la visione prevalente e le sue mappe imperative.

D.R.:

*È in questo senso che la Sua visione di "un altro Mediterraneo" e della nostra comune associazione con "il Sud" è in qualche modo correlata alla tradizione storica di ciò che chiamiamo Orientalismo (1978) nel senso inteso da Edward Said<sup>7</sup>? Come e dove potremmo rilevare intersezioni tra le due sfere (Sud e Oriente) e perché il Sud è sempre stato così attraente per le culture del Nord (e le culture "occidentali") – politicamente ed esteticamente parlando? C'è una ragione per cui le persone del Nord (e gli "occidentali") hanno colonizzato il Sud (o "l'Oriente")? E per quale motivo, invece, ciò non è successo all'incontrario?*

I.Ch.:

Come credo abbia già suggerito la mia precedente risposta, le coordinate geografiche fanno riferimento a una specifica bussola politica di potere, in contrapposizione a un'altra. La famosa mappa del XII secolo di Al Idrisi preparata per il sovrano normanno della Sicilia, Ruggero II, raffigurava un mondo capovolto, per così dire: l'Europa e il Nord nella metà inferiore della mappa, mentre l'Africa e la sua costa mediterranea occupavano la parte superiore. Molto semplicemente, altre prospettive e mappe hanno storicamente inquadrato il Mediterraneo. Prima della piena affermazione dell'egemonia europea e della trasformazione del Mediterraneo in un lago coloniale dopo il 1800 (con le sue coste africane e asiatiche governate direttamente da Parigi, Londra e Roma fino alla metà del XX secolo), dimentichiamo facilmente che intorno al 1600 la potenza europea più importante nell'area era rappresentata dall'Impero ottomano. Di nuovo, insistere sul fatto che gli Ottomani e l'Islam facevano parte della formazione dell'Europa moderna (la presenza dell'Islam dal 711 è molto più lunga del Cristianesimo nell'Europa nord-orientale e in Scandinavia) significa deliberatamente introdurre un disturbo rendendo ciò che ci piace considerare come forze e fattori "esterni" inerenti alla nostra formazione. Tesori di dinari d'argento scoperti in Scandinavia, o il nome di Allah tessuto in caratteri cufici arabi in vesti funerarie vichinghe (il cui materiale proveniva dalla Persia e dalla Cina), sono solo i sintomi straordinari di un mondo tutto più fluido, che non si adatta facilmente a una contabilità esclusiva e ben localizzabile dell'ascesa dell'Europa moderna.

Proprio come nel XIII e XIV secolo, quando Ibn Battuta viaggiò in tutto il mondo allora conosciuto dall'Atlantico all'Oceano Indiano e alla Cina, e Ibn Khaldūn stava elaborando le sue analisi strutturali dei cicli storici e una teoria del valore del lavoro, il "sistema mondiale" (*the world*

<sup>7</sup> Said, 1994. – La prima edizione originale di *Orientalism* fu pubblicata da Said nel 1978 (New York, Pantheon Books).

*system*) definito da Janet Abu-Lughod<sup>8</sup> orbitava attorno alle metropoli globali di allora del Cairo e di Baghdad, con l'Europa medievale fondamentalmente nella periferia. E poi, "medievale" rispetto a cosa? Questo ci mette in guardia sui limiti di una cronologia provinciale e di una comprensione del progresso che non corrispondono a situazioni altrove, se sia nel mondo islamico del XIII secolo, o nelle società della steppa della Pax Mongolica che collegavano l'Europa all'Oriente, o nello stato centralizzato della Cina tecnologicamente molto più avanzata dell'Europa di allora. In altre parole, il Mediterraneo sotto le egemonie arabe, berbere e ottomane appariva e si sentiva molto diverso da oggi. E ne rimangono tracce. Nel bacino del Mediterraneo contemporaneo, la lingua più parlata, in tutti i suoi dialetti e varianti, rimane l'arabo. Di nuovo, questo significa incrociare le nostre certezze con questioni più turbolenti e apparentemente extraterritoriali e suggerire che l'archivio non è mai né chiuso né risolto. Il che ci porta a Edward Said.

D.R.:

*Esatto, quindi, da un punto di vista estetico, in cosa consiste l'attrazione del "Sud" o, rispettivamente – e secondo Said – dell'"Oriente"? La "cultura del Sud" differisce dalla "cultura del Nord" nello stesso modo in cui la "cultura orientale" differisce dalla "cultura occidentale"? O Lei cosa pensa di una tale analogia ovvero contrapposizione?*

I.Ch.:

L'*Orientalismo* di Said è situato nei contorni della creazione dell'egemonia europea moderna quando il mondo non europeo era soggetto alla subordinazione del colonialismo europeo. Di nuovo, gli indicatori geografici sono fluidi. Sia l'Oriente che il Sud sono considerati di essere collocati "laggiù" e rimasti "indietro" nel tempo. Entrambi sono oggetti della superiorità europea. Rappresentano siti di radicale alterità che evocano terrore e fascino, che si trovino nei Balcani, in Anatolia, in Egitto o nei mondi e nei riti apparentemente arretrati della civiltà contadina in tutto il Mediterraneo. I luoghi diventano sfuggenti, le mappe si sovrappongono facilmente e le storie si intrecciano (per usare una figura presa in prestito dal lavoro di Said sulla cultura e l'imperialismo). Il suo lavoro è stato ovviamente criticato, in particolare dagli orientalisti! Incrociando Gramsci con Foucault e limitando ampiamente le sue preoccupazioni alla costruzione dell'"Oriente" da parte di studiosi britannici e francesi moderni, la sua gamma di preoccupazioni potrebbe apparire limitata. Dipinge con un pennello grande e le variazioni sono oscurate.

<sup>8</sup> Abu-Lughod, 1989.

Eppure, il punto fondamentale, che forse nemmeno Said stesso ha apprezzato come ha recentemente sottolineato Wael Hallaq<sup>9</sup>, è che il suo lavoro ha diffuso interrogativi non solo sulla competenza occidentale riguardo l'Oriente, ma ha piuttosto toccato i nuclei della formazione della conoscenza dell'Europa moderna e la sua sicura appropriazione delle storie, delle culture e delle vite degli altri. In altre parole, ha esposto i poteri nascosti di ciò che il sociologo peruviano Aníbal Quijano chiama la *colonialità* [*coloniality*; n.d.t.] del metodo<sup>10</sup>. Perché ciò che è implicito nel lavoro di Said non era semplicemente una critica di una conoscenza specializzata che riduceva i soggetti orientali a oggetti di studio senza voce. Questa operazione antropologica, che disciplinava e spiegava il traffico tra il mondo occidentale e quello non occidentale, ha effettivamente toccato il cuore stesso dell'oscurità dell'episteme occidentale. Said non ha perseguito quella linea di argomentazione e ha limitato la sua critica a rami della conoscenza – concentrandosi principalmente sulla letteratura moderna e sui media – senza trarre la conclusione che l'albero stesso stava venendo scosso. Rimane un risultato importante e ha lanciato (un termine di identità che Said non ha mai adottato) la critica postcoloniale.

Quindi, le intersezioni tra Sud e Oriente risiedono in una posizione subalterna condivisa, prodotta dalla loro costruzione come oggetti di appropriazione storica, politica e culturale da parte di un Nord dominante. La svolta qui è che proprio perché è egemonica, non solo economicamente e politicamente, ma anche culturalmente, questa particolare formazione storica e il suo esercizio di potere si presentano come universali, neutrali e apparentemente al di fuori della storia. Questa metafisica, che attraversa gli apparati accademici dell'Occidente, è il risultato di processi storici e relazioni agonistiche di potere che cercano di imporre una particolare narrazione sul passato e sul presente. Tuttavia, nulla è fisso, l'egemonia è necessariamente sempre in movimento. Il pensiero critico deve occupare questi interstizi anche se, come ho già suggerito, non possono mai essere né completamente spiegati né ridotti a un punto di vista unico.

