



Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Quijano e Dussel

Domenico Branca*

Indice

Introduzione; 1. Colonialità e colonialismo; 2. Il paradigma moderno-eurocentrato; 3. Nuove identità sociali e razziali; 4. Alcune considerazioni critiche

Parole chiave

Colonialismo, colonialità, trans-modernità, classificazioni sociali, epistemologia

L'élite europea prese a fabbricare un indigenato scelto; si selezionavano gli adolescenti, gli si stampavano in fronte, col ferro incandescente, i principi della cultura occidentale, gli si cacciavano in bocca bavagli sonori, parole grosse glutinose che si appiccicavano ai denti; dopo un breve soggiorno in metropoli, li si rimandavano a casa, contraffatti. Quelle menzogne viventi non avevano più niente da dire ai loro fratelli; risonavano; da Parigi, da Londra, da Amsterdam noi lanciavamo parole: «Partenone! Fratellanza!», e da qualche parte, in Africa, in Asia, labbra si aprivano: «...tenone! ...lanza!». Erano i tempi d'oro (Jean Paul Sartre, 1962).

Introduzione

Le relazioni di potere nate come conseguenza della dominazione coloniale non sono scomparse con l'emancipazione dei nuovi Stati creatisi all'indomani dell'indipendenza. Al contrario, sono sopravvissute e si riproducono costantemente in diversi ambiti, da quello politico a quello economico, nel razzismo culturale e nelle discriminazioni sessuali e di genere. *Colonialità* è un concetto elaborato da Aníbal Quijano per spiegare la formazione di tali relazioni, a livello diacronico, e la loro vigenza nel mondo attuale. Da allora è stato utilizzato da vari autori e declinato secondo una serie di modelli o categorie teoriche che, incisivamente, analizzano in maniera critica processi storici non ancora scomparsi. Concetti quali *colonialità del potere*, sviluppato soprattutto dallo stesso Quijano, *colonialità del sapere* (Lander, 2000b),

* Universitat autònoma de Barcelona.



colonialità dell'essere (Maldonado Torres, 2007)¹, si costituiscono come categorie teoriche di riferimento negli attuali studi incentrati sulla decolonizzazione. Sono diversi i concetti a questi correlati, sviluppati da studiosi – in particolare latinoamericani, anche se non esclusivamente – che, a partire da una decostruzione contestualmente radicale, come direbbe Stuart Hall, criticano fortemente il ruolo del pensiero di tradizione occidentale, razionalista ed eurocentrato, così come la classificazione coloniale di stampo razziale/sessuale (Stolcke, 1992; Lugones, 2008), proponendo un radicale cambio epistemologico. Nella fattispecie, tali proposte teoriche si iscrivono all'interno dell'eterogeneo filone degli studi post-coloniali, con le riflessioni di autori classici come Said (1991) o Spivak (1985), e con i contributi di intellettuali come Fanon (1996, 2000) e Césaire (2010). Tuttavia, come sottolineano Castro-Gómez e Grosfoguel (2007: *Prologo*), la prospettiva sviluppata di recente in America Latina – pur avendo diversi punti in comune – si discosta dai *post-colonial studies* di matrice anglosassone.

Entrambi gli approcci riconoscono lo stretto legame tra cultura e capitalismo, ma i *post-colonial studies* anglosassoni «hanno trascurato il fatto che sia impossibile comprendere il capitalismo globale senza tenere conto del modo in cui i discorsi razziali organizzano la popolazione del mondo in base a una divisione internazionale del lavoro che ha implicazioni economiche dirette» (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007: 16). In America Latina, il filosofo argentino Enrique Dussel si è concentrato sullo studio della categoria di modernità, coniato il termine *trans-modernità*, mentre il colombiano Santiago Castro-Gómez (2005) ha analizzato il concetto di *hybris del punto zero* e l'incorporazione degli aspetti «politico, economico e cognitivo» (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007). In generale, gli autori citati – insieme ad altri – hanno costituito una rete interdisciplinare denominata *Modernidad/Colonialidad*. Pur con differenze, anche marcate, i loro lavori – molti dei quali in coautoria (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007; Pochón Soto, 2008) – s'inseriscono all'interno di un quadro teorico che sviluppa e utilizza criticamente categorie quali modernità, sistema-mondo, colonialità, differenza coloniale, *hybris del punto zero*, etc. Tra gli autori di riferimento del gruppo si trovano pensatori come Marx, Foucault, Gramsci e intellettuali e studiosi provenienti dalle periferie coloniali o ex coloniali. Tra i più importanti si possono richiamare Frantz Fanon (1996; 2000), Aimé Césaire (2010), Lewis R. Gordon (1997).

La forza teorica del gruppo ha prodotto testi importanti anche nell'ottica di un ripensamento delle basi, dei fondamenti stessi dell'antropologia e delle scienze umane e sociali in generale. Penso, in particolare, a un articolo – pubblicato originariamente come introduzione del libro *World anthropology: disciplinary transformation within system of power* – di Lins Ribeiro ed Arturo Escobar, incentrato sulla necessità di riconoscere la pluralità delle tradizioni antropologiche nel mondo come ricchezza per la disciplina stessa. È a partire da queste prospettive e dalla necessità di una *provincializzazione* (Chakrabarty, 2000) del pensiero occidentale che propongo di concentrarmi su alcune categorie in particolare. Concretamente, analizzerò il concetto di

¹ Come precisa lo stesso Maldonado-Torres, il concetto di colonialità dell'essere (*colonialidad del ser*) è stato elaborato per la prima volta da Walter D. Mignolo (Mignolo 2004; Maldonado-Torres, 2007; Wynter, 2003).



colonialità in relazione al colonialismo, due nozioni vincolate, ma non intercambiabili, così come la categoria di trans-modernità, elaborata da Dussel. Inoltre mi soffermerò sulla nascita delle identità storiche nate in seguito alla conquista iberica del continente americano, categorie date come qualcosa di naturale e storico. Cercherò di discutere alcuni concetti teorici – soprattutto di Quijano e Dussel – attraverso l'analisi di una serie di proposte teoriche *periferiche* (Krotz, 1993; De Oliveira, 2000; Scarpelli, 2013) di autori relativamente poco conosciuti nel panorama italiano².

1. Colonialità e colonialismo

Il termine *colonialità* compare per la prima volta nel 1991 sulle pagine della rivista *Perú Indígena* (1992). Questo saggio può essere considerato l'iniziatore³ di una serie di lavori teorici successivi, tanto dello stesso Quijano quanto di altri autori, riuniti intorno alla rete Modernidad/Colonialidad⁴. Nell'articolo in questione il sociologo peruviano analizza il modello di potere eurocentrato e le successive relazioni originatesi col

² Cfr. Ribeiro e Escobar (2006). Nell'introduzione gli autori propongono ciò che definiscono progetto delle «antropologie del mondo», convinti della necessità di creare nuovi spazi di relazione tra gli antropologi di tutto il mondo, approfittando delle opportunità che la globalizzazione e un mondo sempre più interconnesso offrono. Tra i vari apporti si possono ricordare le discussioni sulla preponderanza dell'inglese, come lingua egemonica mondiale, e il conseguente bisogno di una sua provincializzazione attraverso l'intensificazione di traduzioni e la nozione di *diversalità*, che per Ribeiro ed Escobar è «un neologismo che riflette una tensione cotruttiva tra l'antropologia», intesa «come un universale e come una molteplicità» (Ribeiro, Escobar, 2006: 19), e una «rinuncia alle nozioni classiche di universalità che vedono nella diversità il principio cardinale della creatività» (Ivi: 42). È in questo senso che considero le categorie analizzate come utili ad «aprire» la disciplina ad analisi altre.

