

Dinamiche dell'alienazione culturale

Giuseppe De Simone

1. Alienazione, identità e molteplicità

In diritto, “alienare” vuol dire “cedere, trasmettere la titolarità di un bene, ad altri”. Una prima definizione di matrice giuridica non è però esaustiva ai nostri fini. Considerando le varie forme di alienazione che è possibile rintracciare nel corso della storia e all’interno delle società, è presto palese che *ogni alienazione presuppone una perdita di identità*. L’identità richiama un’unità riconosciuta, accettata e fatta propria dal soggetto, che ingloba elementi culturali, cementati in un tempo che non appartiene all’individuo, ed elementi personali, propri della storia irripetibile di ciascuno, i quali rappresentano il fattore di differenziazione tra individui appartenenti al medesimo gruppo sociale¹.

Per parlare di alienazione possiamo partire da alcune riflessioni aristoteliche sul concetto di *identità*. Aristotele ritiene che la nozione di identità sia riconducibile a quella di *unità nella molteplicità*¹. In questo senso potremmo guardare all’identità di uno stesso individuo come all’unità – e quindi permanenza nel tempo – delle sue molteplici (e parziali) definizioni. Le domande che cercano di definire un soggetto (per es. qual è la mia lingua, qual è la mia cultura, quali sono le mie tradizioni) convergono in un unico grande interrogativo, onnipresente: *chi sono io?* Sebbene ogni identità richieda coerenza interna e quindi una sufficiente stabilità (sincronica e diacronica), non esistono identità statiche:

Una veloce disamina del concetto di identità mostra il suo equivoco di fondo. Con identità possiamo comprendere due cose differenti: la permanenza

¹ «Possiamo riformulare il compito dell’ego (e, forse, l’ego stesso), riconoscendolo come uno dei tre indispensabili ed eterni processi, grazie ai quali l’esistenza dell’uomo diviene e rimane continua nel tempo ed organizzata nella forma. Il primo di essi [...] è il *processo biologico*, per cui un organismo viene ad essere un’organizzazione gerarchica di sistemi organici che vive il suo ciclo vitale. Il secondo è il *processo sociale*, grazie al quale gli organismi vengono ad essere organizzati in gruppi geograficamente e culturalmente definiti. Quello che potremmo chiamare *processo dell’ego* è il principio organizzativo in base al quale l’individuo si mantiene come personalità con una identificazione e continuità tanto nell’autoesperienza quanto nella sua attualità rispetto agli altri» cfr. E. H. Erikson, *Gioventù e crisi d’identità* (1968), tr. it., Roma, Armando, 1974, p. 84.

di una sostanza immutabile che il tempo non intacca. In tal caso parlerei di *medesimezza* (*mémeté*). Ma abbiamo un altro modello di identità, lo stesso presupposto nel precedente esempio della promessa: esempio che non implica alcuna immutabilità. [...] La persona designa se stessa nel tempo come l'unità narrativa di una vita – vita che riflette la dialettica di coesione e dispersione esibita dall'intreccio².

Le identità si auto-interrogano continuamente, così come vengono interrogate continuamente dall'ambiente esterno. Dalle risposte date scaturisce la stabilità dell'Io e la capacità dell'individuo di affrontare le novità. Le domande di fronte alle quali è posto l'individuo non sono sempre le stesse ed ogni nuova domanda costituisce, per l'intero sistema, una sfida da affrontare². L'alienazione richiama, come antecedente, un'identità e quindi, per dirla con Aristotele, un'unità-nella-molteplicità. Possiamo distinguere una *molteplicità interna*, rappresentata da quegli elementi acquisiti progressivamente dall'Io che entrano a far parte del suo sistema di risposte all'ambiente circostante (tradizioni, gusti personali, appartenenze sociali e culturali, ecc.), ed una *molteplicità esterna*, costituita dalla pluralità di identità altrui con cui l'Io viene a contatto e che propongono risposte alternative³ all'ambiente. Trovare un equilibrio fra le due forme di molteplicità è compito arduo ed esclude la possibilità di intendere l'identità nei termini di un possesso sicuro ed immutabile⁴.