D.R.:

*Parlando di "interstizi": c'è un proverbio italiano che dice abbastanza esplicitamente che l'Africa "inizia" a sud della capitale italiana di Roma ("l'Africa inizia a sud di Roma"), cioè più o meno a Napoli. Tuttavia, la città di Napoli è sicuramente situata più vicina all'Africa e all'Equatore rispetto a Roma, ma, nonostante ciò, collocheremmo sempre ambedue le città nell'emisfero "boreale", "settentrionale" o "Nord" del nostro globo, dato che l'Italia è posizionata sul continente europeo: Lei pensa che Napoli*

<sup>9</sup> Hallaq, 2018.

<sup>10</sup> Cfr. Quijano, Ennis, 2000.

*e la sua cultura appartengano, geo-culturalmente parlando, al “Sud”? In che senso e in quale misura Napoli è un luogo “meridionale” nella nostra comune mentalità culturale? – Mi interesserebbe anche sapere se Lei direbbe che Napoli fa parte di quello che potremmo chiamare il “Sud globale”? Come possiamo – o dovremmo – mappare la storia napoletana, la sua straordinaria ibridazione, la sua fusione di stili di vita, idee, tradizioni, mentalità e ideologie “settentrionali” e “meridionali” in termini culturali?*

I.Ch.:

Come penso dovrebbe essere ormai chiaro, il Sud è una categoria mobile, un significante mutevole. Inoltre, non ha sempre rappresentato arretratezza e sottosviluppo: questa è una costruzione molto moderna. Oggi, registrare il potere politico della posizione geografica ci spinge a mettere in discussione qualsiasi narrazione che riduca le complessità del mondo moderno a valori iscritti nella distanza imperiale di centro e periferia, Nord e Sud. Perché questo è ciò che abbiamo ereditato e che continuiamo ad applicare allegramente: una dissezione coloniale e una misura imperiale del mondo.

Ora, il caso di Napoli è forse un esempio di colonialismo interno realizzato attraverso processi che hanno portato all'unificazione dell'Italia moderna. Certamente, il linguaggio di mancanza di rispetto e insulto che continua a essere attribuito ai suoi abitanti continua a segnalare tale rapporto di potere. Allo stesso tempo, ovunque ci si trovi, il Sud è sempre più a sud. Perché Napoli è anche parte integrante di una formazione europea differenziata, a volte persino protagonista. Come l'Italia, è parte storica e culturale dell'Europa. Poi si scopre che all'interno del Nord ci sono numerosi Sud: il Mezzogiorno d'Italia, i Balcani, la Spagna meridionale, l'Irlanda rurale, l'arcipelago scozzese... Il relativo impoverimento e il decadimento infrastrutturale di Napoli, nonostante risonanze superficiali, non la qualificano come parte del cosiddetto “Sud globale” (un'altra categoria neocoloniale inventata da agenzie come il Fondo monetario internazionale FMI e la Banca mondiale). È certamente subalterno alle forze politiche ed economiche più a nord della città, di Roma e delle Alpi. La sua relativa povertà non è assoluta.

Quindi, ciò che è più interessante, se vogliamo attivare l'idea di Napoli come metropoli del Sud e collegarla strategicamente a Nairobi, Lagos o Bogotà, è riconoscere la sua subalternità, all'interno e non all'esterno della modernità. Ciò significa separare la modernità da sé medesima e stroncare la pretesa che sia sempre omogenea e ugualmente la stessa in tutto il pianeta. Ciò ci dà sia il senso globale della modernità (termine che storicamente per molti è stato semplicemente un altro nome per il colonialismo) sia il riconoscimento dell'eterogeneità che risulta dalla sua traduzione e trasformazione in luoghi particolari. Naturalmente, la tradu-

zione non è mai semplicemente una questione tecnica; riguarda sempre l'esercizio del potere, la resistenza e la rielaborazione di astrazioni in un idioma locale. A questo punto, l'argomentazione abbandona la discussione del Sud (dell'Italia, del Mediterraneo, del mondo) come *oggetto* di studio che continua a riconfermare le soggettività politiche e disciplinari del Nord del pianeta, e propone la risposta agonistica di iniziare a pensare e praticare assieme a – ovvero *con* – il Sud.

Per tornare a Napoli, alla sua storia e cultura specifica, suggerirei di usare una mappa che confonde e confuta una semplice divisione Nord-Sud; vale a dire, di iniziare a pensare alla sua posizione all'interno del Mediterraneo e all'inserimento di quest'ultimo in un insieme di coordinate planetarie. Se riapriamo l'archivio della Napoli "moderna" e consideriamo la città intorno al 1800, scopriamo che è incentrata su processi storici che stanno radicalmente rimodellando il mondo moderno. La breve Repubblica Napoletana del 1799, direttamente ispirata dalla Rivoluzione Francese del decennio precedente, fa parte di una serie di ribellioni e rivolte che risuonano tutt'intorno alle presunte periferie dell'Occidente producendo centri insospettati: la rivolta degli schiavi dei Giacobini Neri ad Haiti (1791-1804), la rivolta degli Irlandesi Uniti (*United Irishmen*) nel 1798 e tutte le rivolte destinate a ridisegnare la mappa dell'America Latina nei decenni successivi. Napoli e il Mediterraneo furono cuciti in processi globali sia in rivolta che in reazione: come testimoniato dalla spedizione di Napoleone del 1798 per conquistare la provincia ottomana d'Egitto e dalla presenza della marina britannica sotto Nelson che distrusse la flotta francese nelle acque egiziane e un anno dopo fu direttamente coinvolta nella distruzione della Repubblica Napoletana. Stiamo parlando qui della lotta per l'egemonia mondiale tra due potenze europee che trasformeranno il Mediterraneo in uno spazio completamente colonizzato. Quella configurazione, con tutti i cambiamenti nel potere internazionale e nei linguaggi dell'amministrazione, rimane intatta oggi nella gestione occidentale del bacino e nel controllo europeo unilaterale della migrazione nelle acque del Mediterraneo.

Tutto ciò implica che possiamo estrarre Napoli e l'Italia meridionale da sotto la mappa che le colloca come entità fisse e per sempre subalterne nella comprensione egemonica della modernità. La loro innegabile subordinazione economica e politica ad altri centri di potere e il loro rifiuto di adattarsi a un semplice modello di sviluppo lineare e progressivo, suggeriscono un'ulteriore serie di interpellanze. Questa non implica semplicemente la domanda su chi ha il diritto, cioè il potere, di mappare e imporre la narrazione esistente, ma ci presenta anche una modernità composta da violente forze contrastanti, le cui leggi raramente rispettano la giustizia. Qui, se si vuole, Napoli e l'Italia meridionale ora

si uniscono ai “meridionali del mondo” evidenziando le relazioni asimmetriche di potere (piuttosto che fallimenti e incapacità locali), le quali strutturano il pianeta.

