

6/

Un'analisi sulla post-modernità e le sue implicazioni nella formazione delle identità post-coloniali

Ana Beatriz CARVALHO BAIOCCHI *

traduzione di Alfredo SORRINI

Il saggio propone una riflessione sulle questioni teorico-metodologiche proprie del dibattito post-coloniale. L'interrogativo principale è se sia possibile pensare una costruzione identitaria "decolonizzata" dai modelli occidentali o, al contrario, se sia imprescindibile fare riferimento a un'identità capace di adottare alcuni dei modelli occidentali – con tutte le possibili varianti di questi – assimilati durante la fase di colonizzazione. L'analisi del postmodernismo dovrà quindi essere interpretata alla luce delle sue applicazioni nella formazione delle identità post-coloniali.



Il presente articolo viene pubblicato in traduzione italiana per gentile concessione della rivista [Chrônidas](#) nell'ambito del progetto di collaborazione tra le due riviste.

L'analisi suggerita in questa discussione corrisponde ad alcune digressioni sul concetto di narrativa storica nella post-modernità. Il concetto di narrativa orienta il discorso della borghesia dal XVIII all XIX secolo, partendo da una concezione filosofica della storia, e del mondo, che diviene di riferimento per tutti i popoli già conosciuti o ancora "da scoprire". A questa filosofia della storia si adeguarono le idee di progresso e di ragione, sviluppatesi con l'illuminismo, promuovendo un ideale razionale, scientifico e lineare dei fenomeni naturali, che darà impulso a nuovi percorsi anche per le scienze dello spirito.

Prende corpo una critica che si identifica con la critica stessa del pensiero moderno, un pensiero che si rivolge a se stesso e si interroga a partire dalle sue basi. Potremmo

affermare che il post-modernismo si costituisce a partire dalla critica, in realtà autocritica, del modernismo. Partendo dalla concezione della critica messa in evidenza da Koselleck¹, poiché è essa dialettica nella sua struttura, non può essere confusa con nessuna metafisica, quantomeno belligerante, delle cause ultime della fine della storia, ammesso che ne esista una fine. Inoltre, la critica non è rivolta alla “modernità” o post-modernità e alle sue conquiste nel campo delle nuove tecnologie. Non è una critica alla post-modernità, ma è un post-modernismo teorico e filosofico, che scredita le metanarrative intese come discorso ideologico.

La critica del pensiero borghese, e di tutta la filosofia storica posteriore, attraversa la crisi della narrativa storiografica e completa il cammino teorico del discorso storico stesso. La filosofia della storia soppianta la teoria, nella misura in cui si aggancia a una narrativa la cui struttura metafisica presuppone l'idea di inizio, sviluppo e fine. Le idee illuministe, si concretizzavano e diventavano realtà, nel momento in cui venivano corroborate da una pratica filosofica permeata dal pensiero comune europeo: la realizzazione di una fine della storia che liberasse l'umanità dalle sofferenze e dalle perdite inflitte dal tempo. A tal fine chiosa Koselleck:

La società borghese che si afferma nel XVIII secolo si immagina come un mondo nuovo: intellettualmente rivendica il mondo intero e rigetta quello antico. Cresce nello spazio politico europeo e, quando comincia a distaccarsene, sviluppa una filosofia del progresso che si riconosce in quei principi. Il soggetto di questa filosofia è l'umanità intera, la quale, unificata e pacificata dal centro europeo, sarà guidata verso un futuro migliore².

Come spesso accade la pratica intraprende strade indipendenti dalla teoria, non che debba esserle irrimediabilmente sottomessa, ma è a partire da questa che la teoria si ripensa quasi ininterrottamente. Il discorso della filosofia della storia moderna, in un contesto colonialista e imperialista, aprì la strada alla costituzione di “narrative” altre (quelle delle Americhe), che andarono ad aggiungersi alla grande narrativa della storia europea. In questo senso la crisi del pensiero filosofico rappresentò la crisi del post-modernismo, inteso come una critica dell'utopia e dell'ideologia soggiacente alla filosofia della storia, soppiantando le narrative americane e sottomettendosi a una alterità che oggi è palesemente ripensata su altri presupposti.

La discussione che si presenta in questa sede riguarda le implicazioni del tempo post-moderno in relazione alla formazione delle identità post-coloniali. Se partiamo da

¹ KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, Rio de Janeiro, EDUERJ-Contraponto, 1999.