³ Il merito di Quijano è quello di avere introdotto il concetto di *colonialità* per descrivere le relazioni, originatesi con il colonialismo, ma tuttora vigenti. Come fa notare Mignolo (2004: 693) «la prospettiva della colonialità in quanto tale comincia negli anni Sessanta, con la decolonizzazione dell'Africa e l'opera di Wole Soyinka, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, e con la filosofia della liberazione e la teoria della dipendenza». Sulla prima, si veda Dussel (2011); sulla seconda Cardoso, Faletto (1969). In una recente intervista (2013) Ramón Grosfoguel critica Quijano per il fatto di non avere citato una serie di pensatori e pensatrici che, senza aver esplicitamente usato il termine colonialità, ne avevano comunque evidenziato le dinamiche: «perché Quijano, quando parla di colonialità, non cita come fonte Kwame Nkrumah? Perché Quijano non ha mai citato né discusso autori/autrici come Fanon, Sylvia Wynter, Du Bois, Angela Davis, Pablo González Casanova o Cedric Robinson che hanno parlato anteriormente dell'idea che oggi chiamiamo «colonialità», usando però altri termini?» (Grosfoguel, 2013: 46). E continua: «sarebbe stato molto più onesto ed elegante se Quijano avesse presentato il concetto di «colonialità» come un riconoscimento agli autori e autrici che hanno espresso, precedentemente, l'idea di colonialità senza nominarla, ma usando altri termini (capitalismo razziale, colonialismo interno, neocolonialismo, razzismo con infrastruttura, etc.) e che costituiscono tutta una tradizione di pensatori critici molto diversi del Sud globale. Se non li riconosciamo noi, chi lo fa?» (Ivi: 47). Personalmente, considero la critica di Grosfoguel pertinente, anche se – come si può notare nel corso dell'intervista – a volte scade in un attacco personale e, a tratti, sgradevole (Grosfoguel, 2013).

⁴ Sotto questo nome va l'esperienza di studiosi che, in un certo momento, hanno lavorato insieme e che viene definita come *Grupo Modernidad/Colonialidad*. In realtà, come scrivono Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), è più corretto parlare di una *red* (rete). Si veda anche Grosfoguel (2013).



colonialismo, la «scoperta» dell'America e il capitalismo moderno (Quijano, 1991; Quijano, Wallerstein, 1992; Mignolo, 2003). Quijano distingue nettamente tra colonialismo e colonialità, due concetti semanticamente imparentati, ma storicamente successivi, dove il primo si riferisce alla «relazione di dominazione diretta, politica, sociale e culturale degli europei nei confronti dei conquistati di tutti i continenti» (Quijano, 1992a: 437). A livello formale, prosegue l'autore, il colonialismo appartiene al passato giacché, dopo l'indipendenza dalla Spagna delle colonie latinoamericane, all'inizio del XIX secolo, e di quelle africane ed asiatiche nel corso del XX, «il colonialismo, inteso come sistema di dominazione politica formale di alcune società su altre, sembra essere una questione del passato» (*Ibid*). Attualmente il suo successore sarebbe l'imperialismo. Più avanti il sociologo peruviano introduce la nozione di colonialità (*Ivi*: 439) in riferimento alla colonizzazione dell'immaginario, alla repressione culturale e al genocidio americano, oltre che all'annichilimento di propri modelli espressivi⁵ e di oggettivazione nel caso delle società colonizzate, prima in America e poi in Africa ed Asia. Nel caso africano Quijano si sofferma sull'esotizzazione europea nei confronti dell'Africa, così come sull'uso e utilizzo, da parte di artisti europei e africani europeizzati, di certi modelli, ma «non come modo proprio di espressione artistica, di gerarchia equivalente alla norma europea. Ed è, esattamente, uno sguardo coloniale» (*Ivi*: 440)⁶. In sostanza, Quijano intende con colonialità

il modo più generale di dominazione del mondo attuale, una volta che il colonialismo come ordine politico è stato distrutto. [La colonialità] non esaurisce, ovviamente, le condizioni né le forme di sfruttamento e di dominazione esistenti tra le genti. Ma non ha cessato di essere, da 500 anni, il suo quadro principale. Le relazioni coloniali di periodi precedenti probabilmente non produssero le stesse sequele e, soprattutto, non furono la pietra angolare di nessun sistema globale (*Ibid*).

L'autore, dunque, sostiene che esiste una «coetaneità» tra l'instaurazione e il consolidamento del sistema coloniale europeo – spagnolo e portoghese, all'inizio – e il posizionamento dell'Europa come centro paradigmatico universale della conoscenza nelle relazioni tra l'«umanità» e gli altri. In un articolo successivo, riguardante la colonialità del potere e le classificazioni sociali originate dal paradigma modernorazionale eurocentrato, l'autore afferma che la colonialità si pone come modello costitutivo dell'ordine mondiale capitalista, e si fonda su una classificazione etnico/razziale interna alla stessa esistenza sociale, comprendendo «ambiti e dimensioni materiali e soggettive dell'esistenza sociale quotidiana, e a scala sociale» (Quijano, 2007: 342). Nella nota relativa a quanto appena detto, esplicita chiaramente la differenza tra colonialismo e colonialità.

Quello di colonialità è un concetto differente dal, comunque vincolato, colonialismo. Quest'ultimo si riferisce ad una struttura di dominazione/sfruttamento in cui il controllo dell'autorità politica, delle risorse di produzione e del lavoro che una popolazione determinata esercita su un'altra di identità differente e le cui sedi centrali si trovano, in più, in un'altra giurisdizione territoriale. Ma

⁵ Si cfr. a questo proposito l'interessante concetto di *sovversione culturale* (Quijano, 1999).

⁶ Cfr. anche Quijano (1999; 2000b), Mignolo (1995) e Lander (2000b).



non sempre, né necessariamente, implica relazioni razziste di potere. Il colonialismo è ovviamente più antico, dal momento che la *colonialidad* ha dimostrato di essere, negli ultimi 500 anni, più profonda e duratura. Senza dubbio fu però generata all'interno di questo e, inoltre, senza questi non sarebbe potuta essere imposta nell'intersoggettività del mondo in maniera tanto radicata e prolungata (*Ivi*: 381).