Vi è tensione tra identità e alterità: l'identità – si è visto – si costruisce a scapito dell'alterità, riducendo drasticamente le potenzialità alternative; è interesse perciò dell'identità schiacciare, far scomparire dall'orizzonte l'alterità. La tesi che si vuole sostenere è che questo gesto di separazione, di allontanamento, di rifiuto e persino di negazione dell'alterità non giunge mai a un suo totale compimento o realizzazione. L'identità respinge, ma l'alterità riaffiora⁵.

² «È ormai chiaro che l'identità è sempre più un processo e non un dato e che ciascuna identità deve continuamente evolvere, trovare nuove forme per esprimersi, attraverso nuovi ruoli, nuovi presupposti, nuovi codici culturali, nuove esperienze di aggregazione e strutture istituzionali in continuo mutamento o almeno in perenne ricerca dell'evoluzione adattiva», A. Perucca, *Educazione, sviluppo, intercultura*, Lecce, Pensa MultiMedia, 1998, p. 165.

³ «Come fa un insieme (un qualunque sistema, una società, un individuo) a imbarcare molteplicità senza mettere a repentaglio la propria identità? Ciò che va di mezzo è infatti la coerenza, molto più facilmente raggiungibile se si riduce drasticamente la molteplicità. Si tratta, da questo punto di vista, di una questione quasi meccanica: riduzione della molteplicità, aumento della particolarità, incremento della coerenza, affermazione dell'identità», cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 21.

⁴ «La volatilità delle identità, per così dire, salta agli occhi dei residenti della modernità liquida. E altrettanto vale per la scelta che logicamente ne consegue: imparare la difficile arte del vivere con la diversità o creare, volenti o nolenti, condizioni tali da rendere non più necessario tale apprendimento», cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 209.

L'alienazione nasce dalla difficoltà a governare il riemergere prepotente della molteplicità. Il sistema identitario, inteso come il risultato di risposte tra loro coerenti a domande poste dall'ambiente e da se stessi, fa riferimento alla società in cui il soggetto vive, alla sua patria, ai valori morali e religiosi che ha acquisito, alla storia della comunità cui appartiene, alla sua storia personale, agli oggetti che possiede e alle attività in cui si riconosce. In un processo di alienazione la coerenza tra questi elementi viene a cadere e, alcuni di essi, in ragione della necessità di costruire un nuovo equilibrio, vengono amputati e ritenuti estranei. Si diventa perciò estranei non ad un altro, ma a se stessi, o meglio ad una parte di se stessi.

2. Alienazione religiosa e socio-economica

Che tipo di alienazioni è possibile riscontrare nella società, nel mondo del lavoro, nelle credenze religiose? La filosofia ha proposto trattazioni divenute ormai classiche, volte a descrivere l'uomo che diventa un estraneo a se stesso, l'uomo che si perde negli oggetti e nelle credenze da lui stesso prodotte, l'uomo che diventa schiavo dell'altro uomo. Etimologicamente *alienus* rimanda ad *alius* ("altro") e significa "appartenente ad altri" (quindi "alienare" significherebbe "trasferire ad altri il possesso di una cosa"). Per estensione l'"appartenente ad altri" diventa "ciò che non è dei nostri, estraneo".

Mounier, che ha visto nella comunicazione un'esperienza fondamentale della persona (ma anche una possibile fonte di alienazione), mette in relazione *alienus* e *alter*:

Il bimbo dai sei fino ai dodici mesi, uscendo dalla vita vegetativa, scopre se stesso negli altri, si conosce in alcuni atteggiamenti regolati dallo sguardo altrui. [...] La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona: il *tu*, e quindi il *noi*, viene prima dell'*io*, o per lo meno l'accompagna. [...] Quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia è uno scacco al rapporto con gli altri, l'*alter* diventa *alienus*, ed io a mia volta divento estraneo a me stesso, alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri⁵.

La persona non può dunque rigettare come estraneo uno dei costituenti fondamentali del suo essere. Ma come può accadere che ciò che è mio, proprio della mia identità, diventi a me estraneo? Per approfondire la questione può essere utile far riferimento a Feuerbach e Marx⁶.

⁵ Cfr. E. Mounier, *Il personalismo* (1949), tr. it., Milano, Garzanti, 1952, pp. 34-35.