² *Ibidem*, pp. 9-10.

un'analisi jamesoniana del post-modernismo, inteso come crisi dell'ideologia e della realtà (utopia e rappresentazione), la questione del post-colonialismo si sposta sulla riflessione di questa critica immanente. Evidentemente, in questo senso, sottolineiamo il termine "post" per designare, di fatto, una rottura con il moderno. Se non si tratta propriamente di una rottura, è un ritorno a se stesso, a partire da uno sguardo che non è più quello altrui ma è il proprio sguardo che indaga se stesso.

In questo modo è possibile definire una categoria che discuta l'identità utilizzando nuove basi sociali, politiche e culturali, e il post-colonialismo, pertanto, si configura come atto metaforico di ciò che è post-moderno: come indica Jameson, un atto che ingloba la dimenticanza e la repressione di se stessi, che nasconde le sue origini, ponendosi come veri e referenziali in un linguaggio letterale. La discussione del post-colonialismo torna a questo linguaggio letterale, e tenta di svelare la sua origine occulta scomponendo l'atto metaforico che la rappresenta.

Detto questo, quali sono le questioni teorico-metodologiche alle quali fa riferimento il dibattito post-coloniale? È possibile pensare a una costruzione identitaria decolonizzata dai modelli occidentali? O, per converso, pensare a un'identità capace di canalizzare il modello occidentale, con tutte le innumerevoli varianti acquisite e assimilate durante tutto il processo di colonizzazione e decolonizzazione? La questione risiede nel pensare al post-modernismo come alla crisi della metanarrativa moderna, alle convergenze del suo discorso con le tendenze del pensiero post-coloniale, infine, alle sue applicazioni nella formazione delle identità post-coloniali.

Secondo l'autore Fredric Jameson, il post-modernismo è la logica culturale del tardo capitalismo. Ma se caratterizziamo il post-modernismo come "logica culturale" dominante del tardo capitalismo, è implicito che la questione del post-modernismo divenga logica culturale di un sistema che si pretende centralizzatore e totalizzante, allontanandosi dalle prerogative iniziali della discussione, legate al concetto del post-modernismo. Siamo di fronte a una specie di ritorno alle questioni riguardanti il progresso, la ragione, il soggetto storico e le tante altre che caratterizzarono la modernità e il suo progetto illuminista. Sotto questo aspetto, le questioni attinenti al post-colonialismo sembrano coesistere come strutture totalizzanti separate dal sistema stesso. È la vecchia questione occidentale – che appare ancora una volta determinante – inerente alle problematiche del multiculturalismo e della pluralità del discorso.

Secondo Jameson il capitalismo multinazionale segna l'apoteosi del sistema e l'espansione globale della forma merce, colonizzando aree tributarie in modo che non si possa più parlare di luoghi "fuori dal sistema" – come la natura o l'Inconscio – poiché si è costantemente bombardati dai media e dalla pubblicità. In questo nuovo stadio del

capitale la logica del sistema è culturale, perché il post-modernismo di questa nuova fase è inteso, appunto, come logica culturale. Diventa, pertanto, prioritario discernere le forme del nostro inserimento come individui in un insieme multidimensionale di realtà percepite come radicalmente discontinue. Un approccio totalizzante, un pensiero radicale oppositore, come superamento dei termini in cui la dominante culturale – il post-modernismo – articola le condizioni di possibilità del pensiero teorico.

La questione non è valutare, ma affrontare il post-modernismo come una componente dello stadio attuale della storia, e indagare le sue manifestazioni culturali – come il video, il cinema, la letteratura, l'architettura, la retorica sul mercato – non solo come veicoli per un nuovo tipo di egemonia ideologica, funzionale a una nuova fase del capitale globalizzato, ma anche come configurazioni che permettono al critico culturale di districare i germi di “nuove forme del collettivo, sino ad oggi impensabili”³.

Quello che è evidente è che Fredric Jameson, nel suo approccio totalizzante al processo in questione, non concepisce questi nuovi agenti culturali come classi. La critica del nostro autore consiste nel fatto che questi agenti non sono visti come potenziali classi sociali, bensì come microgruppi e le “minoranze”, per usare un suo termine, “micropolitica”, che «corrisponde alla comparsa di un'ampia varietà di pratiche politiche di piccoli gruppi, non identificabili in classi sociali»⁴.