La colonialità è dunque strettamente vincolata al colonialismo, nel senso che deriva da questo, ma mentre il colonialismo è stato sconfitto, le relazioni sociali, le classificazioni razziali e sessuali, le dinamiche economiche di sfruttamento, la centralizzazione dell'Occidente come *locus* autorizzato, epistemologicamente e teoricamente, nella produzione ed enunciazione della conoscenza (Lander, 2000a; Castro-Gómez, 2007), non sono state estirpate e continuano vigenti a riprodursi nell'attualità. Nel prologo al libro *El giro decolonial* Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) fanno notare come Quijano utilizzi il termine *colonialità* e non *colonialismo* per evidenziare «le continuità storiche» tra il passato coloniale e il «mal definito passato decoloniale»⁷ e per il fatto che tali relazioni coloniali di potere investono non solo il lato relativo all'economia e alla politica, o all'amministrazione e al diritto «dei centri sulle periferie»⁸, ma anche la dimensione epistemica e, quindi, culturale (Grosfoguel, 2013: 44).

Come sostiene Verena Stolcke (2008), parafrasando un celebre libro di Simone De Beauvoir, «i *mestizos* non nascono, si costruiscono»⁹, dentro al quadro di potere e dominazione che andava consolidandosi e naturalizzandosi. Da qui il porsi dell'Europa come modello universale ed unico nella inferiorizzazione strutturale dei «popoli senza storia» (Wolf, 1990), nella meticolosa codificazione e assegnazione di identità e colori¹⁰, così come nella costruzione di macro entità geoculturali (Africa, America, Asia, Europa, Oceania), nella gerarchizzazione in classi, date una volta per sempre, e nella totalità universalistica della conoscenza (europea, occidentale) e della etnoconoscenza¹¹ degli *altri*.

⁷ Castro-Gómez e Grosfoguel distinguono tra *descolonización* e *decolonialidad*, dove la prima si riferisce a un processo incompleto, «dal momento che si limitò all'indipendenza giuridico-politica delle periferie» (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007: 17), mentre con il secondo termine gli autori alludono a una «seconda decolonizzazione [che] dovrà dirigersi alla eterarchia delle molteplici relazioni razziali, etniche, sessuali, epistemiche, economiche e di genere che la prima decolonizzazione ha lasciato intatte». Abbiamo bisogno, quindi, di una «decolonialità che complementi la decolonizzazione» (*Ibidem*). Degli stessi autori e nella stessa opera si veda la differenza tra *postcolonial studies* e la prospettiva della *red Modernidad/Colonialidad*. Cfr. anche Hall (2008), Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), Ascione (2009).

⁸ Sul concetto di *centro*, *centro coloniale*, *periferia* e *periferia coloniale* cfr. Quijano (2000a).

⁹ Il titolo originale è *Los mestizos no nacen, se hacen*.

¹⁰ *Los españoles vinieron y nos dieron un color* (gli spagnoli sono venuti e ci hanno assegnato un colore), come mi ha detto un'intervistata.

¹¹ Faccio mia, parafrasandola, una considerazione di Connor. Nell'introduzione a *Etnonacionalismo* l'autore esplicita che utilizzerà i termini *nazionalismo* ed *etnonacionalismo* come sinonimi, dal momento che la distinzione tra gli stessi implicherebbe l'esistenza di diverse gradazioni qualitative dello stesso fenomeno. Nazionalismo si riferirebbe, di conseguenza, a Stati in cui la nazione è matura, mentre gli etnonacionalismi sarebbero quelle espressioni nazionalistiche di entità etnico-politiche immature. Allo stesso modo l'utilizzo di termini quali scienza/etnoscienza, conoscenza/etnoconoscenza, matematica/etnomatematica non farebbero altro che marcare una distinzione epistemologica di stampo eu-



Quijano individua cinque questioni principali in merito alla colonialità e al suo *agire*. In primo luogo una «colonialità della classificazione sociale universale del mondo capitalista» (Quijano, 2007: 374). Iniziata in America, ha comportato la divisione razziale tra europei (dominatori-superiori) e non-europei (dominati-inferiori): utilizza la «marca» fenotipica e del «colore» della pelle come evidenza «indiscutibile» di una differenza biologica che proiettava, anche esternamente, la «realtà» di una superiorità – i «bianchi» – e una inferiorità – i «colorati» – attribuendo in maniera quasi matematica l'umanità o l'inumanità, in base alle diverse gradazioni del colore della pelle¹².

La modernità è una retorica con la sua logica di colonialità ed è possibile, seguendo Mignolo, decostruirne la sintassi. Per il semiologo argentino gli autori di tale paradigma moderno furono uomini europei occidentali, eterosessuali (anche se non tutti, per lo meno portatori di tale «regola») e cristiani (cattolici nel Sud europeo, protestanti nel Nord). Di conseguenza, «l'enunciato della matrice coloniale si eresse su due pilastri incarnati e localizzati geostoricamente: il seme della successiva classificazione razziale della popolazione del pianeta e la superiorità degli uomini bianchi sugli uomini di colore e sulle donne bianche» (Mignolo, 2009: 49; 2004: 689). In secondo luogo una «colonialità dell'articolazione politica e geopolitica», che si riferisce alla classificazione di territori e popolazioni, colonizzati o meno, operata utilizzando il modello del capitalismo coloniale/moderno eurocentrato¹³, attraverso il concetto di razza (Ventura, 1994) e di colore da «assegnare» alle entità continentali. Con tale pratica, dice Quijano, fu più semplice la naturalizzazione del controllo dei territori e delle risorse da parte del potere eurocentrato; «e ciascuna di queste categorie, imposte dall'eurocentrismo del potere, alla fine ha terminato per essere ammessa fino ad oggi, dalla maggioranza, come espressione della “natura” e della geografia, non della storia del potere nel pianeta» (Quijano, 2000a: 375). Inoltre l'*élite* colonizzata viene convertita in intermediaria nelle transazioni di esproprio delle risorse tra le colonie e l'Europa. In effetti, per Quijano, la costituzione degli Stati-nazione occidentali sarebbe legata all'alterità istituzionale, nel senso che questi si creano in opposizione agli Stati coloniali prima e a quelli dipendenti in seguito. A questo è legata la questione del *welfare state*, di cui è il centro che se ne avvantaggia e le periferie che ne saldano il costo, in un movimento che il sociologo peruviano definisce di super-sfruttamento. Da qui Quijano distingue tra Paesi le cui popolazioni sono ancora vittime di forte discriminazione etnico/razziale, popolazioni che non sono ancora riuscite ad «uscire dalla periferia coloniale» per partecipare allo sviluppo (*Ibidem*) e Paesi che costituiscono «il centro» o che, comunque, vanno in quella direzione e che non vivono relazioni di colonialità perché o non sono stati colonie

ro/etnocentrico. Opto, invece, per una visione *massimalista*, come direbbe Stuart Hall riferendosi ai fenomeni etnici. Si cfr. Connor (1998) e Restrepo (2004).

¹² Dell'inca Garcilaso de la Vega si cfr. il capitolo XXI *Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones* (1991). Si vedano anche Araya Espinoza e Valenzuela Márquez (2010).

¹³ Con questo termine si vuole intendere la soggettività propria del pensiero eurooccidentale nel porsi come l'unico «moderno» e autorizzato nella produzione di pensiero e conoscenza. È chiaro, non si vuole asserire che tutto ciò che è Altro è buono, e tutto ciò che proviene da una tradizione europea-occidentale sia cattivo. Sarebbe ricadere nello stesso errore teorico-epistemologico.



europee (o solo superficialmente, e per poco tempo) o avevano all'interno minoranze piccole, che sono state isolate o sterminate. Per questa ragione la colonialità (del potere) implica – sia a livello internazionale che nelle relazioni interne agli stessi Paesi – «quello che in America Latina è stata definita dipendenza storico-strutturale» (*Ivi*: 376).