⁶ Entrambi i filosofi si confrontano criticamente con il concetto di alienazione espresso da Hegel. Per Hegel l'alienazione rappresenta un momento necessario del cammino dell'Idea verso lo Spirito, vale a dire il momento in cui l'Idea si presenta «nella forma dell'essere altro» ovvero si concretizza nella natura. Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), tr. it. di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1994³, § 247.

Il primo dei due Autori affronta un particolare tipo di alienazione: l'alienazione religiosa. Questa nasce da un capovolgimento dei rapporti reali tra soggetto e predicato per cui ciò che nella realtà viene prima (il soggetto: il finito, il concreto, l'uomo) diventa attributo di ciò che nella realtà viene dopo (il predicato: l'infinito, l'astratto, Dio). L'essenza del cristianesimo, per Feuerbach, è in realtà l'essenza dell'uomo proiettata fuori da sé. Dio (l'infinito) è una creazione dell'uomo (finito) e le caratteristiche attribuite dalla tradizione a Dio altro non sono che l'oggettivazione della coscienza del genere umano nei suoi tre attributi fondamentali: ragione, volontà e sentimento⁷. La religione assume in questo senso la valenza di prima autocoscienza e storicamente anticipa la filosofia: l'uomo impara a conoscere le potenzialità del genere umano ponendo dinnanzi a sé una potenza divina che ne rappresenta l'oggettivazione⁸. Così facendo, però, l'uomo aliena da sé tali potenzialità e le ipostatizza in un essere al quale si sottomette. Si crea un rapporto falsato in cui, quanto più l'uomo toglie alla sua essenza, tanto più attribuisce alla potenza divina⁹. Per spezzare questo processo è necessario che il finito (l'uomo) torni al centro della riflessione filosofica e che la teologia – intesa come scienza di Dio – si tramuti in antropologia – intesa come scienza dell'uomo. In questo modo si invertirebbe il rapporto falsato dalla religione: ciò che è oggetto diventerebbe soggetto e viceversa¹⁰.

Marx segue le dinamiche evidenziate da Feuerbach (e da quest'ultimo rivolte polemicamente non solo contro la religione ma anche contro l'idealismo hegeliano) per individuare, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, due differenti, ma interdipendenti, forme di lavoro alienato: il lavoratore è alienato dal prodotto del proprio lavoro che, divenuto un oggetto ostile e indipendente, si contrappone al lavoratore stesso¹¹; ma è anche alienato dall'attività lavo-

⁷ «L'uomo è per se stesso in pari tempo Io e Tu, può porre sé al posto dell'altro, appunto perché non solo la sua individualità, ma anche la sua specie, la sua essenza, possono essere oggetto del suo pensiero. [...] Ma che cos'è quest'essenza dell'uomo, che la coscienza gli rivela, ossia che cosa costituisce la specie, la vera e propria umanità dell'uomo? La ragione, la volontà, il cuore», L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* (1841), tr. it., Milano, Feltrinelli, 2008², p. 24.

⁸ «La religione è la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo. Perciò la religione precede sempre la filosofia, nella storia dell'umanità così come nella storia dei singoli individui. L'uomo sposta il suo essere fuori da sé, prima di trovarlo in sé», *ibidem*, p. 35.

⁹ «Poiché l'umano è l'unico elemento positivo, essenziale nella concezione o qualificazione dell'essere divino, la concezione o qualificazione dell'essere umano non può essere che negativa, nemica all'uomo. Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla», *ibidem*, p. 47.

¹⁰ «Nella religione l'uomo opera una frattura nel proprio essere, scinde sé da se stesso ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico. [...] Ma, come già abbiamo detto, l'uomo nella religione ha come oggetto il suo proprio essere ignoto. Si deve dunque dimostrare che questa antitesi, questa discordanza fra Dio e uomo, da cui trae origine la religione, è una discordanza fra l'uomo e il suo proprio essere», *ibidem*, p. 55.

¹¹ «L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendentemente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita

rativa, vissuta come non appartenente al suo essere in quanto si riduce a “un mezzo per soddisfare bisogni estranei”¹².

