L'Europa fuori dall'Europa: uno sguardo da lontano su se stessi*

Etienne Balibar**

Innanzitutto ringrazio Giorgio Baratta, gli organizzatori ed i colleghi dell'Istituto Orientale di Napoli per l'invito. E' per me un piacere ed un grande onore ritrovarmi qui come primo relatore di questo convegno. Vorrei proporre come introduzione, seppur molto frammentaria e provvisoria, a questa discussione, a questo dialogo come è stato chiamato, alcune riflessioni a partire precisamente dalla formula: Europa fuori dall'Europa. In questo senso, il mio primo interrogativo sarebbe: come dobbiamo capire e usare questa formula?

In un certo senso l'idea non ha nulla di nuovo e, come hanno già ricordato in modo molto convincente sia il Rettore, sia Giorgio Baratta nel suo intervento iniziale, risalirebbe all'inizio della cosiddetta modernità, ossia all'epoca della scoperta, o vorrei dire piuttosto conquista, dell'America (parlando con degli Americani, che si considerano i discendenti dei primi abitanti dell'America, l'idea che l'America si dovesse scoprire per esistere sembra un'idea strana e anche offensiva o aggressiva); ed il momento della conquista dell'America viene a coincidere con il momento in cui la parola Europa (la quale aveva si una vecchia storia mitica ma che col tempo era stata sostituita da altre parole come, per esempio, Cristianità) assume un significato non più soltanto geografico e mitico ma direttamente politico e culturale. Quindi già in questo momento iniziale l'Europa si è pensata, si è vissuta, per così dire, fuori da se stessa.

Ma ciò che cercheremo di cogliere è qualcosa di più recente e che sarebbe tipico della fase della cosiddetta mondializzazione e dei suoi attuali contraccolpi. Molto brevemente vorrei proporre e saggiare diverse interpretazioni possibili, opposte fra di loro ma nessuna delle quali meriterebbe di essere lasciata completamente da parte. La prima interpretazione avrebbe a che fare con l'idea di proiezione dell'Europa fuori da se stessa: L'Europa si è storicamente gettata fuori di sé, proiettata sul mondo intero, e si è estesa progressivamente a zone periferiche. Logica in questo senso è stata la convinzione, non solo statale, ufficiale, ma anche maggioritaria nelle nostre società almeno per due o tre secoli, che proiettandosi all'esterno o fuori da se stessa l'Europa non cambiasse il suo modo essenziale, non perdesse niente dell'identità iniziale.

Forse quest'identità è un mito, quest'identità è fittizia, ma la rappresentazione di tale movimento di estensione precisamente rinforza il mito. In opposizione a questo punto di vista (e la congiuntura attuale ce ne da occasione e ci suggerisce di adottarla anche in modo concreto, affettivo, vissuto), potremmo introdurre l'idea che l'Europa finalmente è partita. L'idea di partenza dell'Europa, o se volete l'idea che l'Europa si è spostata, avrebbe molto a che vedere con l'esperienza del viaggio, di cui certamente parleremo ancora, spesso, in questo convegno. Insisto sull'aspetto vissuto, non temendo di dare un colore forse un po' troppo soggettivo a queste riflessioni iniziali. Uno che come me ha quasi raggiunto l'età di sessant'anni e quindi entra nella terza età, che ha attraversato un certo numero di sconvolgimenti e cambiamenti politici, culturali; che ha vissuto prima del 68 e ha studiato negli anni '60 in una università europea, e che ha anche avuto l'occasione di viaggiare, non naturalmente nel mondo intero, ma in India per esempio, o in America Latina, in Cile, in Messico, anche in America del Nord, può avere l'impressione che determinati aspetti di quella che per lui era l'Europa, e che sono adesso, sotto il nostro cielo, sul punto di scomparire, di partire, si sono mantenuti e ricomposti in altre parti del mondo.

