

Iain Chambers
**PAESAGGI
MIGRATORI**

**Cultura e identità
nell'epoca
postcoloniale**

Edizione originale:

Migrancy, Culture, Identity

Copyright © 1994, Iain Chambers

Prima edizione: Routledge, 1994

Copyright © 2003 Meltemi editore srl, Roma

Traduzione di Annamaria Biavasco e Valentina Guani

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore

via dell'Olmata, 30 - 00184 Roma

tel. 06 4741063 - fax 06 4741407

info@meltemieditore.it

www.meltemieditore.it



MELTEMI

Indice

p.	7	Prefazione all'edizione italiana
	9	Introduzione Un ritorno impossibile
		Capitolo primo
19		Paesaggi migratori Alla deriva nella pagina - Un dialogo appena iniziato - Lo sguardo obliquo - Territori dell'imprevisto - Il taccuino dello straniero - La finzione dell'identità - La frattura - Radicato nel - lo sradicato - Esposizione - Il limite - Una partenza perpetua
		Capitolo secondo
61		Passeggiata uditiva
		Capitolo terzo
67		Le macchine del desiderio
		Capitolo quarto
79		Il mondo in frantumi: di chi il centro, di chi la periferia? Voci - La disgregazione dell'autenticità - Passaggi culturali e la poetica del luogo
		Capitolo quinto
105		Città senza mappe "E suis un bar!" - In viaggio senza mappe - Vacanze in Giappone - La rovina - Ai piedi del Vesuvio - Dalla strada al globo - Nessuna equazione

131	Capitolo sesto Migrazioni, modernità e il Mediterraneo Il mondo contaminato - Un mare di storie - Una rimozione storica - La mostruosità della ragione - Il senso del silenzio - Le scorie della storia - Oltre il multiculturalismo - Sporcare il pensiero - L'inquietudine del mondo
151	Bibliografia

Prefazione all'edizione italiana

La nuova edizione di questo volume è stata suggerita dall'attualità persistente dei suoi argomenti, ora rivisti e riproposti in un nuovo capitolo finale dove ho cercato di approfondire, riportandoli a "casa", alcuni dei temi principali elaborati in precedenza. In una congiuntura caratterizzata dal dominio dei linguaggi mediatici, il desiderio di un'autoconferma individuale e collettiva acquista piena espressione nella spettacolarizzazione del mondo dove tutto appare consensualmente scontato, senza spiacevoli sorprese o sgradite intenzioni critiche. Qui in Italia tale senso delle cose - favorito da una cultura del "buonismo", a sua volta sostenuto dalla volontà del lieto fine - è spesso sottoscritto da un esteso storicismo in cui tutto sembra essere dispiegato in anticipo. In questo clima ci si trova ad assistere a una chiusura culturale che arriva al suo punto massimo nell'isteria socio-politica generata dalla questione dell'immigrazione, accompagnata dalla difesa rigida di un'identità storica e di un "io" racchiuso nella presunta sicurezza di una località metafisica. Dinanzi alla minaccia immaginata dello straniero, tale "soluzione" rappresenta un congedo dai movimenti, spesso turbolenti e sconvolgenti, dei complessi processi storici e culturali del mondo attuale. Viene qui toccato un fondo di conservatorismo culturale che si estende ben oltre gli attuali schieramenti politici.

Nessuno vuole essere disturbato. La difesa dell'attuale organizzazione di un campo del sapere (e del potere) è anch'essa scontata, nonostante neghi il senso di qualsiasi grammatica critica. Di

fonte alle innovazioni proposte da un approccio interdisciplinare reso ulteriormente destabilizzante dalla provenienza altra, come nel caso degli studi culturali e postcoloniali, si difende la propria identità culturale cercando rifugio nell' autorità delle tradizioni e delle istituzioni locali. Nel contesto attuale, gli argomenti elaborati nelle pagine seguenti vogliono suggerire una sfida culturale; essi cercano di trasmettere un invito a ripensare (e riconfigurare) la storia e la cultura in cui saranno eventualmente recepiti; vi si tratta della storia e della cultura occidentale, certamente, ma anche di quella più immediata e viscerale. Come una piccola scheggia questo volume aspira al senso inaspettato dello spaesamento, e intende suggerire un rapporto radicalmente diverso, più inquietante, con la propria formazione storico-culturale.

