

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Oppressione, resistenza ed emancipazione in María Lugones

Oppression, Resistance and Emancipation in María Lugones

Brunella Casalini

brunella.casalini@unifi.it

Università di Firenze

ABSTRACT

La teoria dell'oppressione di Lugones è incentrata sulla necessità per l'oppresso di coltivare una diversa logica della realtà. Le condizioni per l'emergere di una coscienza resistente poggiano su un'ontologia pluralista e sull'idea di un sé molteplice capace di viaggiare tra «mondi». Un ruolo fondamentale viene occupato dallo spazio del limen. Il limen costituisce un portale verso la liberazione, ma non ne garantisce l'esito. Il progetto politico di emancipazione dalle oppressioni multiple richiede la creazione di coalizioni. Un obiettivo che può essere raggiunto solo attraverso una comunicazione complessa, che abbandona la logica liberale della trasparenza.

PAROLE CHIAVE: Oppressione; Emancipazione; Lugones; Anzaldúa; Limen; Comunicazione Complessa.

Lugones's theory of oppression focuses on the need for the oppressed to cultivate a different logic of reality. The conditions that allow the emergence of a resistant consciousness rest on a pluralist ontology and on the idea of a multiple self-capable of traveling between «worlds». A key role in this theory is occupied by the space of limen. The limen constitutes a portal to liberation, but it does not guarantee its outcome. In fact, the political project of emancipation from the multiple oppressions requires the creation of coalitions. A goal that can only be achieved through complex communication, which abandons the liberal logic of transparency.

KEYWORDS: Oppression; Emancipation; Lugones; Anzaldúa; Limen; Complex Communication.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 67, 2022, pp. 75-90

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/16378>

ISSN: 1825-9618



1. Introduzione

La letteratura filosofico-politica contemporanea affronta da prospettive anche molto distanti tra loro il tema dell'emancipazione all'interno di «società liberali ben intenzionate»¹, ovvero al di fuori di contesti autoritari. L'analisi viene incentrata sulle condizioni strutturali dell'oppressione, sulle forme in cui l'oppressore esercita il suo dominio, sulla sua ideologia e sulle conseguenze che ha sull'oppresso, o, ancora, sul modo in cui i soggetti oppressi arrivano ad articolare una propria voce e a formare coalizioni resistenti, il cui obiettivo, prima ancora che la rivendicazione di eguali diritti, è l'attivazione di processi di coscientizzazione, di mutua trasformazione e liberazione. Mi soffermo qui sul contributo che sul tema ha offerto María Lugones (1944-2020), filosofa latino-americana, di origini argentine, che ha lavorato e insegnato prevalentemente negli Stati Uniti e nell'ultimo decennio è stata una delle figure ispiratrici del contemporaneo femminismo decoloniale². L'autrice non ha mancato – soprattutto nella seconda fase della sua produzione teorica legata all'incontro con il pensiero decoloniale di Aníbal Quijano³ – di dare, con l'elaborazione del concetto di «coloniality of gender», un contributo teorico significativo anche in termini di critica sociale delle condizioni strutturali dell'oppressione nel regime della colonialità⁴. Non è, però, nell'intento di questo lavoro esplorare il focus su *gender-race-ethnicity* che l'autrice ha imposto alla teoria decoloniale⁵. Interessa ripercorrere qui, piuttosto, gli argomenti con i quali, in particolare in *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (2003), affronta la questione della resistenza dei soggetti oppressi. Non è sufficiente che gli oppressi

¹ L'espressione è utilizzata da Iris Marion Young per indicare il fatto che le società liberali impongono a certi gruppi sociali limitazioni strutturali, ingiustizie e svantaggi cumulativi, che non sono riconducibili alle intenzioni di un tiranno o all'esercizio di un potere autoritario da parte di un gruppo egemone, che devono piuttosto essere ricondotte a norme e stereotipi il più delle volte inconsci (I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza* [1990], Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 53-54).

