



Ch'ixi, Qhipnayra, Nkali: *modi di dire l'emergenza decoloniale*

di Marianna Scaramucci

In *Peau noire, masques blancs*, del 1952, Franz Fanon scriveva: "Il y a une zone de non-être, une région extraordinairement stérile et aride, une rampe essentiellement dépouillée, d'où un authentique surgissement peut prendre naissance" (Fanon 1952: 29). Ed è proprio a partire dalla necessità di confrontarsi con le grandi potenzialità insite in modalità epistemologiche 'altre', in quanto appartenenti a quella zona che il potere coloniale ha relegato nel territorio del non-essere, a quel Sud globale non imperiale di cui parla Boaventura de Sousa Santos, che il presente saggio prende spunto. L'obiettivo è quello di riflettere sull'urgenza di confrontarsi con prospettive 'altre', che possano integrare l'interpretazione dei fenomeni globali e che amplino lo sguardo con cui comprendiamo i diversi campi della cultura, non ultimo quello della rappresentazione letteraria e delle sue funzioni espressive e pratiche. La riflessione che propongo si sofferma sull'analisi di alcuni termini che appartengono alle lingue indigene, parole che 'dicono' – che esprimono intrinsecamente e che contribuiscono a soddisfare – l'esigenza di una decolonizzazione epistemologica; il tentativo è quello di avvicinarsi ad esse in modo quanto più consapevole, per apprenderne il significato e metterne in evidenza il grande potenziale di strumenti condivisi che aprono concretamente la strada a percorsi epistemologici decoloniali.

Gli spunti teorici essenziali che fanno da base a questo lavoro si legano a diverse proposte concettuali del sociologo portoghese Boaventura de Sousa Santos, nel contesto più ampio del suo appello alla formulazione di un'epistemologia nuova, una 'epistemologia del Sud', concetto che designa la "diversidade epistemológica do mundo" (Santos 2009: 12) e che richiama alla necessità di partire dalle pratiche dei gruppi sociali marginalizzati dalle disuguaglianze figlie del colonialismo:



Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (Santos 2010: 43)

Questa necessità, questa urgenza di nuovi e diversi processi di validazione della conoscenza è di fatto un tentativo di superare quella 'colonialità del sapere' che i teorici della *Red modernidad/colonialidad* hanno individuato come eredità della colonizzazione iberica (e moderna) del continente americano:

Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. (Lander 1993: 6)

I concetti di colonialità e decolonialità, così come formulati dagli esponenti della *Red modernidad/colonialidad* saranno qui impiegati nella loro capacità di esprimere l'idea che la decolonizzazione non è sinonimo di soppressione delle dinamiche e delle disuguaglianze proprie dell'eredità coloniale e dell'eurocentrismo, e di evidenziare il grado di pervasività che queste ultime hanno tutt'oggi, non solo nella struttura politico-economica globale, ma – ed è questo che qui più interessa – sul piano del sapere e della conoscenza. A questo proposito, tenendo ben a mente le obiezioni sollevate da Silvia Rivera Cusicanqui (Santos e Cusicanqui 2015: 83), il tentativo sarà quello di usare il concetto di colonialità pensandolo non come termine immanente, ma piuttosto come una fase, e in quanto tale di per sé superabile.

Questo superamento si avvicina alla proposta (anti)epistemologica a cui Boaventura de Sousa Santos dà il nome di 'pensiero post-abissale': si tratta di andare al di là di quella modalità di pensiero che, nella definizione del sociologo, è caratteristica del pensiero moderno occidentale. Un pensiero che si caratterizzerebbe per aver prodotto un abisso, un'immensa faglia, che si colloca sul piano epistemologico, e che è stata capace di dare vita a due universi distinti, divisi fra loro da uno spazio di incomunicabilità; avrebbe creato un 'al di qua' e un 'al di là' di quella linea profondissima e invalicabile che si determina nel momento in cui si attribuisce legittimità e validità a un sistema di pensiero e la si nega a un altro (o agli altri). Una linea abissale dove 'al di là' non è solo un modo per dire alterità, ma è anche e soprattutto un modo per far scomparire, per produrre "como inexistente" (Santos



2009: 23), ogni sistema di pensiero diverso dal proprio, da quello funzionale al proprio sistema di potere. Il fenomeno che sta all'origine di questa distinzione, il sisma, potremmo dire, che ha prodotto la faglia, è da ricercare secondo Boaventura in un'ulteriore linea di demarcazione, questa volta meno visibile, meno riconoscibile, e cioè la divisione fra le società metropolitane e i territori coloniali (Santos 2009: 24). Un pensiero abissale che è il risultato dei processi coloniali dunque, ma che è capace anche di elaborare distinzioni che non sussistono solo sull'asse metropoli-colonia, disegnando una geografia dove le spaccature si producono anche all'interno dell' 'al di qua' della linea del Nord geografico, una mappa dove il Sud non è solo un punto cardinale, ma è anche tutti quei Sud che nel Nord risiedono.