Marx aggiunge due “determinazioni” ulteriori del lavoro alienato: l'uomo è alienato dalla propria specie (non arriva più a distinguersi dall'animale, perde la dimensione creativa del produrre¹³) e diventa nemico dell'*altro uomo* (trasponendo la sua auto-estraniazione in un rapporto conflittuale con gli altri¹⁴).

Ogni forma di alienazione (religiosa, sociale, ecc.) è ricondotta da Marx ad un'alienazione materiale¹⁵ che si concretizza nei rapporti di produzione tra lavoratore e capitalista. Il lavoro estraniato in tutte le sue determinazioni conduce al medesimo rapporto di sfruttamento: l'appropriazione da parte del capitalista del prodotto del lavoratore:

Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, mi sta di fronte come una potenza estranea, a chi mai appartiene? Se un'attività che è mia non appartiene a me, ed è un'attività altrui, un'attività coatta, a chi mai appartiene? Ad un essere *diverso* da me. Ma chi è questo essere? [...] *L'essere estraneo*, a cui appartengono il lavoro e il prodotto del lavoro, che si serve del lavoro e gode del prodotto del lavoro, non può essere che l'*uomo*. Se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene ad un *altro uomo estraneo all'operaio*. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un *godimento*, deve essere la gioia della vita altrui. Non già gli dei, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo. [...] Il rapporto dell'operaio col lavoro pone in essere il rapporto del capitalista – o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro – col lavoro¹⁶.

Ai fini di un discorso sulle dinamiche di alienazione è utile individuare quali siano i meccanismi impliciti in questi processi. Il primo momento è senza dubbio *la scissione di un'unità preesistente*. L'uomo viene scisso dalle sue qualità che diventano qualità divine, il lavoratore viene scisso dal lavoro

che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea», cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1932), tr. it., Torino, Einaudi, 1975, p. 72.

¹² «Il lavoro è *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il corpo e distrugge il suo spirito.[...] Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un *mezzo* per soddisfare bisogni estranei», *ibidem*, pp. 74-75.

¹³ «Il lavoro estraniato degradando a mezzo l'attività autonoma, l'attività libera, fa della vita dell'uomo come essere appartenente a una specie un mezzo della sua esistenza fisica. [...] Esso rende all'uomo estraneo il suo proprio corpo, tanto la natura esterna, quanto il suo essere spirituale, il suo essere *umano*», *ibidem*, pp. 79-80.

¹⁴ «Dunque nel rapporto del lavoro estraniato ogni uomo considera gli altri secondo il criterio e il rapporto in cui egli stesso si trova come lavoratore», *ibidem*, p.80.

¹⁵ «Nel rapporto dell'operaio con la produzione è incluso tutto intero l'asservimento dell'uomo», *ibidem*, p. 84.

¹⁶ *Ibidem*, p. 80-82.

(che, da bisogno e realizzazione del suo essere, diventa elemento estraneo alla sua identità). La scissione porta ad espellere fuori da sé alcune delle parti che costituivano l'unità originaria (l'attività lavorativa, il prodotto di tale attività, ecc.). Queste parti ora estranee cominciano a vivere di vita propria, diventano indipendenti dal volere del soggetto, non vengono riconosciute come appartenenti a sé. Inoltre, la perdita si è trasformata in un acquisto altrui e questo altro (*alter*) è identificato ora nel capitalista (in Marx) ora nel Dio creato dagli uomini (in Feuerbach).

Può anche accadere, tuttavia, che la perdita configuri semplicemente una privazione e che ciò che viene rigettato al di fuori non venga riconosciuto come acquisto e possesso di un *alter*, ma diventi semplicemente "qualcosa che non ha più valore per me" o "qualcosa non più mio". Un processo del genere, destinato a disegnare una patologia dell'identità sembra ravvisabile nelle dinamiche culturali che hanno caratterizzato la colonizzazione. In questi contesti il soggetto colonizzatore ed il colonizzato sono stati sottoposti ad una sfida: l'incontro tra due culture ha costretto entrambi a interrogarsi, a risistemare le proprie coordinate interne. È stata però una sfida persa: le nuove identità create non hanno trovato equilibrio, bensì instabilità e incoerenze. Il colonizzato si è trovato a non poter più tornare indietro a quello che era prima della colonizzazione, ma non ha potuto neanche assimilarsi al colonizzatore, quest'ultimo gliel'ha impedito¹⁷. La prospettiva del colonizzatore ha considerato positiva – per fare un esempio – l'imposizione in Africa dei propri modelli culturali veicolati soprattutto dalla lingua e dal sistema educativo. Ma il prodotto delle scuole africane impostate su parametri europei ha avuto un effetto destabilizzante creando una frattura profonda con la società e l'educazione tradizionale¹⁸. L'educazione coloniale non ha prodotto una rivoluzione nei costumi e