D.R.:

*E quindi cosa significa oggi il “potere alternativo” di Napoli in relazione alle questioni transculturali? Quali aspetti transculturali della città di Napoli sono ancora da scoprire, secondo Lei? Che tipo di “modello” rappresenta la sua cultura urbana? Esiste una “Napoli transculturale”? E dove si nasconde questo progetto di una “metropoli del Sud” cosmopolita, come dice Lei? Dove la possiamo concretamente trovare nella vita reale? In quali termini potremmo inventare la transculturalità o immaginare la morfologia, il ruolo, la struttura o il modo di funzionare e il modo di “pensare” della Napoli di oggi?*

I.Ch.:

Questa domanda deriva da quanto ho suggerito in precedenza. La città di Napoli, la sua storia e la sua cultura, sono sospese e sostenute in reti che non possono essere confinate al livello locale (cosa che molti storici e intellettuali della città dimenticano). Napoli è un porto, una città europea, ma anche una città mediterranea: la sua composizione culturale è stata costantemente ibrida e transculturale. Perfino la sua espressione più caratteristica, la canzone napoletana, tradisce una musicalità mediterranea condivisa, in cui l’intonazione scivolata e l’ambiguità tonale della musica araba continuano a risuonare secoli dopo nella musica più recente con accenti blues di Pino Daniele<sup>11</sup>, Almamegretta<sup>12</sup> e tanti altri. D’altra parte, dispiegando cartografie culinarie, si potrebbero fare argomentazioni simili per i gusti e il cibo che apparentemente assicurano l’identità napoletana: il pomodoro ci porta attraverso l’Atlantico e le Ande in Perù, il caffè attraverso l’Impero

<sup>11</sup> Pino Daniele (1955-2015) è stato un musicista, compositore di musica e di colonne sonore per film, nato a Napoli, che ha lavorato con molti musicisti italiani e artisti internazionali come Eric Clapton, Bob Marley, Pat Methney, Chick Corea, Bob Berg e Joe Bonamassa. Dopo il suo album di debutto *Terra mia* (1977), ha ottenuto il suo più grande successo con *Nero a metà* (1980). Un tratto fortemente distintivo della sua musica è un’interpretazione personale e creativa di uno stile ibrido che lui stesso ha definito *tarumbò* – una miscela di tarantella e blues – come emblema delle sue diverse affiliazioni musicali e culturali. Il suo lavoro intreccia, infatti, vari generi, tra cui rumba, blues, jazz, canzone napoletana, world music, pop rock, funk, musica mediorientale e pop.

<sup>12</sup> Almamegretta è un gruppo musicale italiano fondato a Napoli nel 1991 che esegue quasi tutte le canzoni in dialetto napoletano e collabora, tra gli altri, con Pino Daniele. Il cosiddetto *AlmaSound* propone un mix di reggae, rhythm & blues, musica popolare napoletana e lamenti arabi, costruendo così un ponte verso il mondo arabo e africano. Almamegretta simpatizza con i migranti in Italia eseguendo sul palco un controdiscorso pubblico contro il razzismo e la xenofobia. Per ulteriori dettagli cfr. Puskás, 2020.

ottomano in Etiopia, il peperoncino dal saccheggio del Messico... O l'oro che adorna le sue numerose chiese barocche che proveniva anch'esso dal Messico. Questi sono i legami coloniali: sia direttamente attraverso l'Impero spagnolo, di cui Napoli faceva parte, sia indirettamente attraverso la costituzione coloniale generalizzata dell'Europa moderna.

Il punto, tuttavia, è rendere espliciti questi legami in una resa diversa del passato e del presente. In altre parole, la centralità del pomodoro nella cucina napoletana, o del fantasma dei suoni arabi e dell'Islam nella sua musica, implica lo smantellamento di miti di origini autoctone e rivendicazioni provinciali di proprietà. Ciò consente a un passato molto più complesso e a una serie più ricca di archivi di riversarsi nel presente. Questi possono sfidare gli stereotipi folkloristici attraverso l'enfasi sulle dinamiche storiche dei processi culturali che implicano affari incompiuti. In questo senso, come ogni città, Napoli è un laboratorio di modernità. Mentre la sua specifica traiettoria storica come città portuale del Mediterraneo attinge a stratificazioni profonde e ci riporta alle sue origini nel mondo talassico dell'antico colonialismo greco, simultaneamente registra anche come essa sia giunta più di recente a essere sostenuta in ciò che la critica postcoloniale Lisa Lowe definisce *The Intimacies of Four Continents*<sup>13</sup> [ossia: “Le intimità dei quattro continenti”; n.d.t.]. Per riprendere queste argomentazioni ed essere più specifici, bisognerebbe sbrogliare e ricucire i resoconti che apparentemente autenticano la città nella sua unicità. Con ciò intendo dire che piuttosto che accettare quella narrazione che la città offre ai suoi abitanti e al turista di passaggio – come se l'innegabile unicità di Napoli come città europea risiedesse in una versione molto problematica, seppur apparentemente mite, di sangue e suolo – è criticamente più istruttivo considerare le congiunture che producono una particolare configurazione storica e culturale, la quale crea un contrasto con altre città. Napoli *non* è Milano, né Londra, né New York; eppure, allo stesso tempo, è connessa e condivide gli stessi linguaggi urbani e il loro supporto tecnico. Per prendere in prestito un'idea dalla musica moderna e dal lavoro di un DJ [*deejay*; n.d.t.], la specificità sta nella mutevolezza del mix. E lì Napoli certamente pone domande sulla modernità e sulla vita urbana contemporanea. Quindi, se volessimo parlare di “modelli”, suggerirei che Napoli è una città ai margini, non solo dell'Italia meridionale e dell'Europa meridionale, ma anche ai margini di una modernità concepita in modo uniforme, concepita linearmente nel tempo vuoto e omogeneo del progresso. In altre parole, le vite, le pratiche e le culture della città pongono un interrogativo costante e un annullamento di una modernità imposta. Napoli ne propone una sua propria versione.

<sup>13</sup> Lowe, 2015.

D.R.:

*Cosa risponde quando le persone Le chiedono una definizione del termine “postcolonialismo”? Secondo Lei, di cosa si occupano gli studi postcoloniali, quali obiettivi mirano e chi sono i principali teorici del postcolonialismo nella sfera anglofona che hanno avuto un impatto significativo sugli studi mediterranei o sui Suoi studi personali? Che tipo di figure teoriche sono importanti per la variazione degli “studi postcoloniali italiani”? Hanno un ruolo specifico nel contesto napoletano? Sono utili per “decolonizzare” il cosiddetto Mezzogiorno, come direbbe il sociologo e studioso della letteratura della migrazione Armando Gnisci?*

I.Ch.:

Questa è una domanda molto importante e mi limiterò ad alcune questioni chiave. In primo luogo, il concetto di postcoloniale serve a tagliare e sbrogliare una visione semplice e lineare della storia. Quest’ultima non è un treno che sfreccia verso il futuro con l’Occidente ai comandi e il resto del mondo seduto passivamente più indietro nelle carrozze. Perché se il postcoloniale riguarda la registrazione del mondo *dopo* il colonialismo, quel *dopo* non è riducibile a un’istanza cronologica. Piuttosto, ci spinge a considerare un mondo slegato dal potere occidentale; cioè, che contesta e resiste alla sua egemonia. Quindi, ci invita a considerare le conseguenze in corso della modernità costituita e formata attraverso le relazioni di potere ineguali disseminate nei processi planetari del colonialismo. In questo senso, come ho esposto in altra sede, ci invita a riaprire quegli archivi che autorizzano gli insediamenti esistenti. Ciò significa rielaborare il passato alla luce delle domande e delle preoccupazioni che sono state marginalizzate e represses proprio per consentire alla narrazione esistente di raggiungere il consenso; in altre parole, l’egemonia. Si tratta soprattutto di un dibattito e di una lotta critica all’interno delle pieghe degli apparati della società occidentale, nelle sue istituzioni educative e nella formazione della conoscenza. Nel frattempo, i subalterni, sia in Occidente che altrove, stanno sempre ricevendo un’educazione nella loro subordinazione. Secondo me, loro vedono ciò che noi, ancora, rifiutiamo di considerare!