Questa assenza è il riflesso del momento globale della produzione di merci (la questione del consumismo nel post-moderno), che viene normalmente indicato come il nuovo ordine mondiale, nel quale eurocentrismo e dinamica imperiale, centro-periferia, hanno perso la loro importanza. Da questo punto di vista il nostro autore si allontana dalla prospettiva post-moderna di una crisi delle metanarrative, la cui critica, nel riscattare i valori dell'illuminismo, si rivolge all'“in sé” di se stessa, in modo da scomporre il tropo moderno di cui è costituita.

Per molti teorici della post-modernità/post-modernismo, questo è un momento di crisi legittimato dalle narrative, o dalle stesse scienze, come nel caso di Lyotard.

si consideri che il post-moderno è l'incredulità in relazione alle metanarrative. Questa è, senza dubbio, un effetto del progresso delle scienze, ma il progresso, a sua volta, ne costituisce il presupposto. Alla non applicazione del dispositivo metanarrativo di legittimazione corrisponde, in particolare, la crisi della filosofia metafisica e dell'istituzione universitaria dalla quale dipendeva. La funzione narrativa perde i suoi fautori, il grande eroe, i grandi pericoli, i grandi peripli e il grande obiettivo. Si disperde in nuvole di elementi di linguaggi narrativi, nonché denotativi, prescrittivi, descrittivi, etc. ognuno di essi trascinando con se valenze

³ JAMESON, Fredric, *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, Editor Ática, 2000, p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 322.

pragmatiche *sui generis*. Ognuno di noi vive adagiato sulle intersezioni di molte di esse. Noi non formiamo combinazioni di linguaggi necessariamente stabili e le proprietà sulle quali ci siamo formati non sono necessariamente comunicabili⁵.

Per Linda Hutcheon⁶, il post-modernismo è fundamentalmente contraddittorio, deliberatamente storico e inevitabilmente politico. È sempre una rielaborazione critica, mai un ritorno nostalgico. Pertanto, secondo l'autrice, il post-modernismo non può essere considerato come un nuovo paradigma, in quanto non sostituisce l'umanesimo liberale, anche se lo contesta, ma si propone come forma di lotta che aspira alla nascita di qualcosa di nuovo.

Nella maggior parte dei lavori di critica sul post-modernismo l'attenzione è focalizzata principalmente sulla narrativa, sia essa letteraria, storica o teorica. E qui entra in gioco anche la narrativa sul colonialismo. La “*metafiction* storiografica” incorpora tutti e tre i domini: la sua autocoscienza teorica sulla storia e la fiction come creazione umana (*metafiction* storiografica), diventano le basi da cui partire per ripensarsi e rielaborare le forme e i contenuti del passato.

Se per Hutcheon, la crescente uniformizzazione della cultura di massa è una delle forze totalizzanti che il post-modernismo si propone di sfidare, senza negarla, in Jameson questa attitudine oggi si lega soprattutto ad una produzione estetica integrata nella produzione di merci; o, almeno, a un campo di forza dove affluiscono diversi impulsi culturali, destinati a percorrere strade diverse. Mentre per Jameson, il discorso sul post-modernismo inaugura una nuova fase culturale del tardo capitalismo, liberando “nuovi movimenti sociali”⁷, per Linda Hutcheon la cultura post-moderna mantiene una relazione contraddittoria con quello che siamo soliti classificare come nostra cultura dominante, l'umanesimo liberale. Lo contesta a partire dai suoi stessi presupposti interni, pur non promuovendo nessuna struttura o narrativa maestra.

Sempre secondo la Hutcheon, ciò che importa, in tutte queste sfide interne all'umanesimo, è la messa in discussione della nozione di consenso. La corrispondenza politica, in merito a ciò che riusciamo a valutare o comunque definire, in forma universale e non problematica, è stata dibattuta attraverso l'accettazione della differenza nella teoria e nella pratica artistica. Il risultato è un consenso che si

⁵ LYOTARD, François J., *A condição Pós-moderna*, Lisboa, Ed. Gradiva, 2003, p. 12.

⁶ HUTCHEON, Linda, *Poética do Pós-modernismo: história, teoria, ficção*, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1991.