Questa strana impressione si riscontra anche riguardo parole o valori culturali e politici. Ci sono concetti, per non sfuggire l'aspetto polemico, come per esempio l'idea di classe, di lotta di classe, di disuguaglianze conflittuali e costitutive della società, che in questi giorni in Europa sembrano provenire da un passato archeologico ma che sotto altri cieli sembrano mantenere una distinta significazione. Quest'idea, quindi, potrebbe essere difesa.

Più brevemente, vorrei menzionare l'idea di una generalizzazione, o di un divenire universale dell'Europa. A volte questo non si esprime nel linguaggio dell'europeismo o dell'europeizzazione del mondo, ma piuttosto nel linguaggio dell'occidente, dell'occidentalizzazione del mondo. Possiamo qui sospettare che ci sia tutta una serie di problemi, su cui torneremo se ne avrò il tempo, sul modo in cui l'Europa possa essere assimilata all'occidente o al nucleo dell'occidentalismo. Non è piuttosto il caso di pensare che in questo movimento di occidentalizzazione la differenza specifica europea abbia perso ogni rilievo?

E finalmente vorrei menzionare, perché questa mi sembra una possibilità che si sta aggirando come un fantasma, uno spettro, in tutte le nostre discussioni, l'idea di decadenza in opposizione all'idea di generalizzazione o di divenire universale, cioè la relativizzazione radicale di quello che l'Europa significava. Tale fenomeno naturalmente non può sussistere senza un effetto collaterale di scioglimento progressivo dell'identità europea, per quanto come molteplice e complessa questa identità sia stata sempre interpretata. L'inquietudine e la paura dinanzi a tale possibilità di scioglimento dell'identità o di decadenza ha generato progetti sia puramente politici, statali, ufficiali nel senso più formale del termine, sia più sostanziali e popolari di rinascimento, di ricostruzione o reinvinzione, di una nuova immaginazione per l'Europa, che nell'ultimo periodo hanno acquisito un significato indubbio per molti di noi. Tali possibilità hanno senso e possono essere collegate, come dicevo, a delle esperienze sia individuali che collettive.

Adesso tralascerei queste considerazioni di tipo impressionista, per cercare di dare una dimensione un po' più concettuale al problema. Qui troverò un aiuto nel suggerimento, fra gli altri, molto interessante che ci offre l'amico e collega Giorgio Baratta, nel suo ultimo libro appena pubblicato: *Le rose e i quaderni*. Qui suggerisce di rinnovare la problematica gramsciana dell'egemonia trasferendola, traslocandola, per così dire, sul terreno delle odierne mutazioni culturali successive al cambio di epoca storica, non solo un cambio di secolo dal XX° al XXI°, ma un vero e proprio cambio di epoca.

Con un criterio che mi sembra molto accettabile e che sarebbe un triplice criterio: 1) il crollo della struttura della guerra fredda e non solo crollo del comunismo e delle speranze legate all'idea di comunismo o di socialismo storico. 2) La globalizzazione dei mercati con centro nordamericano. Questo è ovviamente un problema enorme che non mi sento in grado di discutere in poche parole; c'è una confusione che penso non potrà durare indefinitivamente. Chi crede in questo nuovo stadio di sviluppo del mercato mondiale come un fenomeno che è essenzialmente centrato e che avrebbe come base l'intreccio politico-economico di una certa forma finanziaria ed imprenditoriale e di una potenza politico-militare che sono gli Stati Uniti, e chi, come per esempio l'italiano T. Negri e l'americano M. Hardt che hanno recentemente pubblicato un libro in inglese in America (che è già una cosa significativa), *Empire*, suggerisce, assumendo la posizione opposta, che gli Stati Uniti non sono il centro del sistema se non in modo contingente e probabilmente provvisorio. Cioè il mercato è il vero impero che ha la sua logica e che dovrà liberarsi della tutela nordamericana. 3) E, torneremo su questo perché è forse l'aspetto che più ci interessa, il criterio della rivoluzione delle comunicazioni. Sono completamente d'accordo con Baratta e con altri, nel considerarla non solo come rivoluzione tecnologica ma soprattutto come una vera e propria rivoluzione culturale e sociale.