Questo mi porta agli studi postcoloniali in Italia. Naturalmente, potrei snocciolare una serie di nomi e opere importanti – da Lidia Curti, Cristina Lombardi-Diop e Sandra Ponzanesi a Sandro Mezzadra, Miguel Mellino e Gabriele Proglgio – che hanno risonanza sia nazionale che internazionale. Tuttavia, la questione più profonda è perché gli studi postcoloniali (e culturali) non abbiano presa nel mondo accademico italiano. In un senso profondo, una rivalutazione critica del passato nazionale viene spesso rifiutata, sebbene un ramo della storiografia recente stia ormai elaborando questo percorso. In parole povere, di cosa parlano gli studi

postcoloniali (e culturali) se non della messa in questione – irrisolta e sempre in corso – da dove vengano e quale sia la sua formazione culturale e storica? Pochi intellettuali e accademici italiani sono disposti a percorrere quella strada. Questo rifiuto, a sua volta, getta una luce critica significativa sulla formazione e sul linguaggio di una cultura nazionale e sulla sua semantica istituzionale. Ha anche un impatto diretto sul modo in cui argomenti così polarizzanti come il razzismo e la migrazione vengono discussi oggi, in particolare nei media e nella sfera pubblica. Ora, non farò finta che altrove in Europa e in Occidente questa difficile eredità e i suoi inquietanti archivi siano francamente dibattuti e valutati. Tuttavia, anche se in ogni città, paese e villaggio italiano, i nomi delle strade e le usanze culinarie risuonano con l'impresa coloniale – assicurata e sostenuta in una configurazione razziale ereditata – c'è una profonda riluttanza a impegnarsi con il passato per modellare il presente in modo diversificato, più aperto e democratico. È come se particolari momenti storici – il colonialismo italiano nell'Africa Orientale e in Libia, il fascismo e i suoi massacri in Etiopia e nei Balcani – fossero momenti persi nel tempo, separati e tagliati fuori dal presente. Ancora una volta, la storia della modernità è ridotta a una linearità confinata in modo sicuro piuttosto che considerata come una costellazione infuocata che continua a bruciare e illuminare il nostro presente.

Più specificamente, Napoli occupa una posizione particolare in questo quadro. Avendo un rapporto diretto e di lunga data con il Centre for Contemporary Cultural Studies di Birmingham grazie a Lidia Curti e alle visite di Stuart Hall, Raymond Williams e successivamente Dick Hebdige, Homi Bhabha e Paul Gilroy a Napoli, l'Università Orientale è stata per diversi decenni l'unica istituzione in Italia a sviluppare e promuovere gli studi culturali e postcoloniali. Ora questo è cambiato e l'approccio interdisciplinare elaborato dagli studi culturali e postcoloniali adesso circola in molte università e in diverse aree disciplinari. Tuttavia, la sua marginalizzazione continua. Si trovano pochi corsi esplicitamente chiamati "Studi postcoloniali", nessun dipartimento o posto universitario utilizza questo titolo.

L'ironia ulteriore è che l'imperativo critico degli studi postcoloniali deve un debito così grande a un pensatore italiano: Antonio Gramsci. E qui parlo di un Gramsci mobile, di un pensatore delle mutevoli relazioni della congiuntura, il cui vocabolario concettuale dissemina prospettive e interrogativi che non trovano facile risposta, piuttosto che una figura storica schiacciata sotto il peso della filologia e lì ridotta alla stasi. Le pretese di "neutralità" scientifica e "distanza" critica bloccano il passato a cui non è poi consentito di interrogare il presente. Alla fine, per ragioni culturali e istituzionali, si deve registrare una diffusa riluttanza a pensare al di fuori degli schemi disciplinari e della sicurezza accademica offerta dal-

le loro premesse e dai loro paradigmi. Qui, per fertilizzare criticamente gli studi subalterni e subculturali a vicenda, potremmo dire, come mi ha suggerito una volta un amico dell'Alto Adige/Südtirol, che il movimento punk non avrebbe mai potuto avere origine in Italia!

D.R.:

*Difficilmente immaginabile... – davvero! Ma, invece, da quando Roberto Saviano ha pubblicato il suo romanzo Gomorra (2006)<sup>14</sup> – e Matteo Garrone ha portato il suo film omonimo nelle sale cinematografiche nel 2008 –, ci sono state molte discussioni politiche e sociologiche sulla mafia italiana e sul legame tra violenza da una parte, e storia, tradizione e criminalità dall'altra. Lei cosa ne pensa in termini di cultura? Come possiamo spiegare la tendenza a diventare (o essere) criminali e a mettere in atto le forme più brutali e barbariche di violenza verso i propri concittadini? – Ultimo ma non meno importante: Lei crede nella cosiddetta “linea della palma”, se vogliamo interpretarla come una metafora dell'ubiquità transculturale della criminalità organizzata<sup>15</sup>? Dove inizierebbe questa “linea”, dove finirebbe e – se esiste – cosa significherebbe per il rapporto dell'Italia con l'Europa?*

I.Ch.:

Questa è una domanda complicata e penso che l'economia politica della criminalità organizzata, pur avendo specificità locali e nazionali, alla fine, come il capitale stesso, riguardi coordinate planetarie. In altre parole, mentre le storie specifiche di violenza rurale e urbana, che hanno dato origine alla mafia siciliana e alla camorra napoletana, sono storicamente significative, è importante registrare che i loro poteri derivano dal traffico transnazionale: dai cartelli della droga latinoamericani alle banche di Londra che riciclano e legittimano i profitti illeciti. A mio parere, mentre potrebbe essere pubblicamente conveniente insistere su una netta distinzione tra il mondo criminale a sud delle Alpi e una superiorità morale più a nord, in termini storici ed economici non è così semplice. Vorrei evitare i soliti stereotipi binari con gli italiani uguali alla mafia e gli anglosassoni uguali alla legalità e allo stato di diritto. Esiste un'ampia area grigia in cui la violenza di strada, le organizzazioni criminali, la politica istituzionale e il capitale finanziario sono profondamente intrecciati. La criminalità organizzata è un grande affare. In queste reti complesse, la zona d'affari di Londra è probabilmente il

<sup>14</sup> Saviano, 2006.

<sup>15</sup> Il termine “linea della palma” si riferisce a un'intervista condotta da Saverio Lodato ad Andrea Camilleri nel 2002 pubblicata con il titolo omonimo *La linea della palma* (cfr. Camilleri, Lodato, 2002, p. 417).

punto più corrotto del pianeta. La linea immaginata tra la criminalità e il mondo legittimo viene continuamente attraversata, spostata, diluita e ignorata: sia i bancari che i criminali vestono Armani.

Certo, c'è una storia di criminalità organizzata in Italia da raccontare. Tuttavia, piuttosto che associare la sua violenza a patologie individuali e collettive, è necessario inserirla nell'organizzazione più ampia e nell'esercizio strutturale del potere: dalla protezione violenta delle tenute rurali dai disordini contadini – essa stessa parte dell'accordo politico tra i proprietari terrieri del Sud e gli interessi del Nord nell'unificazione dell'Italia – alla "disciplina" della vita urbana per guadagno economico e clientelismo politico nel mondo post-1945. Ancora una volta, l'intreccio tra violenza criminale e potere statale è estremamente difficile da districare. C'è sicuramente una specificità italiana coinvolta, proprio come c'era nella rinascita della camorra in Campania nell'immediato dopoguerra attraverso le forze alleate che nominavano sindaci figure locali di autorità, cioè boss della criminalità, ma ciò non deve nascondere le fondamentali necessità internazionali della criminalità organizzata. Quindi, potremmo iniziare da Palermo o Napoli, ma arriveremmo sicuramente a Bogotà, Londra o New York. Queste traiettorie non sono né autonome né limitate al mondo criminale. Così come gli oscuri affari delle lobby, delle aziende farmaceutiche e dei produttori di armi, costituiscono il corpo corrotto della politica moderna. Ciò significa che qualsiasi considerazione sul crimine organizzato, sulla sua violenza, sul suo potere e sulla sua influenza finanziaria deve essere interpretata in termini planetari. È un modello di business. Crea e risponde alle richieste del mercato (potrebbero essere droghe e il commercio di sesso e organi umani, piuttosto che computer, televisori e automobili), dove la sua apparente brutalità drammatica espone la logica implacabile del capitale globalizzato.