⁷ «La comparsa di nuovi movimenti sociali è uno straordinario fenomeno storico ed è mitizzato dalla spiegazione che molti ideologi post-modernisti sono in grado di darne, vale a dire, che i nuovi piccoli gruppi nascono dal vuoto generato dalla scomparsa delle classi sociali e tra i detriti dei movimenti politici organizzati intorno ad esse». JAMESON, Fredric, *op. cit.*, pp. 322-323.

trasforma nell'illusione del consenso, sia esso concepito in termini di cultura minoritaria (erudita, sensibile, elitaria) che di cultura di massa (commerciale, popolare, tradizionale), di fatto entrambe rappresentano manifestazioni della recente società capitalista, borghese, informazionale e post-industriale: una società in cui la realtà sociale è strutturata per discorsi (non plurale).

Gli anni Sessanta rappresentarono l'epoca della formazione ideologica per molti intellettuali e artisti post-modernisti degli anni Ottanta. L'esperienza politica, sociale e intellettuale favorì l'affermazione di un post-modernismo considerato, nella affermazione di Kristeva, una «scrittura-come-esperienza-dei-limiti»⁸. I limiti del linguaggio, della soggettività e dell'identità sessuale, così come quelli della sistematizzazione e dell'uniformizzazione. Questa analisi dei limiti ha contribuito alla «crisi della legittimazione» propria della condizione post-moderna.

Nel suo testo, *Post-colonialismo: progetto incompleto e irrilevante?*, Mary Louise Pratt⁹ allude alla questione posta da Jürgen Habermas, che inquadra la modernità come progetto incompleto. Per Mary L. Pratt non si tratta di un progetto incompleto, perché è ancora presente, ci circonda, e si pone in termini post-coloniali e post-moderni, rendendo necessarie nuove discussioni e nuovi approcci, al progetto che prende il nome di post-modernità.

L'epoca post-coloniale caratterizzata dall'imperialismo, cede il posto alla globalizzazione. Il post-colonialismo, come “stato del sistema”, è segnato dalla fine delle metanarrative, nella fattispecie quella colonialista, elaborata e rielaborata durante tutto il tempo. Compito del post-coloniale è occuparsi della modernità, in particolare del rimbombante fracasso che gli intellettuali metropolitani fanno nella loro articolazione sulla sua relazione con il colonialismo. In America Latina, il post-modernismo è visto innanzitutto come una maniera di pensare quel che ricerca la nostra modernità. Il post-colonialismo, almeno in termini latino-americani, è visto come una maniera di pensare le finalità della situazione coloniale. Il termine “post” indica, in questo caso, la dinamica di un euro-imperialismo non più “pre-dominante”, e costituisce una chiave di lettura imprescindibile per arrivare alla comprensione del funzionamento del mondo.

L'autrice parte dall'analisi delle relazioni di viaggio che diedero forma e contenuto alla narrativa di un mondo che si originava dalla prospettiva europea. Nel XVIII secolo,

⁸ KAPLAN, Ann E., *Feminismo/Édipo/Pós-modernismo: o caso da MTV*, in KAPLAN, Ann E. (org.), *O mal estar no pós-modernismo: teorias e práticas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, pp. 45-63.

⁹ PRATT, Mary Louise, *Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante?* in VESCIO, Luiz Eugenio, PRATT, Mary Louise, SANTOS, Pedro Brum, *Literatura e História: Perspectivas e Convergências*, Bauru, EDUSC, 1999, pp. 17-53.

i viaggi e la letteratura di viaggio vanno rapportati alla comparsa della storia naturale, in quanto struttura globalizzante di conoscenza, e alla fine della fase delle navigazioni esplorative, a cui farà seguito l'esplorazione proiettata verso l'interno, in terraferma. Questi due processi comportarono un altro cambiamento, quello della "coscienza planetaria" (europea), che coincise con il consolidamento dei modelli borghesi di soggettività e l'inaugurazione di una nuova fase territoriale del capitalismo.

Nel XIX secolo la nuova espansione capitalista si traduceva nel colonialismo in Africa e nel neo-colonialismo nell'America Spagnola. Nascevano quindi racconti di "anticonquista", che si lasciavano alle spalle l'antica retorica di conquista imperiale – associata all'era assolutista – e incorporavano una nuova "strategia dell'innocenza", nuovi paradigmi narrativi dove il soggetto europeo sembrava più passivo e reazionario che aggressivo e precursore. Queste narrative di anti-conquista, che emersero come fenomeno culturale in America sotto forma di un insieme unico, naturalizzavano la presenza e l'autorità globale europea invece di trasformarla in invasione, attribuendo un'impronta di innocenza più che di intervento, con un chiaro intento di riordinare gli aspetti del mondo dentro di un sistema.