In terzo luogo Quijano parla di una «colonialità della distribuzione mondiale del lavoro». La distribuzione mondiale del lavoro, vincolata con la colonialità del potere, è la questione decisiva per il capitalismo eurocentrato coloniale/moderno. Dal momento che la relazione tra il capitale e il lavoro è stata di tipo salariale e «principalmente bianca» (*Ibidem*), Quijano difende l'ordinamento mondiale «centro-periferia»; più esattamente, «centro coloniale» e «periferia coloniale», «per evitare – dice – la secrezione “naturalista”, fisico-geografica dell'immagine» (*Ibidem*).

Un'altra questione in merito alla colonialità è quella che si riferisce alle «relazioni di genere»¹⁴. Per Quijano, all'interno del mondo coloniale si è andata instaurando e naturalizzando una divisione di tipo razziale in merito alla norma e alla «normalità» dei comportamenti di genere e, conseguentemente, dell'organizzazione familiare, con il permesso – per l'uomo – della libertà sessuale e la pretesa castità per la donna, fatto che è stato «in tutto il mondo eurocentrato [...] la controparte del “libero” accesso sessuale degli uomini “bianchi” alle donne “nere” e “indie” in America, alle “nere” in Africa e degli altri “colori” nel resto del mondo sottomesso» (*Ivi*: 378); mentre in Europa l'altra faccia della medaglia rappresentata dal modello familiare borghese fu la prostituzione femminile.

L'unità e integrazione familiare, imposta come asse del modello di famiglia borghese del mondo eurocentrato, fu la controparte della continuata disintegrazione delle unità di parentela padre-figli nelle “razze” non-“bianche”, appropriabili e distribuibili non solo come merce, ma direttamente come “animali”. In particolare, tra gli schiavi “neri”, visto che su di loro tale forma di dominazione è stata la più esplicita, immediata e prolungata. La caratteristica ipocrisia soggiacente alle norme e valori formal-ideali della famiglia borghese, non è, da allora, estranea alla colonialità del potere (*Ibidem*).

L'ultima questione che l'autore individua si riferisce alla «colonialità delle relazioni culturali e intersoggettive» e al massiccio intervento da parte del modello di dominazione eurocentrato verso le popolazioni colonizzate, che ha implicato la distruzione delle proprie forme intellettuali di sapere, così come delle proprie modalità di oggettivazione e di espressione in generale, ridotte e classificate come gente rurale e illetterata. Dove il paradigma eurocentrato non è riuscito a imporsi e a eliminare le forme di espressione preesistenti, ha comunque imposto una «prospettiva eurocentrica nelle relazioni intersoggettive dei dominati» (*Ivi*: 379), che si è collegata all'imposizione del paradigma eurocentrico come unico, universale e autorizzato modo di produzione e trasmissione della conoscenza.

¹⁴ Per una critica si consideri Lugones (2008).



2. Il paradigma moderno-eurocentrato

Convenzionalmente il 1492 indica la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna, della «modernità» appunto (Dussel, 2003: 50). Con l'invasione dell'America da parte della Spagna comincia a formarsi un nuovo ordine mondiale, basato su una struttura di potere coloniale e sulle relazioni di sfruttamento articolate intorno al capitalismo mondiale e alla costruzione, classificazione e naturalizzazione di nuove identità sociali (Quijano, 1992b). Infatti, «la colonialità è uno degli elementi costitutivi e specifici del modello mondiale del potere capitalista» (Quijano, 2000a: 342).

È dunque con l'invenzione dell'America (Said, 1991), e di un nuovo ordine mondiale articolato intorno alle relazioni capitaliste e razziali, che nasce la modernità e, con essa, l'auto-costruzione dell'Europa come centro di civiltà, come contesto unico di produzione autorizzata di conoscenza e, in definitiva, come culla della «modernità». Walter Mignolo (2001: 39) sostiene che tale «modernità» non sarebbe che una «narrativa europea» strettamente collegata alla colonialità, di cui quest'ultima ne costituisce la «faccia occulta»: per Mignolo, modernità e colonialità son talmente vincolate che «senza colonialità non esiste modernità» (*Ibidem*).

Però, come nasce il mito della modernità, la centralità e l'universalità della conoscenza europea e la naturalizzazione delle conseguenti categorie storiche di inferiorizzazione?

Il filosofo argentino Enrique Dussel, in un saggio del 2003, parte dall'idea di Europa sostenendo che la sequenza spazio-temporale – oggi considerata tradizionale – sia, in realtà, una «invenzione ideologica» (*Ivi*: 44). In primo luogo l'Europa «definitiva», la «moderna», era abitata da «barbari»: la Grecia non era la futura Europa, che corrispondeva a una zona a Nord della Macedonia e a Nord della Magna Grecia nella Penisola italiana. Anche se i greci avevano coscienza del fatto che le culture egiziana e del vicino Oriente fossero pienamente civilizzate, non le consideravano barbare ma neanche pienamente umane. Dussel, invece, sottolinea che «la diacronia unilineare Grecia-Roma-Europa [...] è un'invenzione ideologica del romanticismo tedesco della fine del XVIII secolo; è una visione posteriore, concettuale del “modello ariano”, razzista» (*Ivi*: 41).

In secondo luogo «Occidente» si riferiva all'impero romano di lingua latina, mentre «Oriente» alla regione greco-anatolica di lingua greca: «ma non c'è qui un concetto rilevante sul fatto che, posteriormente, si chiamerà Europa» (*Ivi*: 42).

In terzo luogo Costantinopoli dal VII secolo comincia ad affrontare il crescente mondo arabo-musulmano.

In quarto luogo l'Europa latina medioevale fronteggia il mondo arabo e inizia a distinguersi dall'Africa (il Nord Africa) islamizzato e dal mondo orientale. Con le crociate c'è un primo tentativo di imposizione nell'area orientale, ma l'insuccesso di queste continua a relegare l'Europa medievale latina a una

cultura periferica, secondaria e isolata [...]. L'Europa latina è una cultura periferica e non fu mai fino a quel momento “centro” della storia; nemmeno con l'impero romano (che per la sua



ubicazione estremamente occidentale non fu mai centro neanche della storia del continente euro-afro-asiatico) (*Ivi*: 43).

Infine col Rinascimento italiano e, in particolare, con la caduta di Costantinopoli nel 1453, l'Occidente latino si unisce all'Oriente greco e affronta il mondo turco che, «dimenticando l'origine ellenistico-bizantina del mondo musulmano orientale, permette la seguente equazione falsa: occidentale = ellenistico + romano + cristiano. Nasce così l'«ideologia» eurocentrica del romanticismo tedesco successivo (*Ibidem*)». Quindi, per Dussel, l'errore storico-ideologico consiste nell'identificare – in una linea temporale conseguente – l'«Europa» come centro mondiale, che dalla Grecia passa al mondo romano, da questi al cristiano medievale per culminare, infine, con l'Europa attuale (*Ivi*: 44). Da qui le due nozioni di «modernità».