Il *pensiero abissale* è quindi quel pensiero che si rende visibile grazie all'invisibilità dei pensieri che produce come inesistenti. Questa forma di invisibilizzazione poggia sulla soppressione delle forme di conoscenza e dei saperi che si trovano al di là della linea, sacrificati in nome di un pensiero dominante ed epistemicida; una prospettiva che, in un parallelo con lo sfruttamento capitalistico delle risorse della Terra, il sociologo definisce 'monocoltura del sapere': "La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural." Fra le diverse modalità di produzione dell'inesistenza, la più potente sarebbe la logica dell' 'ignoranza', che deriva dalla 'monocoltura del sapere e del rigore':

Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las «dos culturas» reside en el hecho de que se arrogan cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no-existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura. (Santos 2010: 37)

Il processo di invisibilizzazione messo in atto dal potere coloniale, e le sue ripercussioni che si esplicano attraverso la colonialità del sapere, coinvolgono in modo diretto la sfera della conoscenza, in una forma di ignoranza che mira a rendere sterile la grande diversità epistemica del mondo. Ed è proprio dal solco di questa diversità che si affacciano le più grandi opportunità di ripartire per pensare a un'alternativa epistemica. In questo contesto, la proposta di Boaventura è una proposta di rottura, perché, nel formulare l'idea di un "cosmopolitismo subalterno" e di un "pensamento pós-abissal como pensamento ecológico" (Santos 2009: 41), il sociologo adotta un taglio anti-epistemologico: "O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir" (*ibid*: 43). Tale costruzione può prendere il via dalle iniziative e dai movimenti che costituiscono "a globalização contra-hegémica" (*ibid*:



42), movimenti di lotta contraddistinti da un “ethos redistributivo”, tra i quali, secondo il sociologo, i movimenti indigeni sono quelli “cujas concepções e práticas representam a mais convincente emergência de um pensamento pós-abissal”, proprio perché i popoli indigeni sarebbero “os habitantes mais paradigmáticos do outro lado da linha” (*ibid.*: 43). Il superamento che Boaventura auspica va nella direzione dell’integrazione dei saperi, di una ecologia che si opponga alla monocultura e, in questo senso, implica una rinuncia all’idea della “unidade de conhecimento” (*ibid.*: 47), “uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação”. Si tratta di una ecologia nella misura in cui si basa sul riconoscimento di una pluralità di saperi eterogenei e su interazioni sostenibili e dinamiche fra di essi, e sull’idea che la conoscenza è inter-conoscenza (*ibid.*: 45); per questo motivo, la proposta plurale di Boaventura porta con sé la rinuncia alla formulazione di qualunque epistemologia generale, anche se, nel periodo di transizione che il superamento del pensiero abissale comporta, sarà forse necessaria una qualche forma epistemologica “residual ou negativa: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral” (*ibid.*: 46).

Le problematizzazioni sollevate dal sociologo portoghese si intersecano molto intensamente con il pensiero indigeno, non solo perché, come scrive Boaventura, l’unica strada possibile per superare il pensiero abissale è situare la nostra prospettiva epistemologica nell’esperienza sociale dell’ ‘al di là’ della linea (*ibid.*: 47), ma perché proprio all’interno delle lingue indigene, all’interno di quei sistemi di pensiero non occidentali, esistono, come mostreremo, risorse di grandissima efficacia per trovare la strada di una pluralità e di una vera e propria ecologia dei saperi.