Quindi sfruttando questo suggerimento, questa linea di interpretazione proposta da Baratta e seguendo la sua suggestione di conferire un'importanza centrale alla corrente degli Studi Culturali, *Cultural Studies*, o anche Studi Critici, *Critical Studies*, di cui Stuart Hall e Edward Said sono i maggiori rappresentanti, vorrei indicare innanzitutto quali sono gli elementi di due delle loro opere che ritengo di notevole interesse.

Comincerò con Edward Said, brevemente perché non posso dilungarmi nei dettagli, riferendomi in modo più preciso al grande libro, raccolta di saggi, *Cultur and Imperialism*, che è stato tradotto recentemente in italiano e non ancora in francese. La prima idea che mi sembra importante è che c'è stata, ma possiamo dirlo anche al presente, c'è una struttura culturale, e non solo economico-politica, dell'imperialismo coloniale, che è organica nel suo sviluppo e nel suo

funzionamento ed è tutt'altro che un riflesso secondario o un riflesso parziale della struttura economica. Questo ci porta al di là della classica categoria marxiana di sovrastruttura. Non si tratta di una semplice sovrastruttura perché precisamente senza l'invenzione o lo sviluppo di questa cultura imperiale o imperialistica, il sistema mondiale degli imperi eurocentrati non avrebbe potuto svilupparsi e mantenersi. Questi sono fenomeni straordinari. Said insiste sul fatto che il subcontinente indiano, abitato da 200 o 300 milioni di persone, è stato mantenuto sotto il dominio inglese per quasi due secoli con una forza fisica bruta, che neanche la sola superiorità tecnica può spiegare, da alcune decine di migliaia di uomini e soldati, e che tale dominio è stato soprattutto il luogo di invenzione per l'Inghilterra stessa e per il suo impero di una vera cultura con aspetti giuridici, letterari, ecc.

Questa struttura, ci insegna Said, permane, non è scomparsa con il crollo politico del colonialismo, ma agisce in modo ritardato o retroattivo, sopravvive alla scomparsa del mondo coloniale in senso proprio. E questo giustificherebbe il fatto che parliamo dell'entrata in un'era post-coloniale la cui durata non si può anticipare in modo preciso, e che si deve analizzare e studiare in modo contemporaneo. Il mondo post-coloniale non vuole dire successivo alla colonizzazione, ma vuole dire che mantiene come nucleo significativo e formativo degli elementi vitali ereditati dalla colonizzazione. Noi siamo entrati in quest'era, ma chi sono questi *noi*?

La risposta non può che essere: tutti, sia gli ex colonizzatori che gli ex colonizzati, anche se in modo asimmetrico. E qui potremmo cominciare, ma lo lascio da parte, il discorso sull'importanza peculiare per l'Europa, per il significato stesso della parola Europa, dell'imperialismo coloniale e questa volta non solo per il passato e per il presente, ma anche, sotto alcuni aspetti, per il futuro.

Quello che vorrei sottolineare in questa sede è che bisogna discutere, e non posso che accennare a questa possibilità in modo ambiguo, il rapporto tra imperialismo e colonialismo. Secondo me queste due parole non hanno lo stesso scopo e lo stesso uso. Naturalmente, storicamente i due filoni sono stati intrecciati in modo molto stretto e diretto; sarebbe forse questo il caso di riproporre l'interrogativo avviato in apertura sulla differenza e l'identità o l'alleanza di occidente e Europa; per dirlo in modo forse troppo brutale e semplificatore: l'occidente è stato imperialista, compresi gli Stati Uniti, ma l'Europa è stata precisamente colonialista ed evidentemente deve essere considerata post-colonialista. Ma colonialista e colonizzatrice di se stessa e questo è il problema delle immagini dello spazio europeo; è il problema dell'Irlanda, è il problema del Mezzogiorno italiano o dei Balcani, problema gravissimo e attualissimo. Per dirla in modo franco, è il problema delle frontiere: se esistano o possano esistere delle frontiere in Europa. Il problema, specialmente nel mediterraneo ma non solo, è il caso dell'est ma anche del nord e dell'ovest, non può essere discusso senza prendere in considerazione in modo generale il fenomeno imperialista e più precisamente il problema coloniale.