Vorrei ringraziare «l'Unità», gli organizzatori di *Documenta 11* (Kassel) e i curatori del *PMLA* (New York), per aver inizialmente ospitato alcuni degli argomenti riportati nell'ultimo capitolo.

I. C., settembre 2002

Introduzione Un ritorno impossibile

Se ripensiamo la cultura (...) in termini di viaggio, l'interpretazione organica naturalizzante del termine cultura vista come un corpo dotato di radici che cresce, vive, muore eccetera, viene messa in discussione. Balzano agli occhi più nettamente storicità costruite e controverse, punti di spostamento, interferenza e interazione.

James Clifford (1992, p. 101)

La spaesatezza diviene un destino mondiale.

Martin Heidegger (1981, p. 292)

Mi sono accorto, un giorno, che una cosa m'importava più di altre: quale definizione dare di me in quanto straniero? (...) Mi sono poi accorto che, nella sua vulnerabilità, lo straniero poteva contare soltanto sull'ospitalità che altri poteva offrirgli. Proprio come le parole beneficiano dell'ospitalità loro offerta dalla pagina bianca e l'uccello di quella senza condizione che gli offre il cielo.

Edmond Jabès, 1991

Sulle autostrade del sud della California, intorno a Tijuana, nei pressi del confine con il Messico, ci sono cartelli stradali che generalmente si riferiscono all'incontro tra natura e cultura: simboli di cervi che saltano o orsi in cerca di preda, per avvertirci del pericolo che ci tagliano la strada. Ma questa volta l'immagine è diversa, allude al traffico interculturale. Il disegno rappresenta gente a piedi. Gente che nel tentativo disperato di sfuggire a un destino di povertà, tagliando il filo spinato sul confine o strisciandoci sotto e scansando le automobili in cor-

sa, attraversa di corsa il nastro di asfalto per scappar via dal passato e insediarsi nella promessa del Nord. Questa disperata scena di speranza e migrazione è un frammento, invariabilmente colto in una foto sulla stampa, al telegiornale, in un documentario televisivo, nelle statistiche sull'immigrazione illegale, ma nonostante ciò molto illuminante rispetto alla gran parte del paesaggio in cui viviamo. Quando il Terzo Mondo non è più tenuto a distanza laggiù, ma comincia ad apparire qui, quando l'incontro tra culture, storie, religioni e lingue diverse non si verifica più lungo il perimetro, nelle "zone di contatto" (Pratt 1992), ma emerge al centro della nostra vita quotidiana, nelle città e nelle culture del cosiddetto mondo avanzato o Primo Mondo, forse allora possiamo cominciare a parlare di un'intenzione significativa nel senso precedente delle nostre vite, culture, lingue e prospettive future.

Non intendo dire con questo che Londra e Lagos siano oggi semplicemente centri urbani separati dal punto di vista geografico e mantenuti insieme nella comune sintassi dei media metropolitani globali. Possono avere in comune certi beni, abitudini, stili e linguaggi, ma a ogni cosa che condividono corrisponde anche un travisamento, un'inflessione, un idioletto locale. Non sono solo due città distinte dal punto di vista fisico, ma rimangono fortemente differenziate in termini economici, storici e culturali. Ciononostante, queste differenze non sono sempre e inevitabilmente barriere ed esempi di divisione. Possono anche fungere da cardini che servono sia per chiudere che per aprire porte in un traffico globale in via di intensificazione.

Inoltre la migrazione, insieme all'enunciazione di confini e punti di passaggio tra culture, è profondamente impressa negli itinerari di gran parte del pensiero contemporaneo. Migrazione ed esilio, come sottolinea Edward Said, comportano un "modo di essere discontinuo", una specie di bisticcio con il luogo da cui si proviene, e sono quindi stati trasformati "in un poderoso motivo ricorrente della cultura moderna, che addirittura la arricchisce" (Said 1990a). Infatti:

L'esule sa che, in un mondo secolare e contingente, le case sono sempre provvisorie. Confini e barriere che ci circondano con la sicurezza di un territorio familiare possono anche trasformarsi in prigioni e spesso vengono difesi al di là della ragione o della necessità. Gli esuli attraversano le frontiere, abbattono le barriere del pensiero e dell'esperienza (p. 36).