In una interessante conversazione con Boaventura de Sousa Santos, la sociologa e attivista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, che da decenni lavora sulle questioni politiche, sociali e di genere legate all’indio e al mestizo nella cultura boliviana e andina, in costante dialogo produttivo e critico con i processi del colonialismo e della colonialità, fa riferimento all’*impasse* del “tránsito por el umbral de la palabra” (Santos e Cusicanqui 2015: 87). Un problema di legittimazione della parola indigena che intralcia il meccanismo di partecipazione dei movimenti indigeni nella costruzione di processi politici inclusivi: i significati che le pratiche e le azioni veicolano “no logran formularse porque hay todo este tema del conocimiento colonizado que hace que para la búsqueda de las palabras y de los conceptos miremos a Europa o las elites miren a Europa” (*ibid.*: 88). La parola legittima(ta), quella del potere, “ha construido una estructura de mediaciones tan fuerte” che i progetti e le rivendicazioni naufragano “por no tener palabras propias” (*ibid.*: 87-88).

Sul piano della lingua e della parola si gioca dunque un importante aspetto della rinegoziazione dei rapporti di forza costruiti dal pensiero abissale, non solo perché le politiche linguistiche coloniali, nella loro dimensione glottofagica, per usare una categoria di Luis-Jean Calvet, hanno un ruolo fondamentale nel processo di invisibilizzazione del pensiero colonizzato, ma soprattutto perché la parola, in quanto



espressione di una cultura, si fa custode della diversità epistemica del mondo. Facendo riferimento alle riflessioni di Benjamin Lee Whorf su linguaggio e pensiero, possiamo pensare alla lingua come specchio di una visione del mondo:

Noi spezzettiamo la natura, la organizziamo in concetti e attribuiamo significati nel modo in cui lo facciamo perlopiù perché abbiamo sottoscritto un contratto in cui ci impegniamo a organizzarla in questo modo, contratto che vale in tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato negli schemi della nostra lingua. Il contratto, naturalmente, è implicito e non dichiarato, ma le sue condizioni sono assolutamente obbligatorie. (Whorf 1970: 213-14)

Ricollegandoci alla logica del pensiero abissale, e tenendo a mente il problema del superamento della 'soglia della parola' sollevato da Cusicanqui, potremmo dire allora che tutti gli 'altri contratti linguistici', tutti quelli che si trovano relegati al di là della linea, vengono prodotti dal pensiero moderno occidentale come inesistenti. Il ruolo della parola è quindi fondamentale nella costruzione e nella validazione delle conoscenze e, nell'ottica di un'ecologia dei saperi che smonti la struttura di legittimazione epistemologica imposta dall'Occidente e dalla storia coloniale, le lingue indigene e i sistemi di pensiero a cui appartengono possono avere una rilevanza straordinaria, a patto che, è importante sottolinearlo fin da subito, lo sforzo sia quello di calibrare lo sguardo per comprenderle più a fondo possibile, e per interpretarle in una prospettiva non feticista e non assimilatrice.

Intendo soffermarmi sull'idea che questa rilevanza sia da individuarsi su un doppio asse: le parole indigene, come riconosce Cusicanqui a proposito del lessico aymara, "dan la pauta de una enorme capacidad teórica" (Santos e Cusicanqui 2015: 93), perché da un lato veicolano l'espressione intrinseca di un rovesciamento dell'assetto epistemologico univoco su cui si basa il pensiero abissale, e perché dall'altro la loro inclusione in una modalità di 'inter-conoscenza' può aiutarci a uscire da questo assetto e condurci verso una capacità interpretativa veramente decoloniale. Gli esempi di questa doppia efficacia della parola indigena sono molti, e Silvia Rivera Cusicanqui, che negli anni Ottanta ha fondato il Taller de Historia Oral Andina, si sofferma spesso nella sua riflessione sulla portata teorica decolonizzatrice della lingua aymara. A cominciare dal concetto di *wut walanti*, una parola che significa 'irreparabile': *wut walanti* è quello che si rompe, è la 'pietra rotta', un concetto che le serve da spunto per dare nome a quella frattura coloniale che i paesi dell'America Latina hanno vissuto e vivono da oltre cinquecento anni (Cusicanqui 2011). Come attivista e come intellettuale *mestiza*, Cusicanqui fa ricorso alla parola indigena per individuare nuovi modi di interpretare la realtà coloniale e colonizzata, la realtà *mestiza* e mescolata, con i suoi conflitti passati e presenti. Pensare con l'aiuto della lingua aymara permette, secondo Cusicanqui, di aprire orizzonti epistemologici unici, di andare alla ricerca di una genealogia propria, di dare un nome e di risolvere in modo non scontato le grandi contraddizioni che la colonialità e la decolonialità pongono.