Gli anni Sessanta furono caratterizzati dalla "decolonizzazione della conoscenza". Se gli anni Cinquanta erano stati rappresentativi della repressione, della ribellione e della rivolta, in relazione alle idee sociali dell'alto modernismo, gli anni Sessanta si caratterizzarono per l'aspirazione alla controcultura e agli "stili di vita" generati dalla decolonizzazione. A partire da quel momento, la proposta diventa la comprensione del modo in cui l'Occidente costruisce o costruì il suo concetto di mondo, in obbedienza alle sue ambizioni economiche e politiche, e di come, in concomitanza di questo processo, soggioga e assorbe le conoscenze le capacità produttive e le conoscenze altrui. Negli anni Settanta e Ottanta la decolonizzazione si intensifica, e la modernità viene analizzata da una prospettiva molto più globale rispetto a prima, in modo post-moderno e post-coloniale.

Non esiste un'unità di vedute riguardo al tema del post-colonialismo. Così come non esiste un accordo sul post-modernismo. Il termine post-colonialismo dev'essere spiegato a posteriori del fallimento dell'autonomia di progetti nazionalisti sviluppatasi nelle antiche colonie, in un complesso di relazioni internazionali dove questi paesi indipendenti sono riconosciuti in base a un processo standardizzato che stabilisce "chi è chi". Il termine "post", per le questioni coloniali non dev'essere pensato a partire da una periodizzazione, bensì come un tentativo di stabilire un dialogo, dettato dalla ricerca della legittimità, che sino ad allora non esisteva,

Di fatto, si ritiene che il processo di decolonizzazione della conoscenza sia la causa del “post” nella post-modernità, non per aver messo un punto finale alla modernità ma per aver posto fine alla comprensione interessata del centro rispetto alla modernità, provocando tra le altre cose una crisi dell'autorità intellettuale, che ancor oggi le accademie faticano a contenere e confrontare¹⁰.

Tutte queste questioni relative alla post-modernità e al post-colonialismo sembrano legate agli stessi accadimenti e alle stesse emergenze: la crisi delle esperienze nazionaliste e totalizzanti che furono all'origine di severe dittature, la conseguente necessità di nuove strutture di conoscenza che si resero necessarie dopo il “fallimento” di queste esperienze, e, infine, la nascita di nuove identità.

Come chiosato da Stuart Hall, un insieme di processi e forze di cambiamento, identificato come globalizzazione, diventa attuabile su scala mondiale quando attraversa le frontiere nazionali, integra e collega comunità e organizzazioni in nuove combinazioni spazio-tempo, e ci restituisce un mondo, nella realtà e nell'esperienza, più interconnesso. La globalizzazione comporta un movimento di distanziamento dall'idea sociologica di “società” come sistema ben delimitato, sostituendolo con una prospettiva che si concentra, da un lato sulla forma, dall'altro lungo l'asse spazio-temporale in cui la vita sociale è ordinata.

Tale processo ha un'influenza diretta sulle identità culturali. Per l'autore le identità nazionali si stanno disintegrando, in concomitanza con l'aumento dell'omogeneizzazione culturale e del post-modernismo globale: alcune identità, “locali” o particolariste, ne escono rafforzate perché attuano una resistenza alla globalizzazione, altre appaiono in declino e sono progressivamente sostituite dalle nuove identità “ibride” che stanno nascendo. Una delle caratteristiche principali di tale processo è la “compressione spazio-tempo”. L'accelerazione dei processi globali, descritta da Jameson come un momento del capitalismo multinazionale e l'espansione globale della forma merce, tipica del post-modernismo, riducono le distanze e rendono il mondo più piccolo, tanto che eventi che accadono in un certo luogo, riescono ad avere un impatto immediato su persone e luoghi situati a grande distanza.

Secondo Hall, alcuni teorici della cultura affermano che la tendenza a una maggiore interdipendenza globale sta portando al collasso di tutte le identità culturali forti, producendo una frammentazione dei codici culturali, nonché una molteplicità di stili, la cui enfasi riflette l'effimero, il fluttuante, il temporaneo, la differenza e il pluralismo del post-modernismo globale.