Un viaggio simile assume la forma di un'interrogazione incessante che disfa i suoi stessi termini di riferimento quando lungo la strada si perde il punto di partenza. Se esilio presuppone una casa da cui si parte e, alla fine, la promessa di un ritorno, gli interrogativi che si incontrano *en route* infrangono costantemente i confini di un simile itinerario. Le possibilità di continuare a identificarsi con queste premesse si affievoliscono e vengono meno. Il ricordo della perdita primaria, iscritto indelebilmente nel divenire incerto del viaggio di andata, ha fatto dell'esule un simbolo caratteristico dei nostri tempi. Una tendenza significativa della riflessione critica odierna di fronte al restringersi della ragione europea, che un tempo pretendeva di parlare a nome di tutto e di tutti, consiste nell'adottare metafore di movimento, migrazione, mappe, viaggio e, talvolta, di un turismo apparentemente superficiale. Tuttavia queste metafore non sono limitate alla genealogia di un paradigma critico particolare o circoscritte nel piano di un indirizzo teorico. Per quanto possiamo cinicamente scegliere di leggere nelle recenti peregrinazioni intellettuali soltanto l'ultima svolta nel racconto continuo del potere intellettuale occidentale e patriarcale, che cerca di addomesticare gli altri e di estendere il proprio dominio su chi era escluso e silenzioso, è chiaro che sta succedendo anche qualcos'altro. Negli attuali processi di globalizzazione incessante ci troviamo sempre più spesso di fronte a una vasta diversità culturale e storica che si rivela impermeabile alle spiegazioni cui ricorriamo di solito. È questa sfida complessa e persistente al mondo in cui siamo abituati a vivere che suggerisce con forza che non stiamo semplicemente assistendo all'ultima distensione della molla, liberale e cedevole, dell'eclettismo mentale.

Infatti alcune recenti aperture del pensiero critico, fomentate da spostamenti interni nel cuore dell'Occidente (femminismo, decostruttivismo, psicoanalisi, pensiero postmetafisico), si sono sempre più accentuate per effetto dell'interrogativo persistente posto da una presenza che non si trova più altrove: il ritorno degli oppressi, dei subordinati e dei dimenticati nelle musiche, nelle letterature, nelle povertà e nelle popolazioni del Terzo Mondo che vengono a occupare le economie, le città, le istituzioni, i media e il tempo libero del Primo Mondo.

La punteggiatura così fortemente connotata del copione cosmopolita, destinato a essere riconosciuto come parte della nostra storia e a essere teletrasceso in occasione di future sommosse degli spossati metropolitani, ci obbliga a riconoscere la necessità di un modo di pensare che non è né fisso né stabile, ma aperto alla prospettiva di un continuo ritorno agli eventi, alla loro rielaborazione e revisione. Questo rinarare, recitare e risituare ciò che passa per conoscenza storica e culturale dipende dal ricordare e rimembrare tracce e frammenti precedenti, che si accendono e sfavillano nel nostro "momento di pericolo" attuale, mentre si perpetuano in nuove costellazioni (Benjamin 1955c). Sono frammenti che restano frammenti, schegge di luce che illuminano il nostro viaggio gettando al tempo stesso ombre interrogative sulla strada.

La fede nella trasparenza della verità e il potere delle origini di definire la finalità del nostro viaggio si disperdono a causa di questo perpetuo movimento di trasmutazione e trasformazione. La storia viene mietuta e raccolta per essere assemblata, fatta parlare, rimembrata, riletta e riscritta e la lingua prende vita nel transito, nell'interpretazione. Parlare di questa eredità, fare riferimento alla storia, così come alla traduzione o alla memoria, equivale sempre a parlare dell'incompleto, del non interamente decifrabile. Significa tradire qualsiasi speranza di trasparenza. Perché tradurre è sempre trasformare, comporta sempre un necessario travestimento della metafisica di autenticità ed origini. Ci troviamo a usare una lingua che è sempre adombrata da una perdita, da un altrove, da un fantasma: l'inconscio, un "altro" testo, un'altra voce, un "altro" mondo,

una lingua "fortemente influenzata dalla lingua straniera" (Rudolf Pannwitz in Benjamin 1955a).