La prima è un concetto «eurocentrico, provinciale, regionale» (*Ivi*: 45) che vede la luce in Europa nel XVIII secolo e che rappresenta la presa di coscienza della ragione nell'ottica di una emancipazione dell'essere umano. Chi ne descriverà le coordinate spazio-temporali saranno Hegel e Habermas. Per Dussel questa è una visione eurocentrica, dal momento che tale modernità è il risultato di fenomeni interni all'Europa stessa (dal Rinascimento alla Rivoluzione francese o al Parlamento inglese) e il cui sviluppo si spiega già di per sé.

Il filosofo argentino propone invece un secondo concetto di modernità, «in un senso mondiale, e consisterebbe nel definire come determinazione fondamentale del mondo moderno il fatto di essere (i suoi Stati, eserciti, economia, filosofia, etc.) “centro” della storia mondiale» (*Ivi*: 46). Per Dussel (1992) è nel 1492 che comincia la modernità, il sistema-mondo (Wallerstein, 1974) perché è nel 1492 che, per la prima volta, la storia si fa mondiale. L'inizio di questa nuova epoca vede come protagonista la prima nazione moderna, la Spagna, coi suoi apparati burocratici e statali, e il mercantilismo mondiale. La seconda è l'approfondimento e ampliamento della prima, con la sostituzione della Spagna da parte dell'Inghilterra. È nel 1492 che iniziano modernità e storia mondiale: l'Europa ne diviene centro, creando le periferie coloniali.

La critica di Dussel è nei confronti di chi vuole «realizzare» la modernità (Habermas) e di chi vi si oppone (i postmoderni).

Dussel critica infatti la teorizzazione di Habermas sulla necessità di «terminare» la modernità che, però, secondo il filosofo argentino, non esce dall'*empasse* etnocentrica, continuando ad essere ad esclusiva produzione – e riproduzione – dell'Occidente. Per Dussel non si tratta di negare la modernità – come critica ai postmoderni – ma neanche di portarla a termine alla maniera di Habermas (1988, 1989). Per Dussel è necessario superare la modernità habermasiana in favore di una trans-modernità inclusiva. La sua proposta di modernità ha una prospettiva «mondiale» (*Ivi*: 47). Il costituirsi dell'Europa come «centro» della storia mondiale – e il costituirsi in Europa delle periferie – mostra la maniera in cui solo l'eurocentrismo moderno «possa pretendere di identificarsi con l'«universalità-mondialità»» (*Ivi*: 48). Per Dussel, prima dell'*ego cogito*, c'è l'*ego conquiro*. L'*io conquiro* è una soggettività pratica luso-iberica nei confronti dell'*indio* americano, del suo sfruttamento e della rapina delle risorse del suo territorio. È così che



l'Europa acquisisce quel «vantaggio comparativo» sul mondo mussulmano-turco, attraverso la conquista, la violenza e il ratto. Il mito della «modernità» e della sua «prassi irrazionale di violenza» (*Ivi*: 49) può pertanto articolarsi in questo modo:

- 1) la civiltà moderna si autocomprende come più sviluppata, superiore (cosa che comporta il sostenere senza coscienza una posizione ideologicamente eurocentrica);
- 2) la superiorità obbliga a sviluppare i più primitivi, rudi, barbari, come esigenza morale;
- 3) il cammino di tale processo educativo di sviluppo deve essere quello seguito dall'Europa (è, di fatto, uno sviluppo unilineare alla europea, cosa che determina, nuovamente senza coscienza alcuna, la «fallacia sviluppatista»);
- 4) dal momento che il barbaro si oppone al processo civilizzatore, la *praxis* moderna deve esercitare in ultimo caso la violenza se fosse necessario, per distruggere gli ostacoli di tale modernizzazione (la guerra giusta coloniale);
- 5) questa dominazione produce vittime (in modi molto diversi), violenza che viene interpretata come un atto inevitabile, e con un senso quasi rituale del sacrificio, l'eroe civilizzatore investe le sue stesse vittime del carattere di essere olocausto di un sacrificio salvatore (l'indio colonizzato, lo schiavo africano, la donna, la distruzione ecologica della terra, etc.);
- 6) per il moderno, il barbaro ha una «colpa» (l'opporsi al processo di civilizzazione) che consente alla «modernità» di presentarsi non solo come innocente, ma anche come qualcosa che «emancipa» da quella «colpa» delle proprie vittime;
- 7) considerato il carattere «civilizzatore» della «modernità» vengono interpretati come inevitabili le sofferenze e i tributi (i costi) alla «modernizzazione» pagati dagli altri popoli «arretrati» (immaturi), dalle altre razze schiavizzabili, dall'altro sesso debole, etc. (*Ivi*: 49).

Il mito della modernità contiene in sé un ideale di razionalità che è strutturale alla modernità stessa. Per superarlo è necessario come primo passo negare la negazione del mito di questa: è necessario che l'«altra faccia», quella vittimizzata e negata, si scopra come la «vittima innocente» della modernità. E che, nello scoprirsi innocente, giudichi la modernità:

negare l'innocenza della «modernità» e nell'affermare l'Alterità dell'Altro, prima negato come vittima colpevole, permette «s-coprire» [des-cubrir] per la prima volta l'«altra faccia» occulta ed essenziale della «modernità»: il mondo periferico coloniale, l'*indio* sacrificato, il *nero* schiavizzato, la donna oppressa, il bambino e la cultura popolare alienati (*Ivi*: 49).

In questo modo si smaschera il mito, svelandone l'irrazionalità, della modernità intesa come mito razionale. Il superamento dell'*empasse* relativo a tale mito, «mito civilizzatore e dell'innocenza della violenza moderna» (*Ivi*: 50), permette il riconoscimento e il superamento del limite rappresentato dalla cosiddetta *ragione emancipatrice* per arrivare a una *ragione liberatrice* (*Ibidem*). Quest'ultima si «attiva» nel momento in cui si comprende e ammette l'eurocentrismo della «ragione illuminista» e la «fallacia» di una considerazione che vede l'Europa, il pensiero razionale/eurocentrato, come l'unico moderno ed egemonico. Tale compito «è possibile, anche per la ragione illuminista, quando eticamente si scopre la dignità dell'Altro (dell'altra cultura, dell'altro genere, etc.)», quando si sospende il giudizio etnocentrico riconoscendo la dignità dell'Altro come pienamente umana; «quando si dichiarano innocenti le vittime a partire dall'affermazione della loro Alterità come identità



nell'esteriorità, come persone negate dalla modernità» e le si riconduce all'interno della storia, in un movimento simmetrico; «in questa maniera la ragione moderna è trascesa (ma non come negazione della ragione in quanto tale, quanto della ragione violenta eurocentrica, «sviluppista», egemonica)» (*Ibidem*).

È quello che Dussel ha denominato *trans-modernità*¹⁵; un progetto di liberazione dell'Alterità – un progetto di liberazione mondiale – dove si realizza la modernità, in un movimento co-realizzativo e solidaristico fra la stessa modernità e l'Alterità negata e vittimizzata. La trans-modernità è realizzabile esclusivamente come co-relazione, come incorporazione dell'Alterità; è un'«analettica del centro/periferia, donna/uomo, diverse «razze», diverse etnie, diverse classi, umanità/terra, cultura occidentale/culture del mondo periferico ex-coloniale, etc.» (*Ibidem*).