¹⁷ Quando si afferma che il colonizzatore ha voluto rendere il colonizzato simile a sé per poterlo meglio dominare non si coglie pienamente il rapporto instauratosi. Proprio al fine di permettere un migliore sfruttamento delle risorse della colonia, l'assimilazione non era auspicabile. Se il colonizzato fosse diventato un alter ego del colonizzatore, in tutto simile a lui, sarebbe stato poi difficile giustificare il regime di privilegio e di dominio che il colonizzatore si era attribuito: il colonizzato doveva rimanere "diverso" perché così poteva essere meglio dominato. Il rapporto ha tuttavia vissuto molte ambiguità: «il processo attraverso il quale la cristianità viene proposta ai pagani, o Shakespeare ai selvaggi, è costruito in modo tale da affermare l'autorità della cultura europea (o inglese), e di far sentire ignorante e selvaggio chi a tali testi si avvicina. L'intenzione è quella di stabilire una distanza insuperabile fra i popoli colonizzati e i colonizzatori. Ma lo sforzo per convertire gli indigeni dà per scontato che questi ultimi possano essere trasformati dalle verità religiose o culturali contenute nei testi coloniali. In questo caso l'assunto è che la distanza fra le culture e i popoli possa essere superata. È evidente quindi la presenza di una contraddizione.» A. Loomba, *Colonialismo/Post-colonialismo*, tr. it, Roma, Meltemi, 20062, p. 99.

¹⁸ Cfr. L. Del Cornò, *Esperienze pedagogiche in Africa*, Milano, Emme, 1976, pp. 44-45; P. Fonkoua, *Quels futurs pour l'éducation en Afrique?*, L'Harmattan, Paris 2006, p. 33; M. L. Paronetto Valier, *Problemi dell'educazione in Africa*, Bologna, Il Mulino, 1973, p. 163.

nei modi di pensare, non ne avrebbe avuto né il desiderio¹⁹, né le capacità (mancanza materiale di uomini e insegnanti e spese insostenibili); ha bensì iniettato un germe che si è diffuso in maniera eterogenea dando vita a diverse risposte identitarie²⁰.

In contesti di migrazione o colonizzazione che comportano un pesante rapporto di disparità fra cultura dominante e cultura minoritaria il gioco delle interazioni, sul piano dell'identità, diventa quindi pesante

3. Alienazioni a-somma-zero e non

Se è vero che l'alienazione è sempre una perdita di unità interna al proprio sistema identitario, essa sembra seguire dinamiche differenti a seconda che si tratti di alienazione socio-economica e religiosa o di alienazione culturale.

Nella teoria dei giochi, un gioco *a somma zero* è quello in cui le vincite di un giocatore sono pari alle perdite dell'altro. Se io perdo 3 (-3) l'altro guadagna 3 (+3) e la somma tra le vincite dell'uno e le perdite dell'altro è zero (-3+3=0). Sarebbe interessante applicare il concetto all'alienazione.

Mentre l'alienazione socio-economica e quella religiosa paiono essere a-somma-zero, non lo stesso può dirsi dell'alienazione culturale.

Nell'alienazione socio-economica ciò che io lavoratore perdo (il *meus*) diventa acquisto e guadagno per il capitalista. Nell'alienazione religiosa, così come descritta da Feuerbach, le mie qualità diventano acquisto altrui, qualità divine. L'*alter* nei due casi è identificabile e identificato (capitalista e Dio); ciò pone il soggetto in rapporto di ostilità, o sottomissione, rispetto all'*alter*. In questo caso è possibile parlare di identificabilità facile dell'*alter*. Si tratta di un'identificazione comunque limitata, perché condizionata dal contesto di sfruttamento/sottomissione e realizzata solo in rapporto alla perdita del *meus*: l'*alter* è *chi si è appropriato del meus*.