Per concludere con Said, bisognerebbe discutere in modo più fine e raffinato la figura della divisione dell'umanità fra colonizzatori e colonizzati. In un bel passaggio del suo libro, Giorgio Baratta si riferisce anche ad una formulazione di W. Glingka e parla del cosiddetto triangolo della schiavitù. L'interesse del triangolo della schiavitù sta nel fatto che la colonizzazione non è stata mai un fenomeno omogeneo, come precisamente l'immagine di una proiezione dell'Europa fuori da se stessa potrebbe far pensare. Infatti l'Europa si è proiettata ed ha invaso il mondo per creare, per produrre in questa periferia degli antagonismi, delle opposizioni straordinariamente forti e brutali: ci sono state le cosiddette colonie di popolamento e ci sono state le colonie di sfruttamento.

Il fatto della schiavitù, in particolare il commercio triangolare dei negri dell'Africa verso l'America, è l'aspetto decisivo in senso economico ed il simbolo di questo: colonizzare per mezzo di colonizzati, ricreare nel mondo coloniale una polarità che tocca gli estremi della violenza. Per dirlo brevemente, troviamo nel libro di Said un riflesso bellissimo e allo stesso tempo orrendo, per esempio nell'analisi contrapposta di due opere letterarie, entrambe legate all'esperienza del colonialismo inglese: cioè l'analisi del famoso romanzo di Konrad, *Heart of Darkness*, e l'analisi della novella di Kipling, *Kim*.

La conclusione a cui Said giunge attraverso queste analisi la conosciamo ed è di un'importanza, secondo me, cruciale per la nostra discussione: il fenomeno storico della colonizzazione ha prodotto divisioni costitutive di ogni identità, di tutte le identità di oggi, sia delle identità dominanti sia delle identità dominate. Questo fa sì che ogni figura identitaria pura o monolitica, e potremmo dire anche monolinguistica, non può che essere impostura nel mondo post-coloniale, ripeto sia per gli ex colonizzatori che per gli ex colonizzati. Ogni identità ha una struttura in abisso, come direbbero i critici letterari: nel suo cuore nasconde un nucleo, un resto, una virtualità di identificazione con l'altro, un altro che in molti casi è anche l'avversario. Ma, e lo trovo di una importanza centrale, i problemi culturali, i problemi di identità, le cosiddette *identity politics*, nel mondo di oggi non credo abbiano adottato la famosa configurazione schmidtiana dell'opposizione di amico-nemico, all'opposto è precisamente questa semplificazione che diventa insostenibile, anche se manteniamo la chiara coscienza della brutalità e della violenza dei conflitti post-coloniali.

La prospettiva di una civiltà umana o mondiale, soprattutto nella forma di conflitti permanenti, o di quello che Giorgio Baratta chiamava il genere umano, naturalmente non può che essere il prodotto dei suoi conflitti interni o interiorizzati. Ma quello che forse, virtualmente, rende possibile questa prospettiva è precisamente il fatto che la semplice figura dell'opposizione amico-nemico sia in fondo astratta e falsa. Ciò non impedisce che si trovino forze, partiti, stati, che tentino di reintrodurla, come vediamo ogni giorno.

A questo punto, il discorso diventa un po' più politico e cercherò di estrarre alcuni elementi dall'opera di Stuart Hall. Di questa mi interessano soprattutto gli aspetti metodologici, il lungo dialogo critico con l'eredità marxiana, l'intreccio o la combinazione di teorizzazione e di inchiesta e intervento concreti, specialmente nell'ambito inglese e più in generale nel mondo anglosassone, e questo è stato importantissimo per la pratica pedagogica; penso al *Center of new ethnicity* e ad altre iniziative di questo tipo. E' tale concetto di new ethnicity che vorrei qui discutere un poco. Questa è, per come l'ho compresa, la tesi di Hall: non abbiamo a che fare con etnie tradizionali, ma abbiamo a che fare con nuove etnie, e quindi la prima domanda è questa: in che senso sono nuove, cose c'è di nuovo in queste "etnicità"?