La modernità per Dussel nasce realmente quando si danno le condizioni storiche per il suo sviluppo, quando cioè, per la prima volta, la storia si mondializza, nel 1492. La realizzazione di un progetto trans-moderno è una «sussunzione» della «centralità» europea e apertura all'Alterità negata: è un progetto di liberazione politico-economico, epistemologico (de Sousa Santos, 2010), razziale, sessuale, pedagogico, etc., che supera la modernità eurocentrica per accogliere, nella modernità, l'Alterità.

Quella di trans-modernità è una proposta che ha il merito di superare un paradigma, quello moderno, fortemente centrato attorno al polo del pensiero di tradizione occidentale, impregnato di un paternalismo – in base alle diverse epoche – più o meno esplicito, ma comunque con un centro definito. Il prefisso *trans-* dimostra la ricerca di una simmetria e inclusione generale, oltre a un decentramento del punto di origine del paradigma moderno. Tuttavia i problemi che si presentano sono più di ordine pratico che epistemologico, soprattutto in virtù di ciò che Quijano ha chiamato *colonialità*. Un termine, quest'ultimo, che bene evidenzia le dinamiche attuali, sia a livello «micro» (all'interno degli stessi Stati) che «macro» (nelle relazioni tra i cosiddetti Nord e Sud del mondo) e nel controllo economico-politico e culturale. In ogni caso, una riflessione che utilizzi il concetto di colonialità dovrebbe tenere conto delle gradazioni con cui questa agisce, sicuramente in modo differente in Europa o America, e non applicarsi come categoria aprioristicamente valida.

3. Nuove identità sociali e razziali

Il 1492 è la data simbolica dell'inizio della modernità e anche dell'inizio di un nuovo ordine mondiale di potere che, secondo Quijano (1991; Quijano, Wallerstein, 1992), comincia con la conquista di quella che in seguito diventerà l'America (Dussel, 1992). La conquista e la costituzione del primo «spazio-tempo» (Wallerstein, 1997) del nuovo ordine di potere mondiale e l'introduzione di una struttura coloniale produssero una serie di relazioni basate su discriminazioni di tipo sociale, codificate presto – in base al contesto – come «razziali», «etniche», «antropologiche» o «nazionali» (Quijano 1992a:

¹⁵ Per una critica si cfr. Quijano (2000b: 215).



438). Alla costruzione e allo sviluppo di tale ordine di potere – per la prima volta nella storia mondiale – contribuirono due processi storici collegati: a) il controllo del lavoro attraverso lo sfruttamento; b) la naturalizzazione delle differenze tra conquistatori e conquistati in un’ottica inferiorizzante. Si tratta di costruzioni intersoggettive conseguenti alla conquista europea che verranno intese come categorie date naturalmente e poste fuori dal flusso storico. La differenza fenotipica verrà assunta come indicatore – anche interno – di una supposta inferiorità biologica e sarà utilizzata come giustificazione nelle dinamiche di sfruttamento del lavoro (Quijano, 2000b).

Per Quijano (*Ivi*: 201) l’idea di razza costituisce, dunque, uno degli elementi fondanti tale modello di potere, in quanto espressione di dominazione coloniale che, dalla conquista egemonica, «regola» e struttura le relazioni tra gli individui. Quella di razza è una «costruzione mentale» nata in America o, meglio, con l’America (Quijano, 1992b), con l’inferiorizzazione delle differenze fenotipiche tra «europei», «americani» e «africani»; ed è sulla base delle relazioni asimmetriche tra dominatori e dominati che si cominciarono a formare le categorie della «situazione coloniale» (Bonfil Batalla, 1972), identità sociali costruite a partire da un regime di verità che si andava consolidando. Nascono gli «indios», i «neri», i «mestizos». Di fatto, «cominciano ad esserci *indios* quando arrivano gli spagnoli» (de Rojas, 2013: 19). Di conseguenza, l’altra faccia è rappresentata proprio dagli spagnoli (e portoghesi), più tardi «europei»: da indicatori di procedenza geografica questi termini cominciano a designare relazioni sociali basate sull’idea di razza e sulla gerarchizzazione in termini di superiorità-inferiorità. «Razza e identità razziale furono stabiliti come strumenti di classificazione sociale di base della popolazione» (Quijano, 2000b: 202).

Insieme a queste categorie e identità si cominciò a codificare le differenze in base al colore.

Tale codificazione fu inizialmente stabilita, probabilmente, nell’area britanno-americana. I neri erano lì solo gli sfruttati più importanti; la parte più importante dell’economia, infatti, era frutto del loro lavoro. Erano, soprattutto, la razza colonizzata più importante, dal momento che gli *indios* non formavano parte della società coloniale. Di conseguenza, i dominatori si autodefinirono bianchi (*Ibidem*).

È in questa maniera che lo sfruttamento del lavoro e l’idea di razza si articolano in relazione al nuovo ordine coloniale che si andava costruendo e consolidando, prima in America e, in seguito, negli altri continenti.

Come sostiene Maldonado-Torres, le classificazioni razziali nate in seguito all’invasione dell’America sono di tipo gerarchico, asimmetrico e verticale. Sono identità che denotano superiorità, una superiorità che misura l’umanità dell’individuo: «quanto più chiara è la pelle di qualcuno, tanto più vicino sarà a rappresentare l’ideale di un’umanità completa» (Maldonado-Torres, 2007: 132). Per Quijano le relazioni di colonialità nascono con la domanda circa l’umanità degli *indios*: «dall’inizio della conquista i vincitori cominciano una discussione storicamente fondamentale per le successive relazioni tra le genti di questo mondo, e in particolare tra “europei” e “non-europei” [...]. In definitiva, se [i non-europei] possiedono o no un’anima» (Quijano, 1992b: 2).



A questo è necessario aggiungere la categoria di *differenza coloniale*, elaborata da Mignolo (2001), che così commenta l'argomentare di Francisco de Vitoria in merito alla *ius gentium*: Vitoria conclude che spagnoli e *indios* appartengono alla stessa umanità. Però, nonostante questo apparente «progressismo», Vitoria cataloga *indistintamente* tutte le popolazioni americane sotto la categoria di *indios*. Umani sì, ma da proteggere e guidare verso la maturità. Scrive Mignolo:

in quel momento Vitoria ha introdotto la *differenza coloniale* (ontologica ed epistemica) nel diritto internazionale. La differenza coloniale agisce convertendo le differenze in valori e stabilendo una gerarchia di esseri umani, a livello ontologico ed epistemico. A livello ontologico si presuppone che esistano esseri umani inferiori. A livello epistemico si presuppone che gli esseri umani inferiori siano deficienti tanto razionalmente quanto esteticamente¹⁶. Lo specialista in diritto Anthony Anghie [1999] ha realizzato un'intelligente analisi del momento storico fondazionale della differenza coloniale. In poche parole l'argomento è il seguente: gli *indios* e gli spagnoli sono uguali di fronte al diritto naturale, posto che entrambi, per diritto naturale, sono protetti dallo *ius gentium*. Con questo argomento Vitoria impediva che il papa e il diritto divino legiferassero su questioni umane (Mignolo, 2001: 46).