L'esperienza nomade del linguaggio, che vaga senza fissa dimora, abita ai crocevia del mondo, regge il nostro senso dell'essere e della differenza, non è più l'espressione di una storia o di una tradizione unica, anche se finge di portare un solo nome. Il pensiero vaga. Miga, va tradotto. E la ragione corre il rischio di affacciarsi sul mondo, di trovarsi in un passaggio privo di fondamenta o finalità rassicuranti: un passaggio aperto ai cieli mutevoli dell'esistenza e dell'illuminazione terrestre. Non più protetto dagli dei o dalla loro secolare risurrezione nei panni di un razionalismo imperioso o di una proiezione positivista, il pensiero corre il pericolo di diventare responsabile di se stesso e della salvaguardia dell'essere, e la sua unica protezione, come ci ricordano Rilke e Heidegger, sta proprio nell'assenza di protezione (Heidegger 1962b).

Questo inevitabilmente implica un senso diverso di "dimora", di essere nel mondo. Significa concepire la residenza come un habitat in movimento, come un modo per occupare il tempo e lo spazio non come se fossero strutture fisse e concluse, ma in quanto forniscono la provocazione critica di un'apertura la cui presenza interrogativa riecheggia nel movimento delle lingue che costituiscono il nostro senso di identità, di luogo e di appartenenza. Non esiste un luogo, una lingua o una tradizione che possa vantare questo ruolo, perché sebbene il viaggio dal centro alla periferia, alla ricerca dell'inaspettato, del bizzarro e del meraviglioso, domini forse ancora questa letteratura - per esempio questo libro - le storie di questo genere in ultima analisi rappresentano una debole eco della massa di viaggi, migrazioni e trasferimenti che tanta gente proveniente da altrove ha affrontato e continua a sperimentare. Così finalmente io arrivo a sperimentare la violenza dell'alterità, di altri mondi, lingue e identità, e in essi finalmente scopro che il mio stare è sostenuto da incontri, dialoghi e conflitti con altre storie, altri posti, altre persone. Il ritorno dell'"indigeno" non segnala soltanto la drammatica necessità di "eliminare i confini tra storia occidentale e non occidentale", ma riporta al

centro la violenza che in origine caratterizzava gli incontri che, nella lontana periferia, gettarono le basi del mio mondo (Wolff 1982).

Questo quindi, necessariamente, non è neppure un resoconto di viaggio, perché viaggiare implica un movimento tra posizioni fisse, un punto di partenza e uno di arrivo, presuppone che si conosca un itinerario. Il viaggio lascia sottintendere inoltre un possibile ritorno, un potenziale rientro alla base. La migrazione, invece, comporta un movimento in cui non sono immutabili o certi né i punti di partenza né quelli di arrivo, richiede che si risieda in una lingua, in storie, in identità costantemente soggette a mutazione. Sempre in transito, la promessa di un ritorno a casa - completando la storia, addomesticando la deviazione - diventa un' impossibilità. La storia cede il passo alle storie, così come l'Occidente cede il passo al mondo.

Significa vivere in un altro paese in cui:

diventa più che mai urgente sviluppare una struttura di pensiero che metta il migrante al centro, e non alle dipendenze, dei processi storici. Abbiamo bisogno di disamare la retorica genealogica del sangue, della proprietà e delle frontiere e di sostituirla con un resoconto laterale delle relazioni sociali, che sottolinei la contingenza di tutte le definizioni del sé e dell'altro da sé e la necessità di camminare con passo leggero (Carter 1992, pp. 7-8).

Tutto questo significa forse che non ho nulla da dire, che ogni gesto che ha inizio in Occidente è intrinsecamente imperialista, niente altro che l'ultimo esempio dell'estensione del mio potere nei confronti degli altri? Forse è qui che le implicazioni etiche e politiche degli argomenti avanzati in questo libro si possono più chiaramente interpretare come un tentativo di spezzare il circolo vizioso tra coloro che parlano e coloro per cui si parla. Infatti forse imparo a camminare con passo leggero lungo i limiti del luogo da cui parlo intramettendomi nel mio parlare, scoprendo le lacune e ascoltando i silenzi della mia eredità. Comincio a capire che dove ci sono limiti, esistono anche altre voci, altri corpi, altre parole, dall'altra

parte, al di là dei miei confini specifici. Nell'inseguire i miei desideri oltre queste frontiere, paradossalmente sono costretto ad affrontare i miei confini, insieme con quell'eccesso che cerca di sovrapporre i dialoghi che li attraversano. Trasportato in qualche modo in questo territorio di confine, guardo uno spazio potenzialmente ulteriore: la possibilità di un altro posto, un altro mondo, un altro futuro.