¹⁰ *Ibidem*, p. 47.

Quanto più la vita sociale è mediata dal mercato globale di stili, luoghi e immagini, dai viaggi internazionali, dalle immagini dei media e dai sistemi di comunicazione, globalmente interconnessi, più le identità diventano svincolate — sloggiate — dai loro tempi, luoghi, storie e tradizioni specifiche, e sembrano fluttuare liberamente¹¹.

La globalizzazione contiene la capacità di contestare e dislocare le identità attestate e “chiuse” di una cultura nazionale. Ha un effetto pluralizzante sulle identità: produce una varietà di possibilità e nuove posizioni di identificazione, cosicché le identità diventano più legate alla condizione contingente, più politiche, più plurali, più dissimili. In ogni luogo stanno sorgendo identità culturali non fisse, sospese, in transizione tra più posizioni: le attingono contestualmente, dalle più disparate tradizioni culturali, esse stesse prodotte di complicati incroci e mescolanze culturali, sempre più comuni nel mondo globalizzato. Le culture ibride, per Hall, costituiscono uno dei diversi tipi di identità, del tutto nuove, prodotte nell’era della tarda modernità o post-modernità.

Per Hall la globalizzazione coincide con l’epoca dell’esplorazione e con la conquista europea, e alla formazione di mercati capitalistici globali. Le prime fasi della storia globale furono alimentate dalla tensione tra questi poli in conflitto: l’eterogeneità del mercato globale e la forza centripeta dello Stato-Nazione. L’apogeo dell’imperialismo, le due Guerre Mondiali e i movimenti nazionali di indipendenza o di decolonizzazione del XX secolo, costituiscono il culmine e la fine di questa fase. Dopo il 1970 il processo di globalizzazione abbandona la sua antica struttura di Stato-Nazione.

Questa nuova fase del sistema, denominata dall’autore “transnazionale”, possiede il suo “centro” culturale in tutti i luoghi e in nessun luogo. Sta diventando decentrata. Allo Stato-Nazione non rimane nessuna funzione in questo nuovo sistema globalizzato. Hall identifica questo processo partendo da una prospettiva diasporica della cultura, che attua una sovversione di modelli tradizionali insiti nel concetto di nazione. La globalizzazione culturale è deterritorializzata nei suoi effetti.

Con la globalizzazione le identità sono concepite come stabili, e stabilite, ma stanno naufragando sugli scogli di una proliferante differenziazione. I processi migratori, liberi e forzati, che coinvolgono l’intero globo, stanno cambiando le composizioni, diversificando le culture e pluralizzando le identità culturali dominanti negli antichi Stati-Nazione delle vecchie potenze egemoni, e, di fatto, dello stesso sistema mondiale.

¹¹HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2001, p. 75.

Tutto ciò suggerisce la fine della “modernità” così come concepita in termini occidentali.

Nel frattempo, le forze omogeneizzanti della cultura dominante, grazie alla loro ascesa nel mercato culturale e tecnologico, in particolare della cultura nordamericana, e ai processi che stanno in qualche modo decentrando i modelli occidentali, portano a una disseminazione della differenza culturale in tutto il globo. Esse possiedono la capacità, in qualsiasi luogo, di sovvertire e “tradurre”, negoziare e catalizzare l'assimilazione dell'assalto culturale globale a scapito delle culture più deboli.

Questi appunti ci inducono a una seria critica rispetto ai termini multiculturalismo e pluralismo, che permeano i concetti di post-moderno e post-coloniale. Secondo Russel Jacoby l'ascesa del multiculturalismo messa in relazione con il declino dell'utopia, costituisce un indicatore del prosciugamento del pensiero politico. Il multiculturalismo riempie un enorme vuoto culturale, del tutto privo di un idioma radicale e destituito della speranza utopica, tanto liberale quanto di sinistra, che arretra in nome del progresso e della celebrazione della diversità.

