

“Ricostituzione epistemico-estetica: l’aesthesis decoloniale un decennio dopo” di W.D. Mignolo

Introduzione di Luigi Cazzato

Walter Mignolo, semiologo e teorico della cultura, è uno dei membri fondatori del “Grupo Modernidad/Colonialidad” che fra America del Sud e del Nord ha dato vita al pensiero decoloniale.

Meglio delle mie parole come presentazione possono valere quelle dello stesso Mignolo quando, per rispondere a Ilya Prigogine e al suo orgoglio di essere europeo per le conquiste di democrazia e scienza, dichiara: “As someone who was educated and lived in (Latin) America half of his present life span and relocated in (Anglo) America, after a three-year intermission in France, I am proud... of the Haitian Revolution” (Mignolo 2000, p. 319). Questa, dunque, la posizionalità di Mignolo, il cui cognome tradisce l’origine italiana: un uomo nato e cresciuto nell’America diventata ‘latina’ (del Sud), poi emigrato nell’America diventata ‘anglo’ (del Nord), con un breve intermezzo europeo. È un uomo che abita i confini dell’interiorità dell’occidente, ma che ha l’orgoglio di appartenere a quel luogo epistemico invisibilizzato (come la Haiti dei giacobini neri) e tuttavia esistente, abitato dai subalterni dell’occidente. Poiché, per dirla con una sua nota formula, “*we are where we think*” (Mignolo 1999).

La sua posizionalità scientifica è invece basata sul ripensamento del “sistema-mondo” del sociologo anglo-americano Immanuel Wallerstein (1974). Questo ripensamento è attuato attraverso il sociologo peruviano della teoria della dipendenza Aníbal Quijano e il filosofo argentino (naturalizzato messicano) della teoria della liberazione Enrique Dussel. I due intellettuali erano entrambi attivi negli anni Sessanta e Settanta, quando gli ispiratori (Foucault, Derrida e Lacan) di coloro che saranno i principali teorici del pensiero postcoloniale (Said, Spivak, Bhabha) erano attivi in Europa, dando il là al poststrutturalismo e al postmodernismo.

1. L’opzione decoloniale

Il “Grupo Modernidad/Colonialidad” nasce esattamente nella prima metà degli anni Novanta quando, dopo la caduta del Muro di Berlino e i vagiti del nuovo ordine mondiale, Quijano e Dussel colsero che capitalismo e socialismo erano figli della stessa matrice occidentale, che nella post-colonialità persisteva la colonialità (del potere. Quijano 1992) e che il prefisso migliore da adottare per la critica alla modernità non era “post” ma “trans”: non post-modernità dunque ma trans-modernità (Dussel 1993), poiché la modernità si costituisce come tale nel momento in cui la sua identità ‘scopre’ e conquista l’alterità. Insomma, è il mondo visto da una prospettiva non eurocentrica che viene chiamata, sull’onda poetica di Gloria Anzaldúa, “pensamiento fronterizo” (Anzaldúa 1987) o “border thinking” (Mignolo 2000), cioè un locus epistemico ibrido, il cui soggetto abita lo spazio della differenza coloniale (Mignolo 2000), dove si sente il dolore della ferita procurata dal “patrón colonial de poder” (Quijano 1992) e sono necessarie pratiche di ricostituzione e guarigione epistemiche.

Potremmo dire che i decoloniali ri-partono dalla terza via intrapresa alla conferenza di Bandung del 1955 dai paesi terzi, appunto, o non allineati, al tempo dei movimenti anticoloniali. Questa via, chiamata da Mignolo *opzione decoloniale* (Mignolo, Escobar 2010), segue il solco tracciato a metà ‘900 da Aimé Césaire e Frantz Fanon, due figure della lotta anticoloniale che hanno patito sul proprio corpo di neri i soprusi del colono bianco nella neo-America caraibica e nell’Algeria francese (dove Fanon, lasciando la Martinica, diventò uno dei leader del *Fronte di Liberazione Nazionale*). Da qui l’enfasi sulla strategia di *desprendimiento* (Quijano 1992) o