Attraverso la duttilità dell'aymara, attraverso i suoi eteronimi – e quindi quelle parole che riescono a racchiudere, con variazioni fonetiche minime, un concetto e insieme il suo contrario – è possibile individuare concetti che tracciano il solco di una decolonizzazione epistemologica. Una delle più esemplificative è la parola *ch'ixi*, accoppiata al suo eteronimo, *chhixi*, dalla pronuncia quasi identica ma aspirata: questi due termini incarnano la risoluzione non pacifica del conflitto identitario del *mestizo* dalla doppia origine, aymara ed europea, di cui Silvia Rivera fa parte, nonché quello della persistenza del colonialismo interno, di cui la sociologa si occupa da tempo. Il primo termine ha diverse connotazioni, è un colore prodotto dalla giustapposizione di colori opposti o contrastanti come il bianco e il nero:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. (Cusicanqui 2010: 69)

Non si tratta di una simmetria perfetta, al contrario: il *ch'ixi* coniuga il bianco con il suo opposto senza risolverne la contraddizione, senza uniformarli. Il suo eteronimo, invece, pur alludendo anch'esso alla mescolanza, indica una fusione totale che non porta con sé l'idea di un arricchimento, ma di una perdita: "Insustancial, volátil, poco estable o duradero. Se dice de la leña que aparenta ser fuerte, pero se quema fácilmente. Se relaciona al significado de hacer correr agua, diluir", leggiamo nel glossario incluso nel libro/catalogo *Principio Potosí Reverso* (2010: 154). Applicare questi concetti alla condizione del *mestizaje* andino serve a Cusicanqui per mettere a confronto il *ch'ixi* – come concetto in cui gli opposti non si annullano ma si rendono produttivi a vicenda – e il suo contrario, inteso come un ibrido del tutto sterile, che viene a rappresentare il "mestizo oficial", il terzo escluso, completamente slegato dal suo passato.

Il concetto di *wut walanti* e quello di *ch'ixi* gettano nuova luce sull'interpretazione del conflitto coloniale e sulla sua risoluzione, lo identificano come un conflitto che non deve essere annullato, ma assunto. La pietra rotta va assunta in quanto tale, nella sua contraddittoria disunità; la mescolanza, l'identità mestiza, tanto difficile da nominare, trova nel *ch'ixi* l'espressione di quello spazio intermedio in cui le forze contrarie si incontrano, nella mediazione ma non nella pacificazione, nell'incontro fra opposti che non si annullano a vicenda. La visione del mondo insita nella lingua aymara consente di superare il principio di unità, apre gli occhi di fronte alla non necessità di cercare risoluzioni univoche di stampo dialettico, né di cercare la pacificazione e la "tranquilidad de lo uno" (Cusicanqui 2011). La stessa tranquillità che



risiede nell'univocità epistemica propria del pensiero abissale e che, come abbiamo visto, può essere superata in una prospettiva anti-epistemologica, plurale ed ecologica.

La coppia eteronoma *chi'xi-chhixi* racchiude infatti un potenziale epistemico ben più ampio: non solo permette di superare la dicotomia bianco/nero, colonizzatore/colonizzato, (non) risolvendola nella contraddizione, ma entra in un dialogo diretto e multiforme con l'idea di ecologia dei saperi, completandola e mettendola in atto al tempo stesso. "La ecología de saberes sería como una epistemología *chi'xi* [...] para poner en discusión una especie de esfera intermedia en la cual se formule esta dualidad" – la dualità che vede da un lato le società comunitarie e dall'altro le esperienze antiegoniche di radice europea – de un modo creativo" (Sousa Santos e Cusicanqui 2015: 93). Perché la svolta che l'idea di un'epistemologia *chi'xi* (o anche *manchada*, *abigarrada*, *impura*), di cui parla Cusicanqui, apporta al concetto formulato da Boaventura, è quella che tale alternativa epistemologica non si giochi esclusivamente tra popoli oppressi, ma che possa essere caratteristica di un dialogo, di una "reunión entre grandes epistemes, incluido el legado europeo". In questo modo il *chi'xi* sintetizzerebbe quella "busca de inter-subjetividade" che il sociologo portoghese auspica in virtù del fatto che "uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis do mundo, todas elas são, de diferentes maneiras, incompletas" (Santos 2009: 49). Tale incompletezza si risolve nella non risoluzione produttiva delle differenze: come sottolinea Cusicanqui, l'identità *chi'xi* è un'identità *manchada*, "donde lo indio está manchado de blanco y lo blanco está manchado de indio; y en esa mancha, en ese abigarramiento, está la fuerza de la descolonización" (Santos e Cusicanqui 2015: 98).