D.R.:

*Concludiamo parlando di musica: qual è il ruolo della musica nel contesto del postcolonialismo? E che dire delle radici orali e musicali africane di certi stili musicali (italiani)? La sinergia tra musica e ribellione diffonde ancora qualche innovazione specifica nel mondo del XXI secolo? E come può la transculturalità essere utile per quanto riguarda la musica, la danza e la cultura dei festival da un lato, e la resistenza e le strategie di scrittura – o di dialogo – nella letteratura dall'altro lato? La musica (o le arti, la letteratura e la cultura in generale) è in grado di migliorare il nostro mondo? Di quale tipo di "rapsodia in blu" (Rhapsody in blue) – se pensiamo a quelle famose melodie create dal compositore statunitense George Gershwin nel 1924, che cercava di combinare jazz e sinfonia operistica per dare un'identità musicale a tutti gli americani con la sua musica transfrontaliera – avremmo bisogno oggi?*

I.Ch.:

Ho un'opinione piuttosto particolare sulla musica. Non la considero semplicemente in termini di testimonianza storica o elaborazione estetica, come una sorta di illustrazione culturale o supplemento a processi storici che si verificano altrove. In molti modi, la specificità dei suoni musicali, in grado di viaggiare oltre i confini locali, linguistici e nazionali, propone un linguaggio critico a sé stante. Quindi, piuttosto che parlare di storia o sociologia della musica, preferisco proporre la musica stessa come storia, o come sociologia. Questo suggerisce un senso della storia molto più fluido e instabile rispetto ai soliti protocolli disciplinari. Ciò che consente di emergere è una serie di mappe diverse e insospettate. Pensare al Mediterraneo, sia oggi che storicamente, in termini di una geografia dei suoni non solo annulla la solita inquadratura nazionale delle tradizionali narrazioni e delle configurazioni culturali associate, ma rompe anche la piattezza dell'inquadratura geopolitica del bacino, consentendo di stabilire altre connessioni, di far emergere altre domande e nuovi itinerari. Proporre la musica come archivio storico e culturale, dove ciò che viene da sotto sono la mappa politica ereditata e i suoi nazionalismi moderni, propone suoni subalterni in grado di scandagliare la modernità in chiavi insospettate e ritmi non autorizzati.

Queste considerazioni piuttosto astratte possono essere messe alla prova a partire direttamente dai suoni stessi. Prendendo una musica che apparentemente incarna un preciso senso di identità e appartenenza – il rebetiko in Grecia, il flamenco in Spagna, la canzone napoletana – scopriamo rapidamente che tali suoni sostengono storie multiple e un insieme di culture sovrapposte che ci portano in Anatolia, nella Spagna musulmana e nella diaspora Rom-Sinti, nella presenza pervasiva di scale e intonazioni arabe. Condensate nel suono ci sono prospettive e interrogativi che frustrano qualsiasi provenienza esclusivamente locale o provinciale. La musica compone un tessuto culturale molto diverso e suggerisce una serie di processi storici che confondono la contabilità nazionale di spazio e tempo. Se a questo aggiungiamo la subalterna centralità della musica afroamericana e del blues – a sua volta il risultato complesso di viaggi avanti e indietro attraverso l'Atlantico – allora ci ritroviamo con delle classifiche musicali che riorientano completamente la cornice istituzionale ed egemonica della modernità. Prendiamo il suono di una band napoletana come Almamegretta: qui un ritmo elettronico sostenuto dal dub, proveniente dalla Giamaica tramite Londra, viene mixato in pertinenza locale per esprimere sentimenti sull'Africa e su *Black Athena*<sup>16</sup> in dialetto napoletano. Quindi, ciò che questa musica

<sup>16</sup> Bernal, 1987.

fa è sottolineare la centralità del *transito* e della *traduzione* per la nostra comprensione di tutti i processi storici e le configurazioni culturali. La traduzione non è semplicemente una metafora, è un metodo. Perché la musica non solo dà voce a ciò che è stato messo a tacere, ma interroga la struttura stessa della semantica politica e culturale che insistono sulla stabilità dell'identità storica e culturale. Nell'insistente migrazione della musica stessa, troviamo un'estetica che propone un'etica e un'estetica che insistono su un'altra politica.

D.R.:

*Se "un'altra politica" è così cruciale come dice Lei, forse questo ci riporta al punto di partenza per quanto riguarda la deduzione che, in effetti, il "Sud" appare molto spesso come un equivalente dell'"Altro". Mentre abbiamo tentato di collocare il Sud indipendentemente dalla geografia e dall'Equatore, all'inizio di questa intervista, Lei ha insistito nel considerare la storia piuttosto come "un mondo slegato dal potere occidentale", che, come un treno, "sfreccia verso il futuro" con l'Occidente "ai comandi" e il "resto del mondo" seduto dietro "nelle carrozze". Nel contesto del postcolonialismo, mentre ci chiedevamo dove corresse esattamente questo immaginario, fittizio confine meridionale, Lei ha menzionato esempi tratti dalla musica, dalla vita urbana, dai nomi delle strade o dall'arte culinaria e ha parlato, metaforicamente, della nostra "bussola" e delle nostre "coordinate" interiori. Ora, se ipotizziamo che il Sud letterario sia una metafora per un luogo essenzialmente ambivalente, piuttosto ibrido, transizionale, sincretico che rispecchia una forma di transculturalità – o postcolonialismo, come sostiene Lei – che unifica culture e nazioni invece di separarle attraverso il potere egemonico: quale sarebbe allora la Sua metafora preferita e più concisa del Sud?*

*Glielo chiedo sapendo che quando Leonardo Sciascia coniò il famoso paradigma de La Sicilia come metafora nel 1979<sup>17</sup>, l'isola di Sicilia avanzò a simbolo iconico e visibile di Verità e Universalità sia per l'Europa meridionale, sia per il (più astratto, spesso "invisibile", terminologicamente certamente vago) "Sud globale". Da questo punto di vista, Sciascia non solo portò avanti l'idea di Goethe secondo cui la Sicilia era la "chiave di tutto" (espressa nel suo famoso diario di viaggio in Italia, la Italienische Reise<sup>18</sup>, pubblicato per la prima volta nel 1816-17), ma Goethe stesso ricadde su "coordinate" filosofiche e culturali (invece che geografiche) quando si occupò dell'"Altro" nella sua raccolta di poesie conosciuta sotto il titolo Divano occidentale-orientale ossia West-östlicher Divan (1819/1827)<sup>19</sup>. – Potreb-*

<sup>17</sup> Sciascia, 1979.

<sup>18</sup> Goethe, 1982.

<sup>19</sup> Goethe, 1999.