Quando, invece, in campo culturale, il sistema identitario perde di coerenza, in virtù di nuove risposte culturali a nuove domande o nuove risposte a domande vecchie, si impone un adattamento: alcune parti vengono scisse ma non configurano un acquisto da parte di un *alter*. L'alienazione in questo caso non è a-somma-zero: la mia perdita (parti scisse e gettate via dal mio sistema identitario), non diventa possesso o guadagno dell'*alter*. Il mio non diventa il tuo. Nell'alienazione culturale (non a somma 0), a differenza di quella socio-economica e religiosa (a somma 0), l'oggetto di ostilità non è l'*alter* ma l'*alienus*, la parte del mio sistema identitario espulsa.

Entrambe le forme di alienazione considerate sono un tentativo di superare le contraddizioni interne alla propria identità generate dalla presenza di alternative ingestibili ("alternative" nel senso di "risposte alternative" alla do-

¹⁹ Cfr. A. Moumouni, *L'educazione in Africa*, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1972, p. 95.

²⁰ Cfr. T. Ngakoutou, *L'éducation africaine demain, continuité ou rupture?*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.173-174.

manda fondamentale e onnipresente *chi sono io*). Tali alternative, lo ripetiamo, nascono dal rapporto con l'ambiente esterno e dalle pressioni che altri uomini propongono.

Riassumendo, i fattori in questione nella dinamica dell'alienazione sono:

- il sistema identitario e la sua coerente molteplicità interna;
- elementi del sistema identitario che vengono scissi ed espulsi (il *meus*);
- l'*alter* (il capitalista, Dio) identificabile e identificato che, nell'alienazione a-somma-zero acquista la parte scissa.

O, in alternativa, nell'alienazione a-somma-non-zero:

- la pura perdita senza che vi sia un *alter* che ne tragga diretto profitto (alienazione culturale).

Mentre in un'alienazione a-somma-zero c'è un passaggio di proprietà dello stesso oggetto tra due attori, in un'alienazione a-somma-non-zero, tra i due attori implicati si instaura un rapporto più complesso che riguarda due culture, le quali cercano, con modi ambigui e contraddittori, di incontrarsi.

4. *L'alienazione culturale del colonizzato e dell'immigrato*

Prendiamo come esempio di alienazione a-somma-non-zero il caso di una "cultura dominata" in rapporto con una "cultura dominante". Per cultura dominante qui intendiamo non solo la cultura autoctona/maggioritaria di un paese interessato da immigrazione ma anche quella imposta dal colonizzatore al colonizzato.

Nel suo *Pelle nera maschere bianche* Frantz Fanon analizza l'alienazione psicologica e culturale derivante dal contesto coloniale e l'importanza rivestita dalla lingua. L'abitante delle Antille che ha introiettato il disprezzo francese per la cultura dei colonizzati vedrà infatti nella lingua un mezzo per "diventare bianco".

Il Nero delle Antille sarà tanto più bianco, cioè si avvicinerà tanto più al vero uomo, quanto più avrà fatto sua la lingua francese. [...] Un uomo che possiede il linguaggio possiede per immediata conseguenza il mondo espresso e implicato da questo linguaggio. [...] Ogni popolo colonizzato, cioè ogni popolo in cui si sia instaurato un complesso di inferiorità a causa dell'avvenuta distruzione dell'originalità culturale locale, è posto di fronte al linguaggio della nazione civilizzatrice, cioè della cultura metropolitana. Il colonizzato si allontanerà tanto maggiormente dalla 'foresta' che gli è propria, quanto più avrà fatto suoi i valori culturali della metropoli. Sarà tanto più bianco quanto più avrà rigettato la sua nerezza, la sua 'foresta'²¹.

"Diventare bianco" parlando il francese ha come conseguenza che la lingua autoctona passa in secondo piano diventando quasi un fardello.