Ho l'impressione che la risposta di Hall sia una triplice risposta; primariamente sono nuove nel senso che naturalmente continuano il processo storico di costruzione di quello che in altro luogo ho chiamato il carattere necessariamente fittizio di "etnicità", compreso evidentemente il sentimento di identità nazionale dei nostri paesi europei. Questo vuol dire che il processo non si è fermato. Come le vecchie etnie anche le nuove si sono formate nella storia, in una nuova epoca, e l'interessante è il contraccolpo sulla rappresentazione delle nuove identità rispetto alle vecchie identità, per esempio l'identità britannica, francese, anche queste sono state modificate dall'interno. Il sintomo più visibile di tutto questo è naturalmente il fenomeno del meticciato: le nostre società sono società ogni giorno più meticcie.

In secondo luogo, a queste nuove etnie corrispondono un nuovo tipo di lotta, di conflittualità; è questo un aspetto strettamente legato agli studi in diversi paesi europei e esterni all'Europa sulle trasformazioni del razzismo. Non dobbiamo adottare sul problema un punto di vista edulcorato, si tratta nella maggioranza dei casi di razzismo post-coloniale, della trasformazione tendenziale del vecchio razzismo, principalmente un razzismo fondato su un linguaggio di tipo biologico o pseudo-biologico, invenzione tipica dell'era coloniale, in un razzismo di tipo culturale. Io stesso ho suggerito in modo volontariamente provocatorio l'idea che l'Europa che si costruisce con noi e davanti ai nostri occhi, non solo ha introdotto l'idea di una nuova cittadinanza, ma ha anche introdotto in modo pratico, giustificandola a livello ideologico, la faccia nera, la faccia oscura, per così dire, di una certa Apartheid culturale molto difficile da respingere nell'Europa di oggi.

Secondo il mio punto di vista, l'idea di Hall sarebbe che tutto questo ha prodotto un nuovo tipo di conflitti o di lotte dove possiamo osservare allo stesso tempo fenomeni opposti in una convergenza di rivendicazioni post-coloniali, che può adottare per un certo tempo identità

immaginarie, come per esempio l'identità *black* come è avvenuto in paesi quali l'Inghilterra. Ma allo stesso tempo c'è l'accento molto forte posto sulle differenze o sulle specificità culturali. Ciò porta Hall, e sarebbe il terzo aspetto che trovo decisivo, ad interrogarsi sul modo in cui questo nuovo tipo di lotte, marcate dalla tensione fra convergenza e insistenza sulle differenze, può essere all'origine di un rinnovamento democratico. Qui ci troviamo di fronte all'articolazione sempre problematica delle due nozioni di popolo che abbiamo ereditato dalla nostra storia ma con un contenuto ovviamente nuovo: c'è *l'ethnos*, una nuova forma dell'ethnos, cioè il sentimento vissuto o anche le rappresentazioni della comunità, e c'è il *demos*, l'organizzazione di una sfera pubblica dove tutti possono partecipare effettivamente alle decisioni e alla vita politica. Siamo ben coscienti del fatto che in questo momento ci è proposto come oggetto di pensiero, di riflessione, da tutte le parti, da giuristi, da filosofi, sotto forma di alternative che ho sempre trovato semplicistiche, e che l'idea halliana di una nuova "etnicità" ci può aiutare a sorpassare, l'idea che saremmo prigionieri dell'opposta necessità di scegliere e appoggiare i comunitarismi oppure di difendere una concezione laica ed universalistica del pubblico, della *res publica*, che starebbe specularmene all'opposto della prima.