Questa proposta interpretativa che parte dalle pratiche e dalle strutture linguistiche – e quindi di pensiero – della lingua aymara, da un lato ha la capacità di farci uscire, per quanto possibile, dalla struttura binaria propria delle forme occidentali di pensiero, e dall'altro ci permette di situare la nostra prospettiva epistemologica (di nuovo, per quanto possibile) "na experiênciã social do outro lado da linha" (Santos 2009: 44). Tuttavia la sfida è più complessa, perché richiede un ulteriore, e forse più difficile superamento, quello che riguarda la dimensione del tempo.

Ad aprirci la strada per l'analisi di questo aspetto è di nuovo una parola aymara, un termine che incarna una modalità interpretativa della dimensione temporale totalmente 'altra' rispetto al sistema di pensiero occidentale: è la parola *qhipnayra*, che letteralmente significa 'futuro-passato'. Come leggiamo nel glossario già menzionato, questo termine "Se basa en la frase ritual 'qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani': mirando al futuro como al pasado hay que caminar por el presente" (2010: 155). Nella lingua aymara lo stesso concetto di tempo lineare è sovvertito: il passato non è per forza qualcosa che ci lasciamo alle spalle, anzi, ha uno stretto vincolo semantico con gli occhi, perché, come ricorda la sociologa (Cusicanqui 2011), il passato è la sola cosa che conosciamo, che possiamo guardare, è la sola cosa che abbiamo di fronte.



Riflettendo sulla categoria del post-moderno, Cusicanqui applica la concezione del tempo insita nella lingua aymara per individuare tale categoria come termine alieno al pensiero indigeno:

No hay "post" ni "pre" en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente. (2010 pp. 54-55)

Sono ancora una volta le parole a condurci attraverso modalità di pensiero che possono aiutarci a ragionare nell'ottica di un'epistemologia ecologica, perché, come in questo caso, ci costringono a mettere in discussione, a più livelli, la percezione del tempo che appartiene al pensiero moderno occidentale. Il *qhipnayra*, concetto che, come sottolinea Cusicanqui, è riflesso e preludio dell'azione e della pratica, non solo rispecchia una visione non lineare e non teleologica della storia, ma è anche capace di mettere in crisi una delle basi fondanti della produzione dell'alterità come inesistente, quella che si gioca propriamente sul piano temporale.

Possiamo pensare infatti questa concezione del tempo in opposizione a quella che Johannes Fabian, ragionando sul piano dell'antropologia e del suo rapporto con il proprio oggetto di studio, ha definito "denial of coevalness". La linearità del tempo e la sua teleologia, in termini di evoluzione e progresso, sono strumento fondante dei processi di colonizzazione (politica ed epistemologica) e, potremmo dire, il situare certe società al di là della linea, come avviene nel contesto del pensiero abissale, si alimenta anche di un ulteriore gesto, quello di situarle 'al di là' del tempo 'proprio', in un tempo giocoforza 'arretrato'. Pensare in termini di *qhipnayra* – futuro-passato – significa andare al di là di questa concezione, e superarla su una molteplicità di piani. Come rilevava Fabian a proposito dell'antropologia: "What makes the savage significant to the evolutionist's Time is that he lives in another Time" (Fabian 1983: 27); questa negazione sarebbe una caratteristica persistente e sistematica: "a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse" (*ibid.*: 31). La negazione della contemporaneità sta alla base della creazione dell'altro in quanto oggetto di studio, della produzione di un discorso, nel nostro caso coloniale, ed è quindi alla base del processo di invisibilizzazione che caratterizza il pensiero abissale: esso nega infatti la possibilità di una "co-presença", come scrive Boaventura, tra i due lati della linea. Sulla scia di un superamento di un tale *status quo*, la condizione di possibilità per un pensiero post-abissale sarebbe invece una "co-presença radical", nella quale "práticas e agentes de ambos lados da linha são contemporâneos em termos igualitários" (Santos 2009: 45). Nella riflessione di Boaventura, "a coexistência de diferentes temporalidades ou durações em diferentes práticas de conhecimento requer uma expansão da moldura temporal" (*ibid.*: 50): tale espansione della cornice temporale è necessaria per contenere le esperienze di quei soggetti subalterni che si sono dovuti



confrontare con diversi archi di tempo, tanto quello della “curta duração das necessidades imediatas de sobrevivência”, quanto quello della “longa duração do capitalismo e do colonialismo”. È dunque chiaro il molteplice superamento che il “pensar *qhipnayra*” comporta (Cusicanqui 2011), perché agisce tanto sul piano della visione del mondo quanto su quello della prospettiva decoloniale.

