



Orientalismi: nuove prospettive interpretative

di Gabriele Proglia

INTRODUZIONE

Nel presente contributo mi propongo una riflessione sull'orientalismo, così come teorizzato inizialmente da Edward Said, a partire dagli snodi strategici che ne determinano il funzionamento: parlo, cioè, del pensiero foucaultiano, della revisione del rapporto unilaterale di egemonia-subalternità espresso da Antonio Gramsci, dello strutturalismo e, più in generale, della relazione cultura-potere.

In un secondo passaggio postulerò, invece, una nuova cornice entro la quale riconsiderare l'orientalismo. In essa l'immagine prodotta è frutto del movimento, e dell'iterazione, di più immaginari intesi come forme condivise di sapere di più soggetti che intrattengono, tra loro, diversi e articolati rapporti di potere.

Da tale prospettiva, infine, muoverò per una definizione 'strategica' dell'orientalismo, ossia non più solamente come rappresentazione subita e imposta da narrazioni di poteri bianchi, maschili e coloniali, ma quale espressione di un riutilizzo dell'immagine orientale che cela, dietro significati stereotipati prodotti dall'Occidente e dall'Europa, la consapevolezza di potersi muovere oltre i confini epistemologici di identità imposte, assegnate attraverso una relazione di potere verticale.

Infine, svincolando l'Orientalismo dalla costruzione teorica saidiana, è possibile restituirgli una dimensione fluida, in *fieri*, e "di profondità" capace di assumere molti posizionamenti rispetto al fatto storico, cioè in grado di definire una realtà in movimento, mai unidirezionale e monolitica ma con sfaccettature a seconda della prospettiva utilizzata.



LIBERARE L'ORIENTALISMO E RENDERLO PLURALE

Per riconsiderare l'orientalismo in una prospettiva nuova, cercando di liberarlo dai modelli teorici su cui si basa, è necessario, prima di tutto, riconoscere la grande intuizione che Edward Said ebbe nell'associare le rappresentazioni al potere politico e normativo. Se, cioè, l'Occidente è stato il centro di una grande produzione culturale, l'Oriente, fin dalla prima pagina dell'opera, "non è solo adiacente all'Europa; è anche la sede delle più antiche, ricche, estese colonie europee; è la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue; è il concorrente principale in campo culturale; è uno dei più radicati simboli del Diverso" (Said 1991: 3-4).

La relazione tra Oriente ed Occidente, seguendo la scia comparativista tracciata da Said, passa attraverso la discussione di più testi: da Victor Hugo a Shakespeare, Wordsworth e Silvestre de Sacy, Flaubert e Balzac, Eliot e Dickens, Ruskin e Newman. In sintesi, l'impianto regge su due movimenti principali che sono anche la *summa* di un'ipotesi interpretativa capace di coniugare le forme degli oggetti studiati, cioè dell'orientalismo, con le griglie di senso adottate per definirli.

Il primo movimento è certamente la connessione tra racconto e altrove, nello specifico la colonia e il colonialismo; il secondo, invece, riguarda la relazione tra l'Europa e l'Altro. Ma l'orientalismo è stato davvero solo l'elemento attraverso cui l'Europa e l'Occidente hanno esteso i propri domini sul resto del mondo? Anche se per il momento non mi sono addentrato nelle riflessioni sui termini "Oriente" ed "Occidente", così come "Europa", è ugualmente possibile postulare che un'attenzione per l'altrove esista ben prima delle forme coloniali ed imperiali, che l'orientalismo abbia assunto, in periodi precedenti, forme diverse.

Questa duplice derivazione ci mette dinnanzi ad uno scenario che complica ulteriormente la visione di Said, individuando altri versanti, a volte paralleli, su cui è declinato l'orientalismo. Si pensi, ad esempio, al ruolo determinante, nella mappatura del territorio d'oltremare, degli esploratori. La loro opera si riassume nella capacità di enucleare, attraverso le memorie di viaggio, una corrispondenza tra i luoghi e i corpi dell'alterità.