disconnessione dalla genealogia occidentale che i postcoloniali anglofoni non sarebbero riusciti ad attuare fino in fondo. Non a caso, per il suo *Orientalismo*, l'iniziatore del pensiero postcoloniale Edward Said dichiara apertamente il suo debito nei confronti degli europei Gramsci e Foucault, i cui rispettivi concetti di "egemonia" e "discorso" sono alla base del suo studio (Said 1978). Soprattutto, Mignolo insiste che non ci può essere l'orientalismo del 1800, senza l'occidentalismo del 1500, quando il mondo moderno-coloniale nasce con lo spostamento dei traffici della storia dalle sponde del Mediterraneo a quelle dell'Atlantico, verso quelle che venivano chiamate, appunto, Indie occidentali. I decoloniali pensano che la modernità nasca esattamente con la doppia conquista del 1492: la conquista dell'America e la *Reconquista* di al-Andalus ad opera della monarchia castigliana. La quale nello stesso anno impiega gli stessi sistemi violenti per: cacciare definitivamente gli arabi e gli ebrei dalla penisola iberica; cacciare le cosiddette "streghe" dalla loro posizione di sapere autonomo rispetto alla nascente modernità patriarcale, bianca e cristiana; cacciare come animali *los Pueblos Originarios* delle Americhe. Ecco perché Dussel afferma che l'io europeo prima di diventare *ego cogito* cartesiano è stato *ego conquiro* (Dussel 1992) e il passaggio dalla prima (XVI secolo) alla seconda modernità (XVIII secolo) non è che il passaggio dal dominio teo-logico religioso a quello ego-logico secolare. Ecco perché non esiste modernità senza colonialità. Lo slash nell'endiadi Modernidad/Colonialidad sta ad indicare esattamente che i due termini sono facce di un'unica medaglia, la cui *logica* (la colonialità) viene nascosta dalla *retorica* della modernità (Mignolo 2007).

È una logica coloniale tutta interna alla modernità che Mignolo esplora soprattutto in una trilogia di studi: *The Darker Side of the Renaissance* (1995), *Local Histories/Global Designs* (2000), *The Darker Side of Western Modernity* (2011). Dal titolo del primo lavoro è evidente che Mignolo non aveva ancora incontrato Quijano, in quanto chiamava "darker side" (ma lo farà anche dopo nel 2011) perlopiù ciò che il sociologo peruviano aveva da poco chiamato "colonialità". Una volta che il semiologo argentino scopre il nome proprio del lato oscuro, riesce a visibilizzare compiutamente la sua matrice epistemologica. Può quindi approfondire nei lavori successivi quel processo attraverso il quale avveniva l'incontro fra l'europeo e l'altro del Nuovo Mondo che nel primo volume chiama "semiosi coloniale": "a process of manipulation and control rather than transmission of meaning or representation" (Mignolo 1995, p. XVI). È una "semiosi coloniale" letta attraverso l'"ermeneutica pluritopica" (Mignolo 1995), una strategia interpretativa che anticipa il concetto di "pluriversalismo" (Mignolo 2000).

Il processo di semiosi coloniale, ovvero di manipolazione e controllo, Mignolo non cessa di indagarlo da ogni versante: da quello sociologico a quello storico, da quello filosofico a quello letterario, da quello geo-politico a quello corpo-politico (Tlostanova, Mignolo 2012), in un instancabile lavoro di *delinking* (sua traduzione in inglese di "desprendimiento", che noi abbiamo deciso di tradurre in italiano con "disconnessione") dall'egemonia epistemologica occidentale, fino ad arrivare a toccare il dominio dell'estetica con il saggio del 2010 "Aesthesis decolonial" (Mignolo 2010). Sulla questione Mignolo ritorna nel 2019 con "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después", che apre questo primo numero di *ECHO* nella sua traduzione in italiano.

2. L'estetica decolonizzata nello spazio della differenza coloniale

In Europa, quell'ambito delle cose umane che da Kant in poi chiamiamo "il bello", è diventato arte come sfera separata dal resto, con regole autonome. L'arte non è più poiesi giudicata attraverso precetti precostituiti ma nemmeno attraverso l'arbitrio del gusto individuale, bensì poiesi regolata dal disinteresse del soggetto verso l'oggetto contemplato. Nasce così l'estetica,

ovvero la teoria di un giudizio soggettivo che regola il gusto generale a partire dalla (seconda) modernità, diventando norma che pretende di regolare universalmente il dominio umano del *sentire*. Mignolo passa a contrappello questo precetto locale (poiché solo occidentale) che ha però pretese universali, avanzando, come aveva già fatto nel 2000, un ritorno al concetto di *gnòsis* (contrapponendolo a epistemologia) e attraverso di esso a quello di *aísthēsis* (contrapponendolo a estetica). Già nel 1988 Valentin Y. Mudimbe, messosi alla ricerca della tradizione filosofica africana, si accorge che se questa è fatta seguendo il sistema epistemologico europeo si rischia di non trovare attività di pensiero nella tradizione africana. Nel greco antico i verbi usati per indicare l'attività conoscitiva erano *gignosco* (conoscere nel senso di pensar di conoscere) ed *epistemai* (conoscere per certo). Con Platone si distinse fra *doxa* e *episteme* per indicare con il primo termine la mera opinione e con il secondo la “vera” conoscenza. Dall'illuminismo in poi il termine *gignosco* cade in disgrazia al contrario di *epistemai*, che dà vita alla categoria dell'epistemologia, poiché rinvia all'idea di conoscenza certa, razionale, della realtà. Mudimbe, invece, propone di allargare il campo semantico che la filosofia e l'epistemologia europee avevano ristretto attraverso il ritorno al termine *gnosi*, che allarga il cerchio delle forme del conoscere fino a includere quelle non previste dalle discipline occidentali.