Ciò che trovo importantissimo nella formulazione di Hall, e negli Studi Culturali, è precisamente il fatto di aprire in modo concreto, potremmo dire, una terza via, una via di sorpasso di questa alternativa astratta tra il comunitarismo e l'universalismo repubblicano, molto forte in Francia e forse anche in Italia. Questo naturalmente non sarebbe possibile se Hall non si auspicasse la presenza concreta, la possibilità di toccare, in queste nuove forme di lotta, i limiti della dominazione neoliberista, la possibilità di ricostituire quella che, secondo la famosa e paradossale formula di E. Thompson, è divenuta una lotta di classe senza classi (e senza classi nel senso classico del termine e dopo un mutamento nel concetto stesso di classe) a cui poter restituire il suo significato originario di conflitto civico.

In conclusione mi soffermerò, solamente a modo di indicazione per la continuazione della discussione, sui due punti che volevo toccare: primo volevo tornare a una suggestione che trovo molto importante nel lavoro di Baratta, quando, mi sembra a pagina 210 del suo testo, cita un passo straordinario di Antonio Gramsci sulla relazione tra maestro e scolaro: il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo di relazione reciproca, pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro è sempre maestro. Baratta parte da questo per suggerire che ciò che è proprio dell'Europa, quello che in un certo senso l'Europa ha perso o sta sul punto di perdere ma che bisognerebbe ritrovare o ricreare (accettando il fatto che l'Europa è meticcia e che i confini dell'Europa non sono più reperibili, cioè che la struttura post-coloniale è costitutiva dell'identità europea stessa) è la reciprocità di cittadinanza e educazione.

In che senso, allora, questo può essere mantenuto nell'epoca della rivoluzione tecnologica e comunicativa? E' questo il mistero ed il grande problema. Ci sono comunque degli aspetti positivi del problema; infatti, non condivido in assoluto il pessimismo antitecnologico, eredità di una concezione della tecnica e della ragione come alienazione condivisa dagli heideggeriani e dalla scuola di Francoforte. Secondo me il fatto di introdurre la dimensione post-coloniale in questo problema, può produrre dei cambiamenti straordinari, perché, in un senso molto chiaro, la rivoluzione informatica che ha come aspetto superficiale l'americanizzazione progressiva del mondo intero, ha come aspetto profondo la neutralizzazione delle eredità culturali come gerarchie, per cui non c'è più superiorità naturale dell'eredità europea nel giocare un ruolo attivo nell'invenzione delle nuove forme della civiltà tecnologica.

Questo è il grosso conflitto che sta alla base di ogni altro conflitto, come per esempio i conflitti generati dal mercato del lavoro (il lavoro informatico si può fare molto meglio in India che in Italia o in Francia, dal punto di vista economico con la stessa efficienza tecnologica o forse anche superiore).

In conclusione, avrei voluto dire alcune parole sull'immagine dell'universale o dell'universalismo, e lo farò rapidamente ritornando al grande antropologo francese C. Lévi Strauss e ad una raccolta di saggi, risalente agli anni '60, dal titolo *Lo sguardo da lontano*. La possibilità di

acquisire uno sguardo da lontano su se stessi è stata considerata già dal tempo dell'illuminismo come condizione assoluta di un universalismo autentico. E' quello che Montesquieu ha tentato di immaginare, è quello che Voltaire ha cercato nell'indiano americano della sua novella, è quello a cui Rousseau in modo forse ancora più profondo si è avvicinato con il modello del selvaggio che vive all'interno della società civilizzata. Questo è rimasto un sogno, ma sono tentato di dire che adesso che l'Europa non è più imprigionata in se stessa, ma è anche fuori di se stessa, la possibilità dello sguardo da lontano ci è stata, finalmente, restituita.

---

* Intervento al convegno "Napoli Bahia d'Europa – dialogo di culture. L'Europa fuori dall'Europa: dal Mediterraneo ai Tropici", Napoli, novembre 2000.

** Université La Sorbonne, Paris.