Stesso dicesi per il ruolo delle missioni, centrale e in continuità con i colonialismi. Pur precisando che i contenuti della "missione civilizzatrice" spesso trovarono una coniugazione con gli aspetti teologici e di evangelizzazione, mi pare azzardato riassumere e liquidare la complessità del fermento religioso, che si propagò in ogni direzione a partire dal vecchio continente, come semplice sistema di appoggio a domini in terre straniere: non fu solo questo.

D'altro canto è possibile intendere l'orientalismo non più quale rappresentazione unica, specificatamente orientata verso la conquista coloniale, bensì come una struttura che accumula forme stratificate di senso a seconda del contesto e del periodo di riferimento. Così luoghi simili sussumono forme eterogenee di racconto



dell'Altro e sembrano suggerirci una riflessione dovuta sul significato di tale dissonanza. In *primis*, onde evitare modellizzazioni, che la struttura dello stereotipo non è solamente uniformante, ma anche riproducibile in declinazioni multiple: questo vuol dire che un *cliché* orientalista non nasce unicamente dall'iterazione permanente di uno stesso modello narrativo, bensì può essere prodotto da forme articolate, disomogenee e discontinue di racconto. Oppure, viceversa, che sguardi differenti, di identità riconoscibili in quanto dissimili, indagano lo spazio oltre i confini, in modi specifici.

Certamente, esistono elementi di continuità tra le diverse rappresentazioni capaci di creare l'impressione di un appiattimento, di un'uniformità. Nonostante si modificano in modo radicale le motivazioni e le rappresentazioni, si assiste alla riproposizione dell'interpretazione che lega elementi diversi e li rende lisci, lasciando cadere le specificità di ciascuno per una veduta d'insieme che generalizza in funzione di un senso specifico, univoco.

In tale direzione va anche l'utilizzo di Foucault e della "discorsività". Scrive infatti Said: "Si tratta, insomma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente" (Said 1991: 13). "Ritengo infatti che" – continua Said – "a meno di concepire l'orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare – e persino creare, in una certa misura – l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell'Illuminismo" (ibid.).

Ma così facendo tutto viene ascritto ad un linguaggio che si ritiene al tempo stesso universale ed unico, capace cioè di intendere le singole parole come tasselli di un sistema di regole e di combinazioni, di relazionare su qualsiasi cosa o persona. I limiti di questo modello, utile per enfatizzare le conseguenze del rapporto cultura-potere da un punto di vista normativo, stanno proprio nell'eccesso di incastri geometrici con cui si legge il mondo. Come si potrebbe, infatti, far dialogare il pensiero creolo di Eduard Glissant con quello "discorsivo" di Foucault?

In effetti, parlare, in un mondo globale, di modelli di senso sorti da un codice bloccato, pare riproporre divisioni e unità ben conosciute nella formazione dell'alterità: la nazione, il genere, la "razza", il colore, ecc. Nel senso che, tanto seguendo i confini di cui parla Etienne Balibar, generatisi in Europa e diffusisi in tutto il mondo, quanto quelli di Gloria Anzaldúa tra Messico e Stati Uniti, si scoprono significazioni che non rispondono alle geometrie ortodosse, né sono frutto solamente di contaminazioni. Scrive Glissant, parlando del linguaggio creolo che

non è il risultato di questa superba operazione praticata coscientemente e con decisione dai poeti giamaicani sulla lingua inglese, né un *pidgin*, né un dialetto. È qualcosa di nuovo, di cui si deve prendere coscienza, ma di cui non si può dire se sia un'operazione originale, perché quando si studiano seriamente le origini di



tutte le lingue esistenti, compresa la lingua francese, ci si accorge (o si intuisce) che quasi ogni lingua è in origini una lingua creola (Glissant 1998: 18).