Similmente Mignolo, insieme al gruppo di artisti e studiosi che nel 2010 si incontrò a Bogotá per dibattere la questione, propone di passare dal concetto di estetica a quello primevo di *aísthēsis*, ovvero l'abilità di percepire, sentire. Insomma, propone il passaggio dal dominio dell'*estetico* a quello dell'*estesico*¹ in maniera da disconnettersi dalla matrice estetico-coloniale, che invisibilizza tutto un mondo e un modo di fare arte al di fuori dei canoni occidentali. Pertanto, potremmo concludere che se c'è un pensiero di confine (*border thinking*), c'è anche un'estetica ovvero estesica di confine (*border feeling?*). È sul confine, nello spazio *fronterizo* sfigurato dalla matrice o, meglio in spagnolo, dal *patrón* coloniale del potere, che si sente di più la ferita coloniale da rimarginare, poiché, dice l'artista indigeno² Chavajay, l'arte è guarigione. È lì che la *facultad* di Gloria Anzaldúa³ può sprigionare la *gnosi* spontanea, l'agnizione improvvisa, per una ri-costituzione estesica dell'esistenza ovvero di una resistenza, che è esistenza decolonizzata, liberata, è proprio il caso di dire nel contesto *mestizo* della poeta lesbica chicana, dal “patrón colonial de poder”.

È del tutto evidente, allora, l'operazione squisitamente decoloniale proposta: non il cambiamento dei contenuti bensì dell'ordine del discorso estetico o, come dice Mignolo, la sostituzione dei termini (le regole, i principi) della “conversazione”⁴. Non si tratta di interrogarci su quello che *le cose sono*, ma su come *le cose sono arrivate ad essere quello che sono*. Nuovi linguaggi, nuove narrazioni, dunque sì, ma soprattutto un costante farsi gnoseologico alla ricerca di cognizioni nuove, cognizioni altre per un'estetica decolonizzata.

¹ Nella traduzione si mantiene il termine originale, vicino a quello greco, di “aesthesis” quando indica il sostantivo, mentre si traduce l'aggettivo spagnolo “aestésico” con l'aggettivo italiano “estesico”.

² Nel saggio, con il termine “indigeno” si traduce lo spagnolo “originario”, preferendolo a “nativo” poiché, scrive Mignolo nello scambio di mail: “Native is different. For example, Trump and Obama are natives, they were born in the US. But Osage Chief White Hair is indigenous, not native”.

³ Si confronti la nota 7 a p. 234.

⁴ Si è preferito tradurre “conversación” perlopiù con “conversazione” poiché Mignolo, ancora via mail, specifica che il termine “conversazione” è da preferire a “discorso” o “dialogo” in quanto rinvia di più al concetto di “human interaction coordinating the praxis of living”.

3. L’estetica decolonizzata nello spazio della differenza imperiale

Si chiederà cosa vuol dire decolonizzare l’estetica qui in Italia e in particolare in Italia del sud, dove questa rivista nasce. Ovvio che anche noi “fondatori” di *ECHO* parliamo da una posizione, anche la nostra enunciazione non può che essere situata da qualche parte nella matrice coloniale del potere. Ma dove? È situata nell’interiorità dell’occidente, ma di un occidente *imperfetto*, quello dei margini mediterranei. Dove a volte, secondo la vulgata hegeliana-crociana dei popoli senza storia, lo spirito della storia non è arrivato. Dove, secondo la vulgata meridionista-verticalista (Cazzato 2017), anziché avvicinarsi al Mediterraneo (Cassano 1996), bisogna allontanarsi dalle sue vituperate sponde, salire *su* e varcare le Alpi per raggiungere la vera Europa, pena lo sprofondare *giù* nell’arretratezza delle sue acque. Oggi nelle sue acque sprofondano i migranti anche loro in cerca di Europa (Zaccaria 2011), quell’Europa che nei secoli passati andò a trovarli, e sappiamo come. Adesso non voluti, ci ricambiano la visita⁵.

Ma ci chiedevamo cosa vuol dire decolonizzare l’estetica, cosa vuol dire tornare all’*aisthēsis* qui, a queste latitudini. Vuol dire innanzitutto esser consapevoli di vivere nello spazio della differenza imperiale (interno). Anche qui Mignolo e Tlostanova insegnano. Se c’è una differenza coloniale fra colonizzati e colonizzatori, c’è anche una differenza fra i sudditi dei vari imperi moderni, alcuni più “avanzati e giusti” (britannico e francese) di altri (ottomano e russo) o a volte, come quello italiano, ritardatari e dalla storia troppo breve. Insomma, imperi “sbagliati” e non adeguati agli standard che la modernità postula (Mignolo e Tlostanova 2012).