Negli esempi tratti dalla lingua aymara troviamo quindi spunti ermeneutici che contengono in sé gli elementi fondamentali di un’ecologia dei saperi, perché presentando opportunità di risoluzione non pacifica e non dialettica tra gli opposti (come nella coppia *chi’xi-chixxi*), e offrendo una sovversione totale della concezione lineare del tempo (il *qhipnayra*), mettono radicalmente in discussione la visione occidentale del mondo intesa come visione univoca e persistente sul piano della colonialità del sapere.

Per approfondire il carattere dell’univocità (e la possibilità del suo superamento) su cui il pensiero monoculturale e abissale si fonda, possiamo fare ricorso a un altro termine, che ancora una volta proviene da una lingua che, per dirla con Boaventura, appartiene a quei gruppi sociali che hanno subito l’ingiustizia della disuguaglianza e delle discriminazioni provocate dal capitalismo e dal colonialismo (Santos 2010: 43). Una parola che è anche un principio, a cui la scrittrice Chimamanda Ngozi Adichie ricorre per riflettere sulla questione del punto di vista come elemento inscindibile dalle relazioni di potere: la parola *nkali*, che appartiene alla sua lingua, l’igbo, parlata nel sudovest nigeriano. Nella sua esperienza di migrante, di studente e di intellettuale, la parola *nkali* è servita a Ngozi Adichie per spiegare in che modo, sul piano discorsivo, sul piano della narrazione, sussista una quantità di *storie uniche*, univoche, che ci restituiscono l’immagine dell’altro. Nel discorso intitolato “The Danger of a Single Story”, pronunciato nell’ambito dei TED Talks nel 2009 e diffuso a livello globale attraverso il web, la scrittrice intende mettere in guardia rispetto al *pericolo della storia unica*, il pericolo dell’imposizione di un discorso monologico capace di sopprimere la pluralità delle storie che caratterizzano la complessità del mondo. Un discorso univoco che ha ovviamente molto a che fare con i rapporti di potere:

It is impossible to talk about the single story without talking about power. There is a word, an Igbo word, that I think about whenever I think about the power structures of the world, and it is “nkali”. It’s a noun that loosely translates to “to be greater than another”. Like our economic and political worlds, stories too are defined by the principle of nkali. How they are told, who tells them, when they’re told, how many stories are told, are really dependent on power. (Adichie 2009: 4)

Il principio *nkali* è quello degli stereotipi veicolati dal potere, un potere che ha la forza di imporre una storia univoca che venga a sovrapporsi alla plurivocità delle storie individuali, familiari e nazionali, proiettandone un’immagine distorta che si cristallizza e si consolida invisibilizzando tutto il resto. Come spiega Ngozi Adichie: “power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of



that person" (*ibid.*: 5). La riflessione di Ngozi Adichie sulla possibilità e sulla necessità di uscire dal principio *nkali* si articola intorno al campo letterario e della narrazione come mezzo che ha al contempo la capacità di spogliare e quella di restituire al soggetto le proprie storie: "Stories matter. Many stories matter. Stories have been used to dispossess and to malign. But stories can also be used to empower, and to humanize. Stories can break the dignity of a people. But stories can also repair that broken dignity" (p. 6). Dal punto di vista della colonialità del sapere e dell'idea di un suo superamento ecologico, la parola e il racconto hanno dunque una capacità di intervento che ha ripercussioni pratiche, sono uno strumento che veicola la diversità epistemica del mondo e sono parte fondamentale del processo di decolonizzazione del campo del sapere. Nei termini della proposta teorica di Boaventura de Sousa Santos, superare il principio *nkali* significa anche andare nella direzione di una anti-epistemologia, perché opporsi alla storia unica significherebbe opporsi alla validazione univoca dei saperi e delle conoscenze in vista della costruzione di un pensiero integrato che, non a caso, le parole 'altre' sembrano svelare meglio delle 'proprie'.