Dunque, potremmo dire che Glissant teorizza un sistema-mondo - una totalità-Terra per usare le sue parole - che esprime molteplici piani sovrapposti, ma anche soggettività caratterizzate dalla condizione liminale, dal vivere il confine nella propria identità quotidianamente (penso a categorie simboliche come "migrante", "lesbica", "nero", "africano"). Queste soggettività possono riprodurre, tanto individualmente quanto intersoggettivamente, rappresentazioni che esulano dal "discorso" inteso nei termini di Foucault; che, a secondo delle interpretazioni adottate, lo ampliano qualora si propenda per una via inclusiva, o ne eludono lo statuto epistemologico, ponendosi in conflitto o persino reificandone il funzionamento, lo statuto stesso.

D'altro canto le stesse classi terminologiche "migrante", "lesbica", "nero" sono forme che intendono confermare specifiche forma di potere, ovvero categorie che nascono da esse. Così per il "colonizzato" - Spivak direbbe "il subalterno" - la sola qualifica attribuitagli fa da limite al suo agire. Quello stesso soggetto "ammutilato" (Spivak 1988) al centro di un fervido dibattito, incapace, per taluni, di significare, e oggetto del linguaggio normativo, della discorsività foucaultiana.

Ritornando a Said, ad *Orientalismo*, se prendiamo sul serio Vico, cioè se postuliamo che gli uomini siano artefici della loro storia, dovremmo ragionare sui termini "uomini" in molteplici direzioni: di genere - perché solo uomini? - di razza, di colore, di nazionalità. Chi sono questi "uomini" e chi, invece, sono i loro Altri? E come uno specifico Altro è definito da molteplici rappresentazioni, frutto di sguardi provenienti da diverse posizioni?

Un esempio viene, ancora una volta, dalla critica postcoloniale, dal femminismo di Chandra Talpade Mohanty che legge la liberazione delle soggettività come esito di una radicale riconsiderazione dei rapporti di potere. In tal senso, "le donne del Terzo Mondo", soggetto da cui Mohanry parte per una critica efferata del femminismo occidentale, devono decostruire i vincoli di potere sia per ciò che concerne il posizionamento rispetto ai centri - gli USA, l'Europa, l'Occidente - sia, invece, dell'intersezione di categorie come "razza", genere e classe.

Precisa poi Said che "sarebbe errato considerare l'Oriente essenzialmente un'idea, o una costruzione culturale priva di corrispettivo materiale" (Said 1991: 15). Dunque un parallelismo che corre lungo la via del rapporto tra immaginario e reale, che collega ai corpi e alle identità dei costrutti culturali. Ciò nonostante non si può parlare di "coerenza del discorso orientalista" (Said 1991: 16), di "un *corpus* teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettuato un imponente investimento materiale" (ibid.). A meno che per "coerenza" s'intenda l'appiattimento che, attraverso lo sguardo, rende uniformi le continuità con le discontinuità.



CULTURA-POTERE DOPO EDWARD SAID

Il lavoro di Edward Said, come abbiamo detto, è basato su di un *collage* di elementi teorici che, combinati insieme, costituiscono un modello capace di interpretare la relazione cultura-potere. L'attenzione, in particolare, è orientata sul dominio espresso dall'Europa sul resto del mondo, certamente prendendo spunto dall'attualità vissuta da Said, dal coinvolgimento degli Stati Uniti nella guerra in Vietnam.

Vorrei tornare, ancora una volta, sulla discorsività di Foucault. Abbiamo detto che serve da aggregante: è uno strumento che permette di tenere insieme, nonostante le differenze, per uno scopo specifico, cioè l'imposizione di un potere. Ne deriva una distanza, che si postula fissa, tra i parlanti e coloro che sono oggetto delle descrizioni. "Noi" e "loro", gli "Altri", i soggetti colonizzati. Sebbene queste definizioni siano evidenti, tanto nelle rappresentazioni quanto nei luoghi comuni, si dovrà convenire che lo spazio mezzano, che potremmo chiamare di "oltrepassamento" geografico e identitario, non è liscio, ovvero direttamente determinato dai due elementi della dicotomia. Credo, invece, che proprio indagando questo luogo, nel quale si compiono scelte che caratterizzano le forme dell'orientalismo, si ponga in risalto l'eterogeneità delle prospettive, degli sguardi, delle rappresentazioni. Infine, ribaltando il quadro descrittivo, cioè ponendosi dal lato dei soggetti che subiscono l'orientalismo, è possibile postulare un uso "non conforme" ai piani del colonialismo, cioè una forma simbolica utilizzata per celare identità destinate all'alterità, confinate nel silenzio e nell'invisibilità.