Si vive dunque in questo spazio deficitario, dove per esempio fino a qualche decennio fa la cultura subalterna del tarantismo e il suo campo di produzione artistica non era cultura, solo un residuo di rituali antichi superati dalla storia, secondo i dettami culturali della colonizzazione del tempo, oppure un residuo di rituali con-temporanei ma provenienti da uno spazio non ancora civilizzato, secondo i dettami della colonizzazione dello spazio. La danza e la musica succedanea del tarantismo non erano arte degna di questo nome perché non rientravano nei codici dell’estetica moderna. Se invece applichiamo la proposta decoloniale estetica, questa arte ritorna ad essere espressione del *sentire* a tutto tondo, perché è un modo altro di *sentire* la realtà e dunque un’arte altra. Quella legata al tarantismo era un’arte, la iatromusica, anch’essa chiamata a guarire le ferite inferte sul corpo dei “dannati” del Mezzogiorno. Soprattutto, era un’arte che doveva guarire le ferite delle donne dannate, ovvero soggetti deboli all’interno di una debolezza più grande, grande quanto il sud d’Italia. Il padre dell’antropologia italiana Ernesto De Martino l’ha chiamata *Terra del rimorso*: una terra “protetta dalla storia, e quasi fuori del mondo, ‘tra l’acqua benedetta e l’acqua salata’, tra il Patrimonio di S. Pietro e il mare” (De Martino 1961, p. 13). Ma in fondo, conclude, “la *Terra del rimorso* è il nostro stesso pianeta, o almeno quella parte di esso che è entrato nel cono d’ombra del suo cattivo passato” (*Ibidem*).

È con questa visione planetaria che mi piace concludere l’introduzione al saggio di Mignolo, disconnettendoci dalla visione dell’occidentalità *perfetta*, che ci vede ancor oggi arrancare dietro le chimere delle magnifiche sorti e progressive della modernità. E invece probabilmente siamo soltanto e ancora, se non invisibilizzati, oscurati dal cono d’ombra del cattivo passato che la modernità tuttora proietta. E morde e rimorde nelle nostre coscienze. Per questo il motto dovrebbe essere “decolonizzare sempre”, in ogni luogo in ogni momento.

L.C.

⁵ Alcuni dei fondatori della rivista fanno parte del gruppo di ricerca “S/Murare il Mediterraneo – Un/Walling the Mediterranean” e sono impegnati dentro e fuori l’accademia a creare, come annunciano sul blog: “Pratiche locali, nazionali e transfrontaliere di attivismo transculturale, per una politica e poetica dell’ospitalità e mobilità” (<https://smuraremediterraneo.wordpress.com/>).

Riferimenti bibliografici⁶

- Cassano F. 1996, *Pensiero Meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Cazzato L. 2017, *Sguardo inglese e Mediterraneo italiano. Alle radici del meridionismo*, Mimesis, Milano.
- De Martino E. 1961, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- Dussel E. 1992, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopia, Madrid.
- Dussel E. 1993, "Eurocentrism and Modernity", in *Boundary 2*, vol. 20, 3, Duke University Press, Durham, NC, pp.65-76.
- Mignolo W.D. 1995, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Mignolo W.D. 1999, "I am where I think: Epistemology and the colonial difference", in *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol. 8, 2, Taylor & Francis, London, pp. 235-245.
- Mignolo W.D. 2000, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Mignolo W.D. 2007, "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality", in *Cultural Studies*, Vol. 21, 2-3, Taylor & Francis, London, pp.449-514.
- Mignolo W.D., Escobar A. (a cura di) 2010, *Globalization and the Decolonial Option*, Routledge, London and New York.
- Mignolo W.D. 2010, "Aesthesis decolonial", in *Calle14: Revista de investigación en el campo del arte*, 4 (4), pp. 10-25.
- Mignolo W.D. 2011, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, NC.
- Mignolo W.D. 2019, "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después", in *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*, 14, (25). pp. 14-32, 2019.
- Said E. 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Tlostanova V.M., Mignolo W.D. 2012, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, Ohio State University Press, Columbus, OH.
- Wallerstein I. 1974, *The Modern World-System*, Academic Press, New York.
- Zaccaria P. 2011, "Medi-terranean Borderization", in *Signs*, Vol. 37, 1 (Autumn), The University of Chicago Press, Chicago, pp. 10-18.

⁶ Se non trovati qui i riferimenti bibliografici, si rinvia alla bibliografia del saggio tradotto.