Quali processi sono dunque implicati in questo complesso di inferiorità determinatosi durante la colonizzazione? Quando il colonizzato – e lo stesso discorso potrebbe farsi per l'immigrato – entra in contatto con la nuova

cultura, l'*alter* (vale a dire la cultura dominante) non acquista il *meus*, ma si avvantaggia indirettamente del vuoto creatosi, dal momento che interviene in due vesti diverse:

- *come problema/alternativa*: pone questioni di appartenenza e crea pressioni che rompono l'unità interna al sistema identitario. Le precedenti risposte alle domande identitarie e culturali, riconducibili alla domanda fondamentale *chi sono io*, non sono più adeguate;

- *come mediatore*: le lacerazioni interne portano ad espellere fuori da sé frammenti di identità e appartenenze. Si impone una ricostruzione, o meglio un riadattamento del sistema. Alcune vecchie risposte vengono rigettate e nuove risposte vengono accolte nell'identità; queste ultime, tuttavia, sono le risposte dell'*alter*. La nuova cultura può dunque parlare al colonizzato dal di dentro²¹.

Una volta introiettati frammenti identitari altrui, ciò che era stato espulso, che veniva visto come elemento estraneo, viene ora riconosciuto come nemico. Il *meus* è ora identificato: in seguito all'interiorizzazione della cultura dominante è diventato *alienus*. Il nemico, in questo caso, non è l'altrui cultura (*alter*), ma la mia cultura (*meus*) vista con gli occhi dell'*alter* (*alienus*). Mentre nell'alienazione a-somma-zero abbiamo parlato di identificabilità facile dell'*alter* – suscettibile quindi di essere odiato/temuto – grazie alla mediazione del *meus*, qui l'identificazione dell'*alter* risulta più difficile. Nell'alienazione a-somma-non-zero è il *meus* che, dopo essere stato rigettato dal sistema identitario, viene identificato e svalutato per mezzo dell'*alter*. L'*alter* in questo caso è difficilmente identificabile in quanto risulta – paradossalmente – troppo vicino: funge infatti da lente per la messa a fuoco del *meus* rifiutato e perduto.

Dopo aver distinto tra due differenti tipi di alienazione partendo da Marx e Feuerbach da una parte, Fanon dall'altra, occorre sottolineare come il significato delle alienazioni a-somma-zero sia vicino alla definizione giuridica di "alienazione" (trasferimento ad altri della titolarità di un bene o un diritto), con una connotazione negativa per la quale ogni alienazione a-somma-zero configura in realtà un'espropriazione. Se passiamo invece a considerare le dinamiche dell'alienazione culturale, più che di espropriazione dovremmo parlare di "negoziante fallita". La differenza si riflette anche nelle prospettive di uscita dall'alienazione che nel caso dell'alienazione a-somma-zero assume la forma di una riappropriazione²². Aspetti di espropriazione interessano cer-

²¹ Cfr. quanto afferma Paulo Freire a proposito degli "oppressi": «gli oppressi, accomodati e adattati, 'immersi' nell'ingranaggio della struttura dominante, temono la libertà, perché non si sentono capaci di correre il rischio di assumerla. [...] Vorrebbero 'essere', ma hanno paura. Sono se stessi e ad un tempo sono l'altro, che si è introiettato in loro, come coscienza oppressiva. La trama della loro lotta si delinea tra l'essere se stessi o l'essere duplici. Tra l'espellere o no l'oppressore che sta 'dentro' di loro. Tra il superare l'alienazione o rimanere alienati», cfr. P. Freire, *La pedagogia degli oppressi* (1970), tr. it., Milano, Mondadori, 1976⁸, pp. 53-54.

²² In Feuerbach la teologia deve diventare antropologia. In Marx «la soppressione della autoestraniazione percorre la stessa strada dell'autoestraniazione», K. Marx, *Manoscritti*

tamente anche l'alienazione culturale di Fanon, ma la riappropriazione non risolve completamente il problema. Se l'alienazione culturale è vissuta come mera espropriazione la strada della disalienazione rischia di ribaltarsi in una contro-alienazione²³; il mio è desiderabile proprio in quanto l'altrui è disprezzato. Il *meus*, cristallizzato e idealizzato, diventa il feticcio di un'identità perduta e rifiutata. Sintomo di questa condizione è la "fissazione" per particolari elementi culturali che, in un contesto di spaesamento, rivestono un alto valore simbolico²⁴. Nell'alienazione a-somma-non-zero la disalienazione dovrebbe seguire la strada di una nuova negoziazione tra il soggetto e l'*alter*, difficile però da attuarsi in condizioni di sfruttamento economico e politico.