Penso al lavoro di Lalla Essaydi¹, in particolare a *Les Femmes du Maroc: Grande Odalisque* (2008), lavoro composto da più fotografie in cui sono rappresentate donne che rispettano tutti i canoni dell'orientalismo – nei vestiti, nella postura, nelle forme fisiche – ma che mettono in mostra, attraverso scritte arabe, anche un potere sacro centrato sulla figura maschile. Proprio come era successo per il *sati* di cui parla Spivak (2004), la donna di Essaydi è soggetta al doppio vincolo coloniale-patriarcale ma nonostante tutto è soggetto-oggetto della rappresentazione. Infatti, la scrittura è fatta con l'*henne*, cioè provocatoriamente e strategicamente con lo strumento emblema della bellezza, della femminilità creata dalle donne. Così Essaydi: "in my art, I wish to present myself through multiple lenses - as artist, as Moroccan, as Saudi, as traditionalist, as Liberal, as Muslim. In short, I invite the viewer to resist stereotypes". L'autrice spiega, con queste parole, la relazione tra il luogo, le memorie del suo passato e le composizioni artistiche:

¹ Lalla Essaydi è nata in Marocco. Formatasi all'*Ecole Des Beaux Arts* di Parigi prima, e negli Stati Uniti (Boston, Medford, New York) poi, nelle sue opere rappresenta corpi delle donne arabe, rappresentate in pose orientaliste, completamente ricoperte di scritte arabe e coraniche.



The house in the photographs is a large, unoccupied house belonging to my extended family. When a young woman disobeyed, stepped outside the permissible space, she was sent to this house. Accompanied by servants, but spoken to by no one, she would spend a month alone. In this silence, women can only be confined visions of femininity. In photographing women inscribed with henna, I emphasize their decorative role, but subvert the silence of confinement. These women "speak" visually to the house and to each other, creating a space that is both hierarchical and fluid. Furthermore, the calligraphic writing, a sacred Islamic art form, inaccessible to women, constitutes an act of rebellion. Applying such writing in henna, a form of adornment considered "women's work," further underscores the subversiveness of the act. In this way, the calligraphy in the images is one of a number of visual signs that carry a double meaning. As an artist now living in the West, I have become aware of another space, besides the house of my girlhood, an interior space, one of "converging territories." I will always carry that house within me, but my current life has added other dimensions. There is the very different space I inhabit in the West, a space of independence and mobility. It is from there that I can return to the landscape of my childhood in Morocco, and consider these spaces with detachment and new understanding. When I look at these spaces now, I see two cultures that have shaped me and that are distorted when looked at through the "Orientalist" lens of the West. Thus the text in these images is partly autobiographical. In it, I speak of my thoughts and experiences directly, both as a woman caught somewhere between past and present, as well as between "East" and "West," and also as an artist, exploring the language in which to "speak" from this uncertain space.

Dunque, queste donne parlano visualmente, eludendo il silenzio che le avvolge. Una pratica che ne fa venire in mente altre, quotidiane. Il velo, ad esempio, è simbolo della retorica occidentale e, al contempo, uno strumento che alcune donne reputano basilare per una riuscita sociale, per trovare più facilmente marito (MacLeod 1991); è uno degli elementi della barbarie, dell'inciviltà delle pratiche non europee (Loomba 2000), ma anche il sintomo di quell'ambiguità di rappresentazioni (McClintock 1995) che ammette desideri e fantasie coloniali (Yegenoglu 1998). Inoltre è uno dei luoghi da cui ripartire per riconsiderare il rapporto donna-genere nell'Islam (Moghissi 1999; Ahmed 1992; Salih 2003, 2004; Cooke 2000).