Alcune considerazioni critiche

Le critiche alla corrente teorica postcoloniale, in generale, provengono da una tradizione marxista preoccupata dall'origine post strutturalista di molti autori di riferimento, fra cui Foucault, Derrida e Deleuze. Pensatori marxisti come Ahmad (1993), fra i più radicali critici di tale corrente, lamentano il fatto che autori come Said abbandonino Marx e l'analisi strutturale per Foucault, convertendo il problema coloniale in una sorta di narrazione confusa e anti-razionale. Per Ahmad «semberebbe che l'orientalismo produca il colonialismo e non il contrario, giacché, d'accordo con Said, [il colonialismo] si fonda nella divisione ontologica tra Oriente e Occidente» (Castro-Gómez, 2005: 29). Un altro punto in cui Ahmad contesta fortemente Said, estendendo però la critica anche ad altri studiosi, ha a che fare con l'idea secondo la quale il postcolonialismo sarebbe «un'ideologia che occulta interessi di classe in un mondo marcato dal trionfo del capitalismo neoliberale» (*Ivi*: 30-31). Lo studioso indiano rivolge la sua critica a intellettuali provenienti dalle ex colonie, normalmente dei ceti medio-alti, che hanno studiato e lavorano in prestigiose università del «Nord» i quali necessitano – a suo avviso – di definirsi «postcolonialisti» per essere accettati all'interno dell'accademia. Per Ahmad sarebbe questa una postura strumentale per

¹⁶ A questo proposito desidero citare l'intervento di Carlos Macusaya al convegno, *Hacia la reconstrucción y la libre determinación de la Nación aymara*, svoltosi a Tacna (Perù) il 17-18 agosto 2013. Partendo da una visione decoloniale Macusaya si interroga sull'identità aymara, se cioè l'essere aymara si identifichi con una sua esclusiva appartenenza rurale o se non si stia invece facendo strada una crescente presenza aymara negli spazi urbani e nelle professioni liberali come per esempio quelle di antropologi, avvocati, *choffeur*... Macusaya insiste sulla necessità di decolonizzazione l'estetica aymara per finalmente promuovere, tra gli aymara stessi, la percezione di sé come *persone belle*, in alternativa ad un concetto di *bello* radicato e imposto.



ricorrere al linguaggio degli studi etnici e del nazionalismo. Nelle parole di Castro-Gómez (*Ivi*: 31), che analizza la critica di Ahmad,

i postcolonialisti [...] sono individui che, da un lato, denunciano ipocritamente la sofferenza dell'oppressione coloniale della quale si beneficiarono loro stessi e le loro famiglie e, dall'altro, si profilano come una nuova generazione di professionisti immigranti che approfittano di tali benefici per posizionarsi vantaggiosamente nel mercato lavorativo del primo mondo.

Ma Ahmad va oltre con il suo sospetto – che pare assolutamente complottista – di una relazione stretta tra la teoria postcoloniale e il liberismo avente l'obiettivo di eliminare i marxisti.

Altri autori, ad esempio Dirlik (1997), rifacendosi ad alcuni aspetti della critica di Ahmad, ammettono la denuncia postcoloniale dell'eurocentrismo, ma sottolineano che questa «non è sufficiente per elaborare una teoria critica del capitalismo» (Castro-Gómez, 2005: 32) dal momento che nel mondo attuale il fuoco propagatore del capitalismo non è più l'Europa, ma è disseminato a livello globale. Per Dirlik un baluardo contro il postmodernismo – e la sua versione di moda, il postcolonialismo – è indubbiamente il marxismo. Tuttavia, l'autore riconosce l'importanza del postcolonialismo nel tentare di rispondere alle domande che le vecchie categorie marxiste lasciavano irrisolte, senza però riuscirci, ma anzi cadendo «nello stesso errore che dice di criticare: la mistificazione della cultura» (Castro-Gómez, 2005: 33). In generale la critica di Dirlik si rifà alla scarsa o nulla attenzione della teoria postcoloniale per quella che è – utilizzando una terminologia marxista – la struttura economica, centrandosi solo nella sovrastruttura, ma banalizzandola come fosse nient'altro che un insieme di discorsi. Le teorie postcoloniali sarebbero, dunque, non un nemico del liberismo e del capitalismo, ma un loro alleato.

Grüner propone, invece, una sorta di unione teorica tra marxismo e teorie postcoloniali, unione che sarebbe in grado – superando i limiti delle due posizioni – di creare una teoria critica universale del capitalismo. A questo proposito Castro-Gómez critica il pensatore argentino per la sua scarsa conoscenza di quanto prodotto da intellettuali latinoamericani. Il filosofo colombiano sostiene che «l'inserimento sistematico di teorici latinoamericani nel dibattito internazionale sul postcolonialismo si manifestò per primo nelle università degli Stati Uniti» (*Ivi*: 42); ciò non significa però che «la teorizzazione postcoloniale sia stata realizzata dagli Stati Uniti per l'America Latina» (*Ibidem*), come molti osservano. La critica latinoamericana non è debitrice di quanto creato negli Usa e poi esportato, né delle analisi negli anni Settanta dei post-strutturalisti francesi, ma è autoctona, debitrice a lavori come quelli di O'Gorman e Casanova, Darcy Ribeiro e Dussel. Non è nemmeno corretto, a mio parere, sostenere che autori delle periferie coloniali utilizzino il loro *status* di ex colonizzati come strumento per ottenere benefici. Ad esempio, Arturo Escobar e Walter Mignolo lavorano negli Stati Uniti, ma conservano forti vincoli con le accademie latinoamericane e partecipano spesso ai dibattiti che riguardano gli aspetti politico-culturali continentali.

Bisogna riconoscere, pur con tutti i limiti e i conflitti politici interni agli Stati, che le



prospettive teoriche sviluppatesi in America Latina sono in corso di implementazione, in certa misura, da parte di alcuni governi quali quello ecuadoregno e, soprattutto, boliviano. In effetti credo che la «rivoluzione strutturale» avviata in questi due Stati sia, se non irreversibile, per lo meno profonda e abbia cominciato a scuotere dalle fondamenta una struttura di potere radicata da cinque secoli. Tali prospettive viaggiano rapidamente e, altrettanto rapidamente, vengono fatte proprie soprattutto dalle *élite* intellettuali come arma rivendicativa. Tuttavia in Bolivia – dove esiste un viceministero per la decolonizzazione – si critica il fatto che il discorso ufficiale sia soprattutto di facciata. Le analisi sviluppate in America Latina dimostrano che una loro applicazione sia possibile, pur tra le mille difficoltà del caso. In Ecuador la *Pacha Mama* gode di diritti riconosciuti dalla costituzione, mentre in Bolivia – nel palazzo presidenziale in Plaza Murillo, la piazza principale della città coloniale – sventolano la bandiera della città, quella della Bolivia e la *wiphala*, simbolo riconosciuto dei popoli aymara e quechua. La *wiphala* compare anche sulle divise militari, a fianco del vessillo boliviano.