Se la diversità culturale si riserva il diritto dell'uniformità politica ed economica è perché il multiculturalismo è diventato indice della fine dell'utopia, intesa come atto politico. A sua volta il discorso sulla diversità ricade nella solita querelle sui dogmatismi, sulla quale si era imposta la critica che l'intera società e le sue strutture fossero politiche: testi, contesti, letture, autori, libri, curricula. Pertanto quel concetto di utopia appare legato ad esperienze nazionaliste moderne, e a un concetto di cultura impregnato di idee di progresso, nonché di parole eurocentriche come educazione, illuminismo e cultura.

Con l'avvento degli studi antropologici connessi alla cultura, l'idea di diversità, insita nel multiculturalismo comincia ad essere analizzata come parte integrante di un insieme di attività. Tale concetto di cultura era racchiuso in un ethos libertario ed egualitario che gli conferiva verità e forza. Al contempo, anche l'idea di cultura cominciò a perdere tutta la sua specificità, diventando allo stesso tempo tutto e niente. La cultura non è più rapportabile all' “insieme” di attività di un popolo, in quanto qualsiasi attività, di qualsivoglia gruppo, può essere considerata cultura o sottocultura, e quindi “tutto è cultura”. Sotto questo aspetto – a parere dell'autore – per quanto non sia auspicabile un ritorno all'idea gerarchizzante della cultura, forse una maggiore puntualizzazione non guasterebbe.

L'autore sembra considerare il concetto di pluralismo democratico come un concetto ideologico ed oscurantista, nella misura in cui l'ordine in cui si inserisce non è autenticamente pluralista né invariabilmente democratico. Questo suggerisce, implicitamente, una critica al post-modernismo inteso come ideologia che oscura le

reali intenzioni di un nuovo stadio del capitale, e che, a sua volta, si inserisce nel filone della critica degli stessi post-colonialisti i quali concepiscono tale discorso come un ulteriore approccio omogeneizzante dell'ideologia liberale. Per l'autore la proposta di un'identità culturale può nascere, appunto, dalla necessità di reagire al suo fallimento.

Sempre secondo l'analisi di Jacoby, gli emigranti della prima generazione, soverchiati di "problemi materiali", concedevano scarsa attenzione alla cultura del "Vecchio Mondo" dalla quale provenivano. Adottavano questa visione oppure optavano per la "politica della dimenticanza" i figli e figlie di questa prima generazione. Ma già la generazione successiva, la terza, comincia a coltivare un orgoglio delle proprie radici e dell'eredità comune. Sarà questa generazione ad alimentare la rinascita dell'identità culturale e l'entusiasmo per il multiculturalismo.

Ciò che sembra essere alla base del multiculturalismo è la tendenza a conciliare il "riconoscimento egualitario", reso possibile dal liberalismo classico, con il riconoscimento richiesto dall'autenticità stessa del multiculturalismo. Ma l'autenticità esige un individualismo radicale che sfrutta al massimo i registri genealogici e permette di espellere l'inautentico, generando al contempo misticismo e vigilanza. Come chiaramente afferma Stuart Hall,

Un fondamentalismo di impulso razziale venne a galla in tutte queste società dell'Europa Occidentale e dell'America del Nord, si trattava di un nuovo tipo di nazionalismo, difensivo e basato sulla razza. Il preconcetto, l'ingiustizia, la discriminazione e la violenza verso l' "Altro", fondato su questa differenza culturale ipostatizzata, cominciò a prendere il suo posto (...) — insieme a razzismi più antichi, fondati sul colore della pelle o sulla differenza fisiologica, che producevano come risposta una "politica di riconoscimento", a latere delle lotte contro il razzismo e per la giustizia sociale¹².

La critica fatta da Russel Jacoby consiste nel fatto che alcuni multiculturalisti radicali e post-colonialisti e tanti altri teorici, fanno costante riferimento alla marginalità con l' obiettivo implicito, e a volte esplicito, di riunirsi alla corrente principale. Si specializzano in emarginazione per aumentare il loro valore di mercato. Anche in questo caso la cosa appare comprensibile: i poveri e gli esclusi vogliono essere ricchi ed inclusi, ma in che misura questo potrebbe essere considerato multiculturale o sovversivo?

¹² HALL, Stuart, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, p. 46.

Il discorso multiculturalista e le convinzioni dei post-colonialisti, così come quelle dei post-moderni, paiono permeate dall'attitudine a concepire la forza della costruzione del discorso solo in quanto perennemente basata sulla questione del referente; per i post-colonialisti si inserisce all'interno della discussione sull'esistenza o meno di una storicità essenziale, allontanandosi dall'idea di un "isolazionismo storico".