La costruzione di Said divide, in modo empirico, i due universi dei colonizzati e dei colonizzatori in base al genere, riproduce cioè un piano simile a quello della madrepatria, ovviamente alterandone gli sviluppi, gli esiti finali. Questo silenzio sulle pratiche relative alla produzione di identità di genere è stato ampiamente studiato ed argomentato (Adu Lughod 1998, Burton 1994, 1999; Chaudhuri Strobel 1992; Clancy-Smith e Gouda 1998; Midgley 1998; Pierson e Chaudhuri 1998; Stoler 1995, 2002; Strobel 1993). Celebre è il saggio che, nel 1988, portò Spivak alla rottura con il



Subaltern Studies Group. Si chiedeva Spivak: "Can the Subaltern Speak?" (1988). Una domanda che lasciò spazi per un ampio dibattito, creando indirizzi di ricerca diversi.

Tra questi ultimi vanno ricordati gli studi di genere, in particolare quelli sulle pratiche femminili (Hawley 1994; Loomba 1993; Mani 1998; Spivak 1999; Yang 1989) o ancora quello di Lata Mani che riprendeva il dibattito da un'altra angolatura: "which groups constitute the subalterns in any text? What is their relationship to each other? How can they heard to be speaking or not speaking in any given set of materials? With what effects? (Lata Mani 1992: 403)

L'orientalismo, nonostante l'attenzione dedicata al "doppio vincolo" coloniale e patriarcale subito dalle donne, non fu declinato solo in questa prospettiva. Si pensi all'Oriente, e per estensione alle colonie (Mc Clintock 1995), non più come luogo del virile, ma dell'effeminato, dell'alterità e dell'alterazione delle forme duali, delle dicotomie e delle loro relazioni. In questo senso vanno anche i lavori di Mrinalini Sinha (1995) sul Bengala, di Apter (1999) e Peirce (1993) sull'Harem.

Ritornando alla discorsività di Said, così argomentano nell'introduzione di *Genealogies of Orientalism* i due curatori, Edmund Burke e David Prochaska: "Said coupled his critique of European cultures on the Middle East to issues of representation generally, demonstrating that Western discourse on the Middle East was linked to power, trafficked in racist stereotypes, and continually reproduced itself" (Burke-Prochaska 2008: 1-15).

Dal 1978, data di uscita del volume, l'orientalismo è stato al centro di un intenso dibattito. Tra continuatori, oltre gli steccati epistemologici ed europei di Said (Loomba 2005; Grossemberg, Nelson, Treichler 1992; Young 1990), e contestatori (Ansell-Pearson, Parry, Squires 1997; Ashcoft, Ahluwalia 199; Bové 2000; Sprinker 1992), la questione ha alimentato un interessante scambio di opinioni.

In particolare, Burke (2008), recuperando la letteratura prodotta sull'argomento, giunge, a mio avviso, al punto centrale. La sua analisi è innovativa perché propone l'interdipendenza dei fatti dalle narrazioni, ossia svela l'elemento che, nel lavoro di Said, era dato per scontato: il potere. Infatti, secondo l'analisi saidiana, che riprende la "subalternità" di Gramsci nella prospettiva coloniale e postcoloniale, il rapporto di subordinazione è diretto, ossia implica, per dirla come Spivak, un vincolo di egemonia che grava sul nativo. Il potere, nell'interpretazione di Gramsci nei *Subaltern Studies*, è evidente solamente nella contrapposizione tra nord e sud, tra centro e periferia, tra Europa e Africa, Asia, America Latina. Una geografia innovativa, ma non sufficiente a descrivere la totalità dei rapporti egemonici: il solo caso dell'India, se ampliato e riconsiderato nell'eterogeneità della composizione sociale, religiosa, di genere, restituisce una mappa del potere molto più complessa.

Lo stesso nativo, la cui identità rispecchia un contesto intersoggettivo derivante dalle appartenenze culturali e uno individuale delle soggettività, non ha un volto unico, muovendosi lungo una trama costellata di condizioni d'egemonia e di



subalternità. Il sikh è egemone rispetto al musulmano in alcuni contesti e non in altri, così come la donna può avere, con altre donne, rapporti di comando: si pensi al fattore generazionale, al conflitto tra giovani e anziane, alle professioni o ai molteplici ruoli femminili all'interno della società.