A questo proposito, il termine *nkali*, come le altre parole su cui ci siamo soffermati, ci mettono di fronte al problema della traducibilità, o della necessità della traduzione. Come afferma Boaventura, "as profundas diferenças entre saberes levam a questão da incomensurabilidade, uma questão utilizada pela epistemologia abissal para desacreditar a mera possibilidade de uma ecologia de saberes" (Santos 2009: 52). Il massiccio epistemicidio che si è verificato negli ultimi cinque secoli, continua il sociologo, avrebbe causato la perdita di una "riqueza imensa de experiências cognitivas", una ricchezza che proviene da culture molto diverse, occidentali e non, che "não só usam linguagens diferentes, mas também distintas categorias, diferentes universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor". Lo strumento che Boaventura individua per poter recuperare almeno alcune di queste esperienze cognitive è l'attributo "pós-abissal mais característico" dell'ecologia dei saperi: la traduzione interculturale.

La segunda idea central de una epistemología del Sur es la traducción intercultural, entendida como el procedimiento que permite crear inteligibilidad reciproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad ni el de parte homogénea. (Santos 2009: 46)

Secondo Boaventura, la traduzione interculturale si concretizza nella forma di una "hermenéutica diatópica", che si attua attraverso esercizi di interpretazione che mettano a confronto culture diverse intorno a differenti "concepciones de sabidurías y diferentes mundovisiones y cosmovisiones". Su questa base, potremmo quindi



affermare che la costruzione di una ecologia dei saperi passa attraverso il confronto con parole come *ch'xi*, *qhipnayra*, *nkali*, per comprenderne, come nel nostro caso, la portata concettuale in vista di una decolonizzazione epistemologica. Il più propositivo dei richiami viene proprio da Silvia Rivera Cusicanqui:

Y para mí la ecología de saberes sería crear lenguas francas, *ch'xis*, donde tengamos la posibilidad de meter guaraní dentro del portugués, meter aymara dentro del castellano, crear espacios de diálogo donde nos saquemos la camisa de fuerza de la lengua culta y la violemos y destruyamos en su pretensión autoritaria de controlar nuestro proceso de conocimiento. (Santos e Cusicanqui 2015: 99)

Una considerazione conclusiva su questo esercizio di confronto con la parola indigena è tuttavia necessaria, perché, come mostrano le perplessità critiche avanzate in molte sedi da Cusicanqui, questo processo si gioca su un terreno scivoloso, e rischia continuamente e paradossalmente di incorrere in modalità coloniali di pensare la decolonialità. A proposito della valenza del processo di inclusione della parola indigena nei testi delle costituzioni nazionali degli stati latinoamericani, la sociologa denuncia un modello di inclusione insufficiente e parziale, perché incapace di superare quella soglia della parola a cui abbiamo già accennato:

se hace de la palabra un emblema, una especie de escarapela diciendo que somos pluriculturales porque incorporamos palabras que no entendemos. Pero no hay un esfuerzo por entender de dónde surge esa palabra. [...] La palabra legítima le pertenece a los de arriba, los de abajo sólo dan insumos. Lo mismo que en todo el sistema de conocimiento, nosotros producimos materia prima y nos devuelven producto elaborado. (*ibid.*: 89)

La possibilità di costruire un'ecologia dei saperi non può passare attraverso processi di estrattivismo cognitivo, lo stesso di cui parla Leanne Betasamosake Simpson facendo riferimento alla scena politica dei movimenti delle comunità native in Canada:

It's the idea that traditional knowledge and indigenous peoples have some sort of secret of how to live on the land in a non-exploitive way that broader society needs to appropriate. But the extractivist mindset isn't about having a conversation and having a dialogue and bringing in indigenous knowledge on the terms of indigenous peoples. It is very much about extracting whatever ideas scientists or environmentalists thought were good and assimilating it. (Klein 2013)

L'approccio assimilazionista, o estrattivista, è espressione di un pensiero incapace di superare la "barriera del significato", per usare la definizione di Antonio Aimi (2011: 7), di varcare la soglia del pensiero altrui in un atteggiamento di ascolto, e



che si ferma invece a una concezione feticista della parola 'altra', una concezione che appartiene di fatto al pensiero abissale, perché colloca l'altro in una condizione di non contemporaneità e di non co-presenza. Secondo gli schemi del pensiero abissale, infatti, dall'altro lato della linea "não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria prima para a inquirição científica" (Santos 2009: 25).