In questo senso la questione risiede nell'identificare come la società si percepisce, o è percepita, nel passaggio storico che compone queste nuove attività, e in una relazione di interazione multipla, con fattori e processi che durante mezzo millennio hanno condizionato la sua formazione. Pertanto, la critica di categorie quali tempo, narrative e storia diventa necessaria, a partire da criteri nazionali e nazionalisti, mirati alla decostruzione delle grandi narrative sull'America del secolo XIX, e ricercando una storiografia che sia plurale e ibrida, nonché luogo di dialogo che si costituisce come matrice della nostra stessa esperienza.

Quella che può apparire una contraddizione, a partire dalla decostruzione dei criteri di nazionalità delle grandi narrative maestre, si risolve nella dialettica che realizza la mediazione – interna al discorso stesso – nel riconoscere tali ideali non come propri, ma costruiti a partire da realtà intrinseche e più immediate. Il post-colonialismo, e lo stesso post-modernismo, non possono sottrarsi ai principi che definirono la loro base teorico-metodologica su questi presupposti, per quanto questi riferimenti possano essere discutibili. Il ritorno della dialettica rinnova lo stesso discorso narrativo post-colonialista, ricavando le soluzioni dalle sue stesse convinzioni irrisolte.

Bibliografia

- HALL, Stuart, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, pp. 25-47.
- HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2001, pp. 67-89.
- HUTCHEON, Linda, *Poética do Pós-modernismo: história, teoria, ficção*, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1991.
- JACOBY, Russell, *O Fim da Utopia*, Rio de Janeiro, Record, 2001.
- JAMESON, Fredric, *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo, Editora Ática, 2000 [trad. it. *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma, Fazi, 2007].
- KAPLAN, Ann E., *Feminismo/Édipo/Pós-modernismo: o caso da MTV*, in KAPLAN, Ann E. (org.), *O mal estar no pós-modernismo: teorias e práticas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, pp. 45-63.
- KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, Rio de Janeiro, EDUERJ-Contraponto, 1999 [trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1994].
- LYOTARD, J. François, *A condição Pós-moderna*, Lisboa, Ed. Gradiva, 3ª edição, 2003 [trad. it. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981].
- PRATT, Mary Louise, *Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante?* in VESCIO, Luiz Eugenio, PRATT, Mary Louise, SANTOS, Pedro Brum, *Literatura e História: Perspectivas e Convergências*, Bauru, EDUSC, 1999, pp. 17-53.

Riferimenti Bibliografici

- HALL, Stuart, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi, 2006.
- HALL, Stuart, MELLINO, Miguel, *La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies*, Roma, Meltemi, 2007.
- HALL, Stuart, «Cultural Studies: two paradigms» in *Media, Culture and Society*, 2, Jan. 1980, pp. 57-72.
- HALL, Stuart (edited by), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage, 1997.
- HALL, Stuart, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, London-New York, Routledge, 1988.
- HALL, Stuart, *The End of Utopia: Politics and Culture in the Age of Apathy*, New York, Basic Books, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- KOSELLECK, Reinhart, *Storia. La formazione del concetto moderno*, Bologna, CLUEB, 2007.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007.
- PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London-New York, Routledge, 2007.

*** L'autore**

Ana Beatriz Carvalho Baiocchi si è laureata presso l'Universidade Federal de Goiás (UFG) ed è borsista CAPES.

URL: < <http://studistorici.com/progett/autori/#CarvalhoBaiocchi> >

Per citare questo articolo:

CARVALHO BAIOCCHI, Ana Beatriz, «Un'analisi sulla post-modernità e le sue implicazioni nella formazione delle identità post-coloniali», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Storia transnazionale e prospettive transnazionali nell'analisi storica*, 29/04/2011,

URL:< http://www.studistorici.com/2011/04/29/carvalho-baiocchi_numero_6/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea  www.diacronie.it

Risorsa digitale indipendente a carattere storiografico. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di redazione: Marco Abram – Giampaolo Amodei – Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Alessandro Cattunar – Alice De Rensis – Barbara Galimberti – Deborah Paci – Fausto Pietrancosta – Martina Sanna – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 2.5. Possono essere riprodotti a patto di non modificarne i contenuti e di non usarli per fini commerciali. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.