Oppure, visto che si sta parlando di una relazione coloniale, è ben nota la geografia "a molte facce" del nativo. Sebbene sia, a differenza dei casi, suddito, colonizzato, soldato impiegato nelle truppe della madre patria, la sua condizione, nei confronti del soggetto europeo, è sempre distanziata da sfumature diverse. In tal senso, dunque, si può parlare, come ha proposto David Ludden (1993), di rappresentazioni mai uniformate dell'orientalismo, bensì in movimento. L'India da lui descritta subisce radicali trasformazioni per le connessioni tra storia e potere politico inerenti William Jones, Tomas Munro e James Mill, oppure, ancora, per il passaggio dal potere coloniale britannico a quello nazionalista indiano in Tagore, Gandhi e Nehru.

Altra questione, a mio avviso centrale, è la relazione del potere col tempo. In questa prospettiva è possibile rimettere in discussione la significazione fuori dal discorso, cioè, per dirlo in parole deriddiane, problematizzare l'adagio secondo cui "non vi è nulla fuori dal testo" (Derrida 1967). Se prendiamo ad esempio il saggio di Bernard Cohn (1985), *The command of Language and the Language of Command*, si scopre una lettura complessa del colonialismo in India. I dieci anni che separano il 1820 dal 1830 sono la soglia sulla quale si gioca un cambio generazionale di governatori. Al contempo, però, è anche il confine di trasformazione linguistica da un inglese "londinese" ad uno "imbastardito", un *kitchen Hindi*, capace di regolamentare, attraverso la contaminazione, la vita della colonia. Stesso dicasi per il saggio di Burke *The French Tradition of The Sociology of Islam* (2007), che divide il dominio sul Maghreb in tre ere, evidenziandone le rispettive peculiarità: quella egiziana (dal 1898 al 1828), quella algerina (dal 1830 al 1870), quella marocchina (dal 1900 al 1930).

CULTURA (È) POTERE

Fin dai primi passaggi di *Orientalismo*, Said mette in relazione la cultura e il potere, facendone due categorie che al tempo stesso hanno confini labili e dipendenze nette. Prima di lui innumerevoli furono i tentativi di argomentare su tale rapporto, di spiegare, magari partendo da spunti specifici, quali fossero le complicità della cultura negli eventi della storia. Si pensi ai testi sul concetto di "struttura" di Marx, alle corrispondenze tra potenza (*Macht*) e potere (*Herrschaft*) in Weber.

Gli elitisti (Pareto, Mosca, Michels), la teoria della società di Theodor Adorno e la dialettica dell'Illuminismo scritta a quattro mani con Max Horkheimer; Walter Benjamin e Hannah Arendt, i "diversi" Foucault della discorsività e del biopotere; Gramsci, utilizzato nella riproposizione del rapporto egemonia-subalternità: sono solo alcuni



degli intellettuali citati da Said che affrontarono, in periodi e contesti diversi, il tema del potere.

Possiamo considerare il potere, nel complesso dell'orientalismo, quale categoria. Stesso dicasi per la cultura. Entrambi, in Said, "al singolare"; entrambi ascrivibili ad un insieme eterogeneo di elementi. Viceversa, a mio avviso, la scommessa sta nel plurale, non inteso solamente come estensione di un modello a più soggetti, ma quale molteplicità degli esiti, delle forme assunte, delle rappresentazioni.

Questa linea interpretativa, capace di non mettere in contrasto l'unità con le molteplicità, accoglie una ricollocazione dei rapporti di potere in una nuova cornice in cui, per dirla con le parole di Homi Bhabha (1994), l'instabilità al centro e del centro è massima. Al punto che i discorsi postcoloniali debbano essere intesi quali esiti di una (contro)narrazione da una posizione liminale, *in betweenness*.