Non solo l'alienazione del colonizzato, ma anche l'alienazione dell'immigrato²⁵ e delle minoranze culturali sembrano rientrare nell'alienazione a-somma-non-zero: la cultura di minoranza si confronta con la cultura maggioritaria muovendosi nel campo di possibilità già delineato (alienazione-controlienazione). Occorre inoltre notare che l'alienazione culturale, quando interessa due gruppi di persone (e non il singolo immigrato), è sempre, in qualche misura, reciproca: la fallita negoziazione permane a interrogare le due culture²⁶ e impone delle decisioni, degli adattamenti.

L'alienato oscilla tra l'eclissi del *meus* e l'eclissi dell'*alter* ma nessuna delle due alternative estreme riesce a dare una risposta equilibrata alla domanda di partenza *chi sono io* perché entrambe portano ad una falsificazione ora del *meus* ora dell'*alter*. In questo spazio si gioca la difficile partita dell'incontro tra due culture in contesti che sono o sono stati interessati da migrazioni o colonizzazione.

In conclusione, possiamo trarre alcuni suggerimenti pedagogici da una tale

economico-filosofici del 1844 (1932), cit., p. 107.

²³ Per l'oscillazione tra negazione di sé e negazione dell'altro cfr. il capitolo "Le due risposte del colonizzato" in A. Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, tr. it., Napoli, Liguori, 1979.

²⁴ Cfr. ad esempio il seguente racconto di K. Sylla: «En 1971, le 'Bureau Politique de la Révolution' du Congo, dirigé par un pouvoir autocratique, décide de changer le nom du pays pour adopter le nom de 'Zaïre'. Dans la foulée, les prénoms d'origine étrangère sont proscrits de même que le port des vêtements occidentaux. Cette idéologie, inspirée par les pratiques dites 'de retour aux sources' va se cristalliser autour du concept d'Authenticité», K. Sylla, *L'éducation en Afrique – Le défi de l'excellence*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 250.

²⁵ Le prime due fasi che conducono al superamento dello shock culturale in K. Oberg sembrano muoversi in uno spazio simile: la fase della "luna di miele" in cui si è affascinati dalle novità e la fase dell'ostilità in cui le prime difficoltà di natura pratica portano ad assumere un atteggiamento aggressivo verso la nuova nazione. Se si supera quest'ultima fase si può verificare l'apertura e infine il raggiungimento dell'adattamento vero e proprio alla nuova cultura. Cfr. K. Oberg, *Culture Shock*, in www.smcm.edu/academics/internationaled/pdf/cultureshockarticle.pdf, ultima consultazione 30/01/2011. Cfr. anche l'articolo dello stesso autore, *Cultural Shock. Adjustment to New Cultural Environments*, in "Practical Anthropology", n. 7, 1960. In K. Oberg la prospettiva è però individuale e sarebbe più corretto parlare di adattamento del singolo a una nuova cultura piuttosto che di incontro tra due culture.

²⁶ Cfr. A. Memmi, *Ritratto del decolonizzato*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2006, pp. 76-81.

distinzione? Sì, ma con alcune riserve. L'interculturalità propone un'apertura progettuale all'altro nel rispetto delle rispettive diversità. Un'opzione di questo tipo eviterebbe, in campo educativo (ma il discorso vale anche in un campo più ampio), di prospettare una mera riappropriazione culturale che capovolga e ripristini l'alienazione. Tuttavia il passaggio da un'alienazione a-somma-non-zero alla prospettiva interculturale non può essere immediato e acritico. L'apertura all'altro deve tener conto delle alienazioni che si sono instaurate nel tempo, tanto quelle a-somma-zero quanto quelle a-somma-non-zero, e della possibilità che si ripresentino. È opportuno quindi vivere e insegnare il senso profondo di una prospettiva interculturale che non sia una soluzione à la page acriticamente assunta o imposta con leggerezza dall'esterno.