*be lasciarci un'immagine, un quadro, una visione concreta o un oggetto rivelatore, che sia collegato a un Sud desiderabile tratto dal Suo immaginario personale? Oppure, se preferisce, un autore che Lei piace o un libro di Sua libera scelta, che Lei associa positivamente a una nuova, lungimirante, accattivante e innovativa interpretazione del Sud?*

I.Ch.:

Per lasciare questa discussione con un'apertura, piuttosto che con una conclusione, suggerisco di ragionare in prossimità della voce e dell'oud dell'artista palestinese Kamilya Jubran<sup>20</sup>. Il suono mi trascina in un'altra cartografia. Qui sono costretto a registrare un'ulteriore piega nel tempo e nello spazio del Mediterraneo. La lingua qui, sia musicalmente che linguisticamente, è l'arabo, che, come abbiamo detto, è la lingua più parlata nel Mediterraneo. Ciò suggerisce ulteriori archivi storici e culturali che circolano in una modernità eterogenea e planetaria. E questi archivi non sono semplicemente lo specchio represso o subalterno di ciò che siamo abituati a considerare la "nostra" modernità. Invece di suggerire un'alternativa netta e separata, questi altri suoni, queste altre lingue e storie ci portano a considerare le dimensioni nascoste e inconse di un Mediterraneo che, quando steso piatto come la mappa, tradisce tutti i limiti della sua moderna iscrizione europea. Direi che l'inizio critico e la sfida politica posta da questa prospettiva formino il punto, al quale possiamo concludere la nostra conversazione.

D.R.:

*Che finale melodico seducente, echeggiante, pacifico e suggestivo e che bella "svolta", alla fine! Indicando il livello acustico e fantastico del "suono" come un "linguaggio critico a sé stante" – sto ripetendo le Sue parole – che fornisce quel percepibile materiale misterioso, ossia il composito immateriale o il "design" culturale transliminale del "Sud del mondo", mi pare che Lei voglia indicarci simbolicamente che – in conclusione – noi tutti siamo in grado e capaci di ascoltare quelle "dimensioni nascoste e inconse" dell'"Altro" che conducono al "giardino", dove il Sud del mondo potrebbe coesistere all'interno di molti altri "alberi in fiore", per seguire la Sua idea*

<sup>20</sup> Kamilya Jubran (nata nel 1963) è una cantante, cantautrice e strumentista palestinese con cittadinanza israeliana, che collega la musica orientale con elementi jazz e musica elettronica, spesso musicando poesie scritte o tradotte in arabo antico. Nata ad Akkon, Israele, dopo gli studi universitari e gli inizi della carriera come musicista, ha lasciato Gerusalemme nel 2000 per trasferirsi in Europa, dove oggi vive e lavora su vari progetti musicali a Parigi. – Dal suo immaginario personale di un "Sud desiderabile", per trasmettere al lettore la sua "visione concreta" di esso, Iain Chambers consiglia l'esibizione solista di Jubran di *Quwafel* come cantante e liutista che suona l'oud: <https://www.youtube.com/watch?v=EpQ79rcsRtI>.

di “un’altra cartografia”. Parlare del “Sud” come di un modello che, in linea di principio, non implica solo una questione limitata tracciata dal GPS, ovvero una definizione logica o una mera sfida politico-economica – anche se tutto ciò si applica ugualmente – dirige la nostra attenzione sulla sua qualità di “categoria mobile” o di “significante mutevole”, come ha giustamente puntualizzato, ancora, Lei. Prendersi cura del Sud globale o mediterraneo significa cercare di cogliere l’infinita alterità, varietà e diversità dell’umanità in tutta la sua complessità, profondità e bellezza ibrida, come mostra il Suo ultimo o “altro”, per così dire, esempio “cartografico”: la voce e l’esibizione strumentale della musicista Kamilya Jubran. Questo risultato include momenti liberamente udibili, anche trasgressivi di risonanza e resistenza, in tempi di pace, di crisi e – purtroppo – anche di guerra, simultaneamente, abbracciando “paesaggi migranti” o una “modernità migrante”<sup>21</sup> aperta, cioè l’identità e l’alterità allo stesso tempo. Il termine del Sud globale, quindi, può preannunciare uno stato poliedrico di condizioni di vita precaria, in cui oggi sente, agisce e pensa gran parte della popolazione mondiale. La sua presenza ubiquitaria deve essere ascoltata e considerata sia a livello culturale che economico. Basterebbe ascoltarla...

Caro Professore Chambers, grazie per questo incontro britannico-italiano-europeo e mediterraneo, questo scambio di idee “planetarie” tra Nord e Sud, Est e Ovest, e per il Suo impegno. La Sua attenta, percettiva e sagace arte di delineare e decostruire le sfumature sottili e capillari della sfera, con cui normalmente intendiamo il “Sud globale” o, più in generale, “il” Sud in sé, richiede ulteriori sensibilizzazioni su tante fronti. Grazie alla Sua spiegazione dettagliata e alle Sue osservazioni, questo concetto si è rivelato non solo una proiezione semplicistica o riduzionistica da superare, ma, piuttosto, una sfida culturalmente vitale e una scelta storicamente decifrabile, libera di essere intellettualmente rivisitata, ricodificata e adattata, in pratica, ai pensieri postcoloniali e postmoderni. Dopo tutto, “il Sud” risulta essere sempre lì: non necessariamente o esclusivamente come un luogo in cui viaggiare fisicamente, ma certamente da reinterpretare filosoficamente come uno stato mentale da dischiudere sia sul piano razionale che su quello emozionale. La “questione mediterranea”, più in particolare, risulta essere una categoria su cui conta riflettere – o, come dice Lei: è da “pensare con”, cioè da integrare nei nostri mondi di vita per riapparire nei momenti presenti che caratterizzano la nostra realtà quotidiana, il nostro comportamento sociale e le attualità legate ai media. Mi sembra che all’interno della

<sup>21</sup> Iain Chambers intitola il primo capitolo del suo libro *Migrancy, Culture, Identity* (Chambers, 1994) “Migrant Landscapes” e usa il termine di “modernità migrante” nella nota introduttiva (“Note su una modernità migrante”) della sua traduzione italiana pubblicata nel 2018 con il titolo *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell’epoca postcoloniale* (Chambers, 2018).

*Sua ampia ed empatica cornice teorica, il Sud si configuri come una visione acuta e perspicace da indagare ulteriormente, tenere a mente, decolonizzare, alterare, (ri-)costruire e, si spera, completare – non secondo un piano rigido ma come un’opzione umana sempre accessibile, accogliente e proattiva, genuinamente creativa e tuttavia strategicamente tra le più calzanti e idonee – sia ora, subito, che in tempi futuri.*

IAIN CHAMBERS già docente di studi culturali, postcoloniali e mediterranei presso l’Università degli Studi di Napoli L’Orientale, dove è stato fondatore del Centro per gli Studi Postcoloniali e della serie di seminari “Borderscapes”, sviluppando studi interdisciplinari e interculturali sulle culture metropolitane popolari contemporanee e sulla musica.

In termini pubblicistici ha trasformato questa linea di ricerca in una serie di analisi postcoloniali sulla formazione del Mediterraneo moderno. È autore di numerosi articoli e dei seguenti libri: *Urban Rhythms: Pop Music and Popular Culture* (1985), *Popular Culture. The Metropolitan Experience* (1986), *Border Dialogues. Journeys in Postmodernity* (1990), *Migrancy, Culture, Identity* (1994), *Hendrix, hip hop e l’interruzione del pensiero* – con Paul Gilroy – (1995), *Culture after Humanism. History, Culture, Subjectivity* (2001), *Mediterranean Crossings. The Politics of an Interrupted Modernity* (2008), *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi* (2012), *Postcolonial Interruptions, Unauthorised Modernities* (2017) e *La questione mediterranea* – con Marta Cariello – (2019), di imminente pubblicazione nella sua versione inglese sotto il titolo *The Mediterranean Question* (2025). Molti di questi titoli sono stati tradotti in varie lingue, tra cui italiano, spagnolo, tedesco, giapponese e turco.