Bhabha, proprio come Benedict Anderson, ha cercato di ridare pregnanza a forme sfuggivevoli che si sono mosse oltre l'ortodossia e l'uniformità dell'abituale, del conosciuto. Credo, però, la domanda sia da porre su altri piani. Tra i tanti possibili, quello che mi pare avere una capacità conflittuale rispetto alle tante descritte dall'Occidente è proposto da Partha Chatterjee. Sto pensando a *What do they have left to imagine?* (Chatterjee, 1993): cosa l'Occidente e l'Europa hanno dimenticato di immaginare, ossia l'altro non più desunto per sottrazione dal centro, dall'egemone, ma con una propria autonomia di significato. Non ciò che Glissant pensa nel diritto all'opacità, né quanto si muove nell'oscurità – *Darkmatter*, rivista di studi postcoloniali ha fatto del titolo un adagio, un programma scientifico – ma quanto non è stato inventato, immaginato dall'Europa, dall'Occidente.

Apprendo questa prospettiva possiamo postulare che il non immaginato non sia obbligatoriamente il non conosciuto. Anzi, potrebbe invece trattarsi di una forma conosciuta, tanto in termini di significante quanto di significato, ma con una nuova declinazione. La trasformazione, che in questo caso va intesa come spostamento di senso - come la intende Stuart Hall riferendosi alle migrazioni (Hall 2006) - accetterebbe nuove forme nate dal presente. Non si tratta solamente del risultato di un'ibridazione, ma di un uso strategico della lingua, di un "linguaggio di resistenza". Insomma, possiamo dire, che tale impostazione riguarda la capacità di usare parole nuove per definire, dal punto di vista delle alterità, il mondo. La prospettiva, dunque, non è ribaltata, è ulteriore.

Per riprendere gli orientismi come terreno di questa impostazione, è possibile che un immaginario così nettamente connotato possa divenire, viceversa, uno spazio di riconsiderazione strategica delle processualità, cioè venga assunto come interstizio entro il quale le "differenze" si muovano in modo oculato, programmato, decisivo per ingannare i dispositivi di contenimento, classificazione e biopotere dell'Europa.

Penso a due ambiti profondamente differenti. Quello della "meticcia" proposta da Gloria Anzaldúa, nata su quel confine che divide, in modo netto, gli Stati Uniti e il



Messico: simbolo di una condizione più generale nella quale, in ogni parte del mondo, alcuni soggetti, non solamente migranti, si trovano coinvolti; emblema di una riproducibilità, oltre gli steccati epistemologici delle nazioni, di contenuti che possono muoversi al di là dei confini.

Il secondo, invece, riguarda i soggetti eccentrici descritti da Teresa De Lauretis, capaci di spostamenti oltre le dicotomie, di dis-localamenti che incorrono in forme di significazione alterate, confrontandosi con una perdita del campo di riferimento in grado di ammettere l'inclusione non solo di nuovi metodi discorsivi, ma anche di altre categorie. Pratica che significa, in sintesi, lasciare un posto conosciuto per altri luoghi nei quali è evidente la possibilità di conflittualità, il rischio politico e sociale del fraintendimento, in tensione tra invisibilità e riconoscimento.

CONCLUSIONI

L'Orientalismo ha avuto, da un punto di vista culturale, una duplice valenza: quella delle rappresentazioni dell'Europa oltre i suoi confini, del colonialismo e dell'imperialismo, aggiungerei della globalizzazione e delle forme razzializzate di discriminazione; quella, invece, che ha preso vita dal testo di Said, cioè un campo di studi eterogeneo che, come un fiume in piena, ha inondato l'accademia. Potremo parlare, dunque, di orientalismo come pratica, che persegue la volontà di estendere, oltre il raggio del ri-conosciuto, le critiche ai poteri.

Dunque, la lente degli studi sugli orientismi – meglio utilizzare sempre il plurale – ci restituisce una geografia complessa del potere, passata e presente, con continuità e discontinuità. Non solo, ci informa sulle forme di sovversione del discorso, di come le matrici della normatività diventino veri e propri scudi simbolici per sconfinamenti di senso, per l'oltrepassamento di confini, per re-inventare i tempi e gli spazi, per ridiscutere le relazioni tra soggetti e dunque per mettere in crisi i rapporti di potere. Mi viene in mente *Europlex*, video realizzato di Ursula Biemann (2003) in cui diversi soggetti – troppo riduttivo chiamarli “migranti” – provenienti dal Marocco e diretti in Spagna, varcano il confine tra Africa e Europa, mettendo in campo strategie per ingannare i controlli.