Avvicinarsi ai concetti di *ch'xi*, *qhipnayra*, *nkali* nella direzione di un'ecologia dei saperi dev'essere allora un esercizio di apprendimento, e può avvenire soltanto in una prospettiva dialogica; il superamento dell'abisso può darsi solo nel senso dell'integrazione e non in quello della fagocitazione né dell'assimilazione. Il vero ascolto di queste parole può avvenire solo se non le si cristallizza in un tempo mitico e arcaico, ma se le si comprende come parte di una complessa ecologia epistemica che appartiene alla contemporaneità. Solo in questo modo potremo partecipare alla costruzione di un pensiero veramente post-abissale, nel quale la riflessione – accademica e non – potrà confrontarsi con visioni del mondo finora marginalizzate uscendo dalla logica del parlare 'di', per spostarsi sul piano del parlare 'con'.

Solo in questa prospettiva integrativa sarà possibile fare della diversità epistemica lo strumento condiviso di una decolonizzazione epistemologica, quella che queste parole sono in grado di esprimere, denunciare e superare, testimoniando che la decolonizzazione non è finita e che quella decoloniale è ancora un'emergenza.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., 2010, *Principio Potosí Reverso*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.

Aimi A., 2011, "Le culture preispaniche oltre la barriera del significato", in E. Perassi e L. Scarabelli (a cura di), *Itinerari di cultura ispanoamericana. Ritorno alle origini e ritorno delle origini*, UTET, Torino.

Calvet L.-J., 1977, *Linguistica e colonialismo. Piccolo trattato di glottofagia*, Mazzotta, Milano.

Fabian J., 1983, *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press.

Fanon F., 1952, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, <http://classiques.uqac.ca> (23 giugno 2016).

Klein N., 2013, "Dancing the world into being: A conversation with Idle No More's Leanne Simpson.", *Yes Magazine* 5, <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson> (23 giugno 2016).



Lander E. (a cura di), 1993, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.

Ngozi Adichie C., 2009, "The Danger of a Single Story", TED Ideas worth spreading, <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html> (23 giugno 2016).

Rivera Cusicanqui S., 2010, *CH'IXINAKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui S., 2011, "Existe también el mundo Ch'ixi", video del Seminario permanente "Hacia una modernidad no-capitalista: La crítica y el encuentro de saberes, Diálogos con Silvia Rivera Cusicanqui", Universidad Autónoma de México, <<https://vimeo.com/37141069>> (23 giugno 2016).

Rivera Cusicanqui S., 2015, "Prácticas y discursos descolonizadores", conferenza del 18 maggio 2015, Oaxaca, Messico, in <<https://www.youtube.com/watch?v=dJU1DfUWo3c>> (23 giugno 2016).

Sousa Santos B. de, 2009, "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", in Sousa Santos B. de e Meneses M.P. (a cura di), *Epistemologias do Sul*, Almedina, Coimbra, pp. 23-72.

Sousa Santos B. de, 2010, *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Programa Democracia y Transformación Global, Lima.

Sousa Santos B. de e Rivera Cusicanqui S., 2015, "Conversa del mundo", in Rodríguez E.J.L. e Sousa Santos B. de (a cura di), *Revueltas. De indignación y otras conversas*, Proyecto Alice, Stigma, Bolivia, in <<http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/Upload/PDF9/006947.pdf>> (26 luglio 2016).

Whorf B. L., 1970, *Linguaggio, pensiero, realtà*, Boringhieri, Torino.

Marianna Scaramucci è dottoranda in Studi linguistici, letterari e interculturali presso l'Università degli Studi di Milano, la sua ricerca ruota intorno al romanzo contemporaneo di memoria della dittatura brasiliana, alle epistemologie del Sud e agli studi decoloniali. Di recente ha pubblicato: "Canibalia americana y eurocentrismo: relativización de la imaginación del centro en 'El Entenado' de Juan José Saer", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Vol 44(2015) e, con Lorena Grigoletto: "Dalla colazione alla follia: la poesia sostantiva e le belle risvegliate di Adília Lopes", *Locas. Escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas*, Sevilla, ArCiBel, 2015.

marianna.scaramucci@unimi.it