Le molteplici diaspore della modernità, messe in moto dalla "modernizzazione", l'economia sempre più globale e le conseguenti migrazioni, spesso imposte in maniera brutale, di individui e popoli interi dalle periferie verso le metropoli euroamericane e le città del Terzo Mondo, sono di una grandezza e intensità tale che rendono drammaticamente insignificanti, al confronto, i viaggi secondari e in gran parte metaforici del pensiero intellettuale. L'analogia è rischiosa. C'è sempre il fascino ovvio dell'addomesticamento romantico, del ritorno a casa, arricchito dalle figure poetiche del viaggio e dell'esule. Ma è un rischio da correre, perché le migrazioni moderne di pensiero e persone sono fenomeni profondamente radicati nelle traiettorie e nei futuri reciproci.

Essere costretti ad attraversare l'Atlantico come schiavi in catene, ad attraversare illegalmente il Mediterraneo o il Rio Grande diretti verso Nord e pieni di speranza, o anche sudare nelle lente code davanti alla burocrazia stringendo in mano passaporti e libretti di lavoro, significa prender l'abitudine di vivere a metà strada fra mondi diversi, prigionieri di una frontiera che corre lungo la propria lingua, religione, musica, il proprio modo di vestire, di apparire e di vivere. Venire da altrove, da "là" e non da "qui", e pertanto essere al tempo stesso "dentro" e "fuori" dalla situazione presente, significa vivere all'intersezione tra storie e memorie, sperimentando sia la loro dispersione preliminare sia la successiva traduzione in nuovi e più ampi assetti lungo percorsi emergenti. Significa al tempo stesso incontrare i linguaggi dell'impotenza e i possibili indizi di futuri etnotopici. Questo dramma, che di rado è frutto di una libera scelta, è anche il dramma dello straniero. Tagliato fuori dalle patrie della tradizione, vivendo un'identità messa costantemen-

te in discussione, lo straniero deve continuamente mettersi a proprio agio in una discussione tra un'eredità storica dispersa e un presente eterogeneo.

In quanto tale lo straniero, uomo o donna che sia, è una figura emblematica che attira la nostra attenzione sulle urgenze del nostro tempo: una presenza che mette in discussione il nostro presente. Lo straniero minaccia la "classificazione binaria messa in opera nella costruzione dell'ordine" e ci introduce all'arcano spostamento dell'ambiguità (Bauman 1990, pp. 150-151). Lo straniero, fantasma che adombra ogni discorso, è l'interrogazione allamante, l'estraniamento che esiste in potenza dentro ciascuno di noi. È una presenza persistente, incancellabile, che mi attira fuori da me stesso verso l'altro. È l'insistenza dell'altra faccia che carica il mio obbligo nei confronti di "quella estraneità che non si può eliminare, il che significa che è il mio obbligo a non poter essere cancellato" (Lévinas 1988). In quanto "sintomo che rende appunto il 'noi' problematico, forse impossibile, lo straniero comincia quando sorge la conoscenza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri" (Kristeva 1988, p. 9). Questo decentramento dell'"individuo" classico porta all'indebolimento e alla dispersione dell'episteme razionalista, del cogito occidentale, che una volta ancorava e garantiva il soggetto come fulcro privilegiato della conoscenza, della verità e dell'essere.

In questo incontro il pensiero critico è costretto ad abbandonare qualsiasi pretesa a una sede fissa, quasi offrisse un fondamento stabile su cui poter costruire allegramente il senso della nostra vita. Le sue adiacenze non sono solide, né le sue coordinate immutabili. Non è una dimora permanente, ma piuttosto una provocazione: una piattaforma, una zattera da cui scrutiamo l'orizzonte alla ricerca di segni mentre galleggiamo fra le correnti agitate del mondo. Costruito continuamente con i rottami e i frammenti portati dalle tempeste che chiamiamo "progresso", il pensiero critico riscrive le tavole della memoria, mentre cerchiamo di trasformare da punto di arrivo a punto di partenza le nostre storie, le nostre lingue e i nostri ricordi¹.

¹ La "tavola della mia memoria" (*Amleto*), le tavole, tavolette e leggi che vengono continuamente costruite, iscritte, scritte e riscritte "e anche una tavola, una *tabula*, che permette al pensiero di agire sulle entità del nostro mondo" (Foucault 1966, p. 9). Il resto della frase riecheggia la celebre osservazione di Walter Benjamin sul "progresso" e l'angelo della storia di *Tesi sulla filosofia della storia* (Benjamin 1955c).