Infatti, se la politica di riconoscimento passa per la rappresentazione, il lungo vestito delle donne marocchine – emblema di identità che trovano radici proprio nelle molteplici forme di orientalismo – diviene anche il luogo del travestimento, della trasgressione, delle pratiche non ammesse. Le donne che attraversano il confine che da Cueta, ultima città del Marocco, porta in Europa, sovrappongono un vestito all'altro, trasformando i loro corpi in virtù della logica economica della mobilità, di un uso del confine – epistemologico e fisico – a loro vantaggio. Un altro esempio di pratica che si



confronta, in modo decisivo, con gli sguardi, le relazioni di potere e il loro dispiegamento tra e oltre i confini.



Lalla Essaydi, *Les Femmes du Maroc: Grande Odalisque* (2008)

BIBLIOGRAFIA

Ahmed L., 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, Yale University Press.

Anzaldúa G., 1987, *Borderlands : the New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco.

Balibar E., 2011, *Linee di confine: filosofia e postcolonialismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Biemann U., 2003, *Europlex*.

Burke E., 2007, "France and the Classical Sociology of Islam", *Journal of North African Studies*, Vol 12, No 4, pp. 551-561.

Burke E., Prochaska D., 2008, *Genealogies of Orientalism. History, Theory, Politics*, University of Nebraska Press.



Chatterjee P., 1993, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press.

Cohn B. S., 1985, "The Command of Language and the Language of Command", in Ranajit Guha (eds.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Oxford UP, Delhi, pp. 276-329.

De Lauretis T., 1999, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano.

Deridda, J., 1967, *De la grammatologie*, Minut, Paris.

Foucault M., 1971, *L'ordine del discorso: i meccanismi sociali di controllo ed esclusione della parola*, Einaudi, Torino.

Foucault M., 2011, *L'archeologia del sapere*, BUR, Milano.

Foucault M., 2012, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano.

Frankenberg R., Mani L., 1992, "Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the Politics of Location", *Cultural Studies* 7, 2 (May 1993): 292-310.

Glissant E., 1990, *Poétique de la Relation*, Gallimard, Paris.

Glissant E., 2004, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma.

Hall S., 2006, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma.

Loomba A., 2000, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma.

Ludden D., 1993, "Orientalist Empiricism: Transformations of Colonial Knowledge", in Breckenridge A. C., van der Veer P. (eds), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 250-278.

Mohanty Ch. T., 1991, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.

Mohanty Ch. T., Alexander J. M., 1997, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, New York.

MacLeod A. E., 1991, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, Columbia University Press, New York.

Mani L., 1998, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, University of California, Berkeley.

McClintock A., 1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge, New York.

Moghissi H., 1999, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Zed Books, London.

Sali R., 2003, *Gender in Transnationalism: Home, Ongoing and Belonging, among Moroccan Migrant Women*, Routledge, New York.

Said W. E., 1999, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Spivak G. Ch., 1988, "Can the Subaltern Speak?", in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London.

Spivak G. Ch., 2004, *Critica della ragion postcoloniale*, Meltemi, Roma.



Yegenoglu M., 1998, *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*, University of Cambridge, Cambridge.

Gabriele Proglia è dottorando in Storia Culturale presso l'Università di Torino e all'École des hautes études en sciences sociales con un progetto di ricerca sulla comparazione degli immaginari coloniali e postcoloniali. Si occupa di storia orale, di teoria postcoloniale, di memoria e diaspora. Ha pubblicato *Memorie oltre confine*, la letteratura postcoloniale italiana in prospettiva storica (*Ombre corte* 2011) e sta curando, per i tipi di Antares Edizioni, tre volumi sugli Orientalismi italiani.

gabrieleproglia@gmail.com