DAGMAR REICHARDT è professoressa di Industrie Creative e Gestione della Crescita presso la Latvian Academy of Culture. Autrice di oltre 400 pubblicazioni in italiano, inglese, tedesco e francese, è specializzata in specifici aspetti sociologici e di globalizzazione degli studi italiani contemporanei, delle relazioni socioculturali e della letteratura comparata. Esperta di studi transculturali, ha tradotto testi di Cases, Bonaviri, Pasolini, Maraini, Scego e Mujčić. Ha ricevuto premi per le sue traduzioni e il suo lavoro accademico, dal Premio Flaiano nel 2007 al Premio Nazionale per la Traduzione del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale italiano nel 2023. Tra i suoi ultimi libri figurano: *Letteratura e cinema* (2014), *Moda Made in Italy* (2016), *Verga innovatore | Innovative Verga* (2017), *Italia transculturale* (2018), *Polifonia musicale* (2020), *Icone della transculturalità* (2022) e *Benvenuti al Nuovo Sud* (2024). Dal 2022 è membro di PEN Germania (Exil PEN). Di prossima pubblicazione: *Le tante traduzioni dell’opera di Dacia Maraini* (2024) e *From South to Gobar South: A Long-Lasting Metaphor* (2025).

## Bibliografia

- Abu-Lughod J., *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, New York 1989.
- Bernal M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New York 1987.
- Bhabha H.K., *The Location of Culture*, Routledge, London 1994; tr. it. di A. Perri, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.
- Camilleri A., Lodato S., *La linea della palma. Saverio Lodato fa raccontare Andrea Camilleri*, Rizzoli, Milano 2002.
- Chambers I., *Urban Rhythms: Pop Music and Popular Culture*, Macmillan Education, London 1985.
- Id., *Popular Culture. The Metropolitan Experience*, Methuen, North Yorkshire 1986.
- Id., *Border Dialogues. Journeys in Postmodernity*, Routledge, London & New York 1990.
- Id., *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, New York 1994; tr. di A. Biavasco e V. Guani, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi (Biblioteca / Sociologia vol. 8), Milano 2018 [= Chambers, 2018].
- Id., *Culture after Humanism. History, Culture, Subjectivity*, Routledge, London & New York 2001.
- Id., *Mediterranean Crossings. The Politics of an Interrupted Modernity*, Duke University Press, Durham 2008.
- Id., *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi*, tr. di Sara Marinelli, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Id., *Postcolonial Interruptions, Unauthorised Modernities*, Rowman & Littlefield International, London 2017.
- Id., *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, tr. di A. Biavasco e V. Guani, Meltemi (Biblioteca / Sociologia vol. 8), Milano 2018.
- Chambers I., Gilroy P., *Hendrix, hip hop e l'interruzione del pensiero*, Costa & Nolan, Genova 1995.
- Chambers I., Cariello M., *La questione mediterranea*, Mondadori, Milano 2019 [edizione inglese: *The Mediterranean Question*, Punctum Books, Santa Barbara/California 2025 (in corso di stampa)].
- Gnisci A., *Via della Decolonizzazione europea*, Cosmo Iannone, Roma 2004.
- Goethe J.W. v., *Italienische Reise* [1816/1817], Beck, München 1982.
- Id., *West-östlicher Divan* [1819/1827], Reclam, Frankfurt am Main 1999.
- Gramsci A., *La questione meridionale* [1926], in Id., *Scritti politici*. (pp. 243-268), Editori Riuniti, Roma 1973.

- Id., *Quaderni del carcere*, vol. 1-6, a cura di F. Platone, Einaudi (Collana Opere di Antonio Gramsci), Torino 1948-1951.
- Hallaq W., *Restating Orientalism. A Critique of Modern Knowledge*, Columbia University Press, New York 2018.
- Lowe L., *The Intimacies of Four Continents*, Duke University Press, Durham 2015.
- Puskás I., *Figli di Annibale: definizioni di identità nei testi delle canzoni degli Almamegretta. Un riascolto transculturale*, in D. Reichardt, D.E. Cicala, D. Brioschi, M. Martini-Merschmann (a cura di), *Polifonia musicale. Le tante vie delle melodie italiane in un mondo transculturale. Con un'intervista alla cantautrice Etta Scollo*, Cesati, Firenze 2022, pp. 105-122.
- Quijano A., Ennis M., *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in A.D. Moreiras, D.W. Mignolo, G. Nouzeilles (a cura di), *Nepantla: Views from the South*, vol. 1 (n. 3), (pp. 533-580), Duke University Press, Durham/North Carolina, 2000.
- Said E., *Orientalism* [1978], Vintage Books, New York 1994.
- Saviano R., *Gomorra*, Mondadori, Milano 2006.
- Sciascia L., *La Sicilia come metafora. Intervista di Marcelle Padovani*, Mondadori, Milano 1979.

**Lo scaffale di Zenodoto di Efeso.  
Un libro e un film al mese**



Raffaele Tumino

***Un incendio visto da lontano* (1989) di Otar Iosseliani.  
Ovvero quando la globalizzazione brucia le tappe  
della fenomenologia dello spirito**

In un remoto villaggio africano nel sud del Senegal, in mezzo alla foresta, dove, quietamente tiranne, spadroneggiano le donne, dove i ragazzi guadano il fiume sulla groppa di coccodrilli mansueti, *griot* e streghe convivono, un uomo vive felicemente con la propria moglie fino a quando, improvvisamente, una mattina, la moglie sparisce. È scappata oppure è stata rapita? Il piccolo uomo si mette alla ricerca di lei. Cammina, cammina, cammina ... e nel cammino deve indossare un indumento ogni qualvolta attraversa un territorio: una tunica in terra di cattolici, un fez in terra di musulmani, un *imama* in terra di sciiti, bermuda e occhiali da sole in un villaggio turistico. Se il nostro piccolo eroe avesse proseguito il cammino, *avrebbe* dovuto prendere la tessera di un sindacato o di un partito, munirsi di un porto d'armi, prendere i sacramenti. I templi, i mercati, i camion, i reclami pubblicitari si susseguono rapidamente mano a mano che il nostro piccolo eroe cammina. Sono tentato di riprendere Hegel se non altro per oppormi (e dare un'ulteriore chiave di lettura al film): *la "globalizzazione" irradia per l'intero ecumene ha bruciato tutte le tappe della fenomenologia dello spirito*. Allo spirito non è permesso indugiare in ciascuna fase né tanto meno maturare e acquisire pacificamente un nuovo elemento, fosse pure un frammento, da aggiungere alla sua costruzione identitaria in cui gli affetti dimorano.

Otar Iosseliani, regista georgiano, migrante e ribelle, nel film *Un incendio visto da lontano* (1989) sembra fare il punto sull'occidentalizzazione in atto attraverso la messa in scena della progressiva alterazione della vita quotidiana di una comunità di aborigeni per il passaggio continuo di camion che trasportano grandi tronchi d'alberi tagliati per far posto a una strada rompendo equilibri che, attraverso la perpetua ripetizione di usi e riti tribali, duravano da secoli. In quest'Eden matriarcale, Iosseliani muove la macchina da presa con la discrezione tipica di chi si sforza in ogni modo di voler registrare testimonianze di vite vissute senza essere in-

vasivo, senza voler contaminare con agenti estranei il rapporto simbiotico che l'uomo ha saputo costruirsi con gli elementi della natura e genera, con il contrasto tra onirismo e realismo, l'antitesi tra l'eterna beatitudine rappresentata dalle immagini mitiche del villaggio e l'inizio del buio con gl'incipienti segni della modernizzazione coatta in arrivo. A voler andare più nel profondo genera anche l'antitesi tra una storia che nella sua trasmissibilità orale ha avuto la capacità di durare per secoli e quella che crea cesure continue attraverso quei progressi della tecnica che si vogliono imporre o, se si preferisce, condividere. Sono i camion l'elemento che rompe l'atmosfera simbolica del villaggio e catapulta l'indagine di Iosseliani nella realtà. I camion dei bianchi (trasportati dai neri) rappresentano l'elemento venuto a condurre la vita del villaggio nel solco di quella storia scritta sempre dai più forti, a cacciare gli aborigeni, i nativi, "i selvaggi", fuori dal loro *milieu* naturale e a trasformarli in macchiette spendibili dall'ecologismo da salotto, ad agenti del folklore, che vendono oggetti etnici (copie) a turisti distratti e dispendiosi e così che il piccolo eroe ritrova la donna tutta messa per bene e vestita di tutta messa. È d'obbligo il riferimento a *Dove sognano le formiche verdi* di Werner Herzog (1984) dato l'assonanza evidente nell'arrivo dei "civilizzatori" venuti a distruggere arbitrariamente realtà etniche autosufficienti, segnando la fine di culture e popoli a cui non è stato chiesto neanche il permesso prima di incendiare le loro case.