Nel testo ho presentato due categorie, quella di colonialità e quella di trans-modernità che, a mio giudizio, aiutano a comprendere, da un lato, la vigenza di certe relazioni nate col colonialismo, ma tuttora in vigore «nei manuali scolastici, nei lavori accademici, nella cultura, nel senso comune, nell'auto-percezione dei popoli, nelle aspirazioni dei soggetti e in tanti altri aspetti della nostra esperienza moderna» (Maldonado-Torres, 2007: 131); dall'altro, la nozione di trans-modernità, un progetto che mira a includere-nella modernità anche quell'Alterità silenziosa, negata, vittimizzata dal mito eurocentrato della modernità. A partire da queste due nozioni teoriche ho cercato di considerare la costruzione, naturalizzazione e astoricizzazione di tutte quelle categorie razziali imposte con la colonia iberica in America e, in seguito, diffuse in tutto il mondo.

Credo sia importante riflettere su queste dinamiche per diversi motivi. In primo luogo perché mette in discussione la centralità dell'Occidente come unico *locus* autorizzato alla produzione di conoscenza e scienza, includendo tradizioni di pensiero altre, che vengono recuperate dall'oblio epistemologico a cui sono state condannate per essere invece reintrodotte all'interno di una Storia «autorizzata»; una sorta di decolonizzazione dell'epistemologia unica e imposta (de Sousa Santos, 2002). In secondo luogo perché decostruisce la linearità della storia e il ruolo autocostruito dell'Europa prima e dell'Occidente poi, come cuspide innegabile e ontologica della civiltà. Infine, perché evidenzia l'artificialità della naturalizzazione delle categorizzazioni razziali, delle classificazioni in base al colore, al sesso, al genere, viste da una prospettiva gerarchica.

Riferimenti bibliografici

- Ahmad A., *In Theory. Classes, Nations, and Literatures*, Verso, Londra, 1993.
Anghie A., *Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law*, in Darian-Smith E., Fitzpatrick P. (comps.), *Law of the Postcolonial*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999, pp.89-108.



- Araya Espinoza A., Valenzuela Márquez J., *América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades*, Ril Editores, Santiago de Chile, 2010.
- Ascione G., *A Sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, Editrice Emil di Odoia, Bologna, 2009.
- Bonfil Batalla G., *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, «Anales de Antropología», 9, 1972, pp.105-124.
- Cardoso F.H., Faletto E., *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1969.
- Castro-Gómez S., *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.79-91.
- Castro-Gómez S., Grosfoguel R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad, 2007.
- Castro-Gómez S., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- Castro-Gómez S., *La poscolonialidad explicada a los niños*, Instituto Pensar y Universidad Javeriana, Popayán, 2005.
- Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.9-23.
- Césaire A. (1955), *Discorso sul colonialismo*, Ombre Corte, Verona, 2010.
- Chakrabarty D., *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Oxford University Press, Oxford/Princeton, 2000.
- Connor W., *Etnonacionalismo*, Trama Editorial, Madrid, 1998.
- De la Vega I.G., *Comentarios reales de los Incas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- De Oliveira R.C., *Peripheral Anthropologies “Versus” Central Anthropologies*, «Journal of Latin American Anthropology», 4, 2000, pp.10-31.
- de Rojas J.L., *Indianización y confines. Dos conceptos debatibles*, Bernabéu S., Giudicelli C., Havard G. (comps.), *La indianización. Cautivos, renegados, «hommes Libres» y misioneros en los confines americanos, s. XVI-XIX*, Doce Calles/École des Hautes Études en Sciences Sociales, Madrid, 2013, pp.19-31.
- de Sousa Santos B., *Toward a New Legal Common Sense*, LexisNexis Butterworths, London, 2002.
- de Sousa Santos B., *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Clacso, Quito. 2006.
- Descoloniza.blogspot.com.
- Dirlik A., *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview Press, Boulder. 1997.
- Dos Santos T., *La teoría de la dependencia*, en López Segre F. (comp.), *Los retos de*



- la globalización*, Unesco, Caracas, 1998.
- Dussel E. (1977), *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Dussel E., *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.
- Dussel E., *Europa, modernidad y eurocentrismo*, in Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000, pp.41-53.
- Fanon F. (1952), *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano, 1996.
- Fanon F. (1961), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 2000.
- Gordon L.R., *Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiracist World*, «*Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age*», Rowman & Littlefield, Lanham, 1997, pp.73-88.
- Grosfoguel R., *Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad*, entrevista a Ramón Grosfoguel realizada por L.M.Andrade, *Metapolítica*, 83, 2013, pp.38-43.
- Gudynas E., *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador*, «*Revista de Estudios Sociales*», 32, 2009, pp.33-47.
- Habermas J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Taurus Humanidades, Madrid, 1989.
- Habermas J., *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Foster H., *La postmodernidad*, Editorial Kairós, México, 1988.
- Hall S., *¿Cuándo fue lo postcolonial?*, Aa.Vv., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, pp.563-582.
- Krotz E., *La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes*, «*Alteridades*», 3 (6), 1993, pp.5-12.
- Lander E.(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000b.
- Lander E., *¿Conocimiento para qué?, ¿Conocimiento para quién?. Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos*, «*Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*», 6 (2), 2000a, pp.53-72.
- Lugones M., *Colonialidad y género*, «*Tabula Rasa*», 9, 2008, pp.73-101.
- Maldonado-Torres N., *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, Castro-Gómez S., Grosfoguel R. (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.79-91.
- Mignolo W., *Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción*, «*Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*», XXI (41), 1995, pp.9-31.
- Mignolo W., *La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000b, pp.55-85.
- Mignolo W., *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, «*Catalog of Museum*



- Exhibit: Modernologies», Museo de Arte Moderno de Barcelona, 2009, pp.39-49.
- Mignolo W., *Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versidade epistémica*, in de Souza Santos B. (comp.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre a ciência” revisitado*, Cortez, São Paulo, 2004, pp.667-709.
- Pachón Soto D., *Nueva perspectiva filosófica en América Latina. El grupo modernidad/colonialidad*, «Ciencia Política», 5, 2008, pp.9-35.
- Quijano A., ‘Raza’, ‘etnia’, ‘nación’ en Mariátegui: *cuestiones abiertas*, in Forgues R. (comp.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992b.
- Quijano A., *América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día*, Entrevista a Aníbal Quijano, «Illa», 10, 1991.
- Quijano A., *Colonialidad del poder y clasificación social*, «Journal of World-Systems Research», VI (2), 2000a, pp.342-386.
- Quijano A., *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, «Dispositivo», XXIV (51), 1999, pp.137-148.
- Quijano A., *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 2000b, pp.201-246.
- Quijano A., *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, in Bonilla H. (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores/Flacso/Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992a, pp.437-447.
- Quijano A., Wallerstein E., *Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System*, «International Social Science Journal», 134, 1992, pp.549-557.
- Restrepo E., *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Editorial Universidad del Cauca, Cali, 2004.
- Ribeiro G.L., Escobar A. (comps.), *World Anthropology: Disciplinary Transformation Within System of Power*, Bloomsbury Academic, New York, 2006.
- Said E., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- Sartre J.P., *Prefazione*, in Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1962.