**Immagini in movimento.  
Album fotografico in composizione**



*Alfredo Ancora*

## Gian Maria Volonté l'uomo-attore e l'attore-uomo

Trenta anni fa moriva, a 61 anni, Gian Maria Volonté e per ricordarlo sono state programmati alcuni eventi. A Roma, organizzato dal Cinecircolo Romano, è stato presentato il libro di Giovanni Savastano *Gian Maria Volonté l'attore scultore* edito da Gremese. Il testo descrive come egli si avvicinava alla recitazione, paragonandolo a quello di uno scultore che modella il materiale grezzo per creare opere autentiche e potenti. Nella stessa serata è stato proiettato anche il documentario *Volonté l'uomo dai mille volti*, diretto da Francesco Zippel. Un'altra manifestazione, il *Festival della valigia dell'attore* è stata organizzata in Sardegna, all'Isola della Maddalena, a



testimonianza del legame profondo tra Volonté e questa terra. Non è facile “raccontare uno dei più grandi attori del cinema italiano e internazionale che avrei voluto tanto conoscere direttamente! Tenterò più semplicemente di farne un ritratto *mediato* dalla lettura del libro, dalla visione del documentario dal bellissimo ricordo di tanti suoi film visti e rivisti.

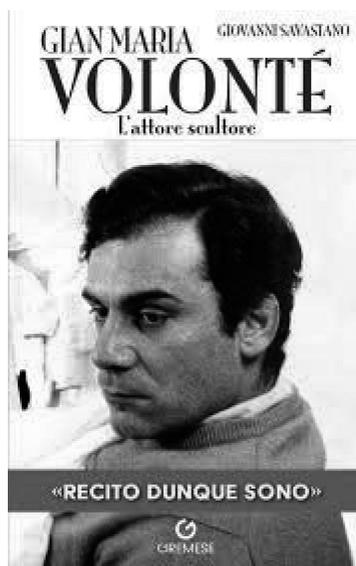
È stato un uomo di cinema vissuto nel e per il cinema, morto sul set del film *Lo sguardo di Ulisse* nel (1994) e ultimato l'anno successivo dal regista Theo Angelopoulos e che poi lo dedico alla sua memoria. Una personalità poliedrica drammatica e inquieta, tesa sempre alla perfezione nella rappresentazione dei suoi personaggi, in cui giocavano continuamente la tensione ideologica e il rigore nella scelta delle parti da interpretare, tanto da essere considerato troppo intransigente e rigido. In realtà, la sua bravura gli permetteva di passare dall'interpretazione di ruoli “disimpegnati” (film western di Sergio Leone) e comunque mai banali, a figure enigmatiche e discusse (Aldo Moro, Lucky Luciano, En-

rico Mattei, Giordano Bruno, Sacco e Vanzetti). Si espose direttamente in politica presentandosi nelle liste del Partito Comunista Italiano alle elezioni regionali del Lazio 1975 (eletto e poi misteriosamente dimessosi). Famosa la sua dichiarazione all'*Unità*: “*chi lavora in settori culturali può assumersi in prima persona la responsabilità di un impegno politico, così da contribuire a quella saldatura tra battaglia politica e battaglia culturale tanto decisiva per una reale trasformazione della società*”.

Era affascinato dal cinema del neorealismo perché “*non era certo funzionale alla DC mangia comunisti né ai nostri protettori americani, né tanto meno alla rinascente industria cinematografica completamente asservita alla classe dominante*”. Parole dirette e taglienti in sintonia con l'uomo-attore e difficilmente disgiungibili all'interno di una personalità unica nel mondo dello spettacolo, soggetto a continue sollecitazioni spesso solo commerciali. Alla contrapposizione di quest'ultime Volonté rispondeva scegliendo sempre temi a sfondo sociale e di denuncia, rinunciando anche a lavorare con grossi registi (rimase proverbiale il suo no a Federico Fellini). Se volessimo condensare in una frase il suo *pensiero-azione*, potremmo utilizzare il suo detto “recito dunque sono”, un vero manifesto dell'arte dell'attore. Infatti, non si limitava a calarsi nel ruolo: *lo diventava e lo trasformava*. Spesso rimaneva chiuso in casa “in compagnia del suo personaggio”. Rimanevamo “confinati come se stessi agli arresti domiciliari”, ha riferito la sua compagna Angelica Ippolito, rimasta al suo fianco negli ultimi 10 anni e presente all'evento. Era infatti talmente assorto nell'assumere l'identità di un ruolo da entrare in uno stato di *dissociazione consapevole*, mi permetterei di aggiungere! A tale riguardo, l'attrice ha riferito anche un episodio emblematico: dopo aver girato *Todo Modo* (1976) – un film di Elio Petri tratto dal romanzo di Leonardo Sciascia, dove fra i tanti personaggi che ruotano in una vicenda misteriosa nei palazzi del potere politico italiano negli anni settanta – spicca quella del *Presidente* dal carattere mite e conciliante all'apparenza ma tessitore segreto di infinite e misteriose trame di potere. La sua somiglianza con Aldo Moro, capo del governo di allora, è inequivocabile, tanto che lo stesso Moro volle vedere il film e alla fine disse: “disgustoso, inevitabile”! Volonté rimase talmente attaccato all'interpretazione dello statista che per *uscirne* ci impiegò un mese! Amava fortemente il libro *Il paradosso sull'attore* di Denis Diderot<sup>1</sup>, autore francese del Settecento,

<sup>1</sup> Diderot D. *Il paradosso sull'attore*, Angelo Signorelli editore, Verona, 1993. Il testo è un trattato sull'arte drammatica scritto da uno dei più importanti filosofi francesi tra il 1770 e il 1780. Le pagine scorrono secondo una modalità dialogica tra due interlocutori che espongono il pensiero dell'autore sul ruolo che deve svolgere l'attore-autore. Un'opera rivoluzionaria, non solo per quei tempi!

sempre attuale. Egli sosteneva che: *“l'attore non è un passivo imitatore né un artista che basa la sua arte sulla sola sensibilità o sullo slancio romantico delle passioni. C'è bisogno, infatti, che l'attore non solo studi i grandi modelli precedenti, ma si affidi, nell'interpretazione, alla razionalità, che gli potrà permettere di ottenere risultati costanti”*. Per cui chi recita non è un pedissequo ripetitore di versi o canovacci *ma l'autore in prima persona* di quanto va a declamare. Non era solo “immedesimarsi nella parte” quindi, ma qualcosa di più: impossessarsene e fino a considerarla una sua creatura! Gianmaria Volontè ha dato a queste parole, nel momento in cui le trasmetteva, il suo corpo e la sua anima. Per questo il suo cinema, i suoi personaggi, diventano icone indimenticabili, custodite gelosamente dentro di noi.



FINITO DI STAMPARE  
DICEMBRE 2024