² Del femminismo decoloniale l'autrice può considerarsi una tra le fondatrici. Nel 2006 ha dato vita al primo network impegnato ad esplorare l'idea e il progetto del femminismo decoloniale, unendo studiosi e studiose provenienti dall'università di Binghamton, dove lavorava, dall'Università della California a Berkeley, dalla Colombia e dal Messico. Ha fatto inoltre parte del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), che ha contribuito alla diffusione del femminismo decoloniale nel mondo accademico e dell'attivismo in America Latina e nei paesi caraibici di lingua ispanica. Cfr. Y. ESPINOSA-MIOSO – M. LUGONES – N. MALDONADO-TORRES, *Decolonial Feminism in the Caribbean, Meso, and South America. An Introduction*, in Y. ESPINOSA-MIOSO – M. LUGONES – N. MALDONADO-TORRES (eds), *Decolonial Feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso, and South American Contributions and Challenges*, Washington D.C., Rowman & Littlefield Pub Inc., 2022.

³ Cfr., per esempio, M. LUGONES, *Towards a Decolonial Feminism*, «Hypatia», 25, 4/2010, pp. 742-759; M. LUGONES, *Revisiting Gender a Decolonial Approach*, in A. J. PITTS – M. ORTEGA – J. MEDINA (eds), *Theories of the Flesh. Latinx and Latin American Feminism, Transformation, and Resistance*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 29-37.

⁴ Su Lugones si possono vedere, in particolare, le seguenti recenti pubblicazioni: P. J. DIPIETRO – J. MCWEENY – S. ROSHANRAVAN (eds), *Speaking face to face. The Visionary Philosophy of María Lugones*, Albany, SUNY Press, 2019; E. VELEZ – N. TUANA (eds), *Tango Dancing with María Lugones. Toward Decolonial Feminisms*, «Critical Philosophy of Race», 8, 1-2/2020; M. C. DIAS – L. GONÇALVES – P. GONZAGA – S. SOARE (eds), *Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones*, Rio de Janeiro, Ape'Ku Editora e Produtora Ltda, 2020 e *Seção Temática María Lugones*, «Revista Estudos Feministas», 30, 1/2022. Per una breve introduzione in italiano al femminismo decoloniale dell'autrice, si veda: C. TOPINI, *María Lugones*, in R. BORGHI, *Decolonialità e priviledgio*, Roma, Meltemi, 2020, pp. 202-204.

⁵ Per una lettura attenta alla svolta impressa da Lugones alla propria riflessione con il contributo all'interno del pensiero decoloniale, cfr. O. SCHUTTE, *Border Zones, In-Between Spaces, and Turns. On Lugones, the Coloniality of Gender, and the Diasporic Peregrina*, «Critical Philosophy of Race», 8, 1-2/2020, pp. 102-118.



comprendano il modo in cui funziona lo sguardo dell'oppressore per sfuggire alla sua presa; per resistere alla logica del potere non basta riconoscerne l'irrazionalità. Per riuscire a immaginare una via che consenta di uscire dall'oppressione bisogna fare i conti con la complicità degli oppressi rispetto a molte delle facce in cui l'oppressione si manifesta e soprattutto è necessario adottare «una logica differente»⁶, una epistemologia liberatoria⁷ che non tenga conto soltanto del punto di vista intellettuale, ma parta dall'esperienza concreta di persone in carne ed ossa. Una postura che Lugones riassume nella figura della teorica come «*streetwalker/callejera*»: un modo di fare teoria che prende le distanze dalla visione da nessun lungo proposta da una parte della filosofia, e piuttosto mette «le mani vicino alle orecchie per ascoltare meglio, per sentire il significato nelle chiusure e aperture della nostra prassi»⁸, rifiutando il presupposto che «i soggetti soggiogati negozino la loro sopravvivenza quotidiana in modo miope all'interno della concretezza di rapporti corpo a corpo»⁹.

Nell'articolare la sua teoria della liberazione, Lugones sviluppa un'ontologia pluralista¹⁰, in cui l'apertura verso l'emancipazione e la liberazione è resa possibile dall'incontro e dalla «frizione epistemica»¹¹ tra mondi nello spazio del *limen*. Una visione che attinge all'esperienza concreta vissuta spesso sui confini, nella tensione tra realtà diverse, in quanto donna argentina immigrata negli Stati Uniti per sfuggire alla violenza domestica¹², in quanto latino-americana costretta a misurarsi con gli stereotipi dei bianchi, in quanto filosofa in un mondo accademico in cui la filosofia è ancora oggi un campo prevalentemente maschile, in quanto educatrice popolare¹³ e attivista del movimento femminista delle donne di colore e del movimento lesbico che si è dovuta confrontare con un femminismo bianco poco attento, sia in teoria che in pratica, alle questioni del razzismo.

La riflessione filosofica sul tema dell'identità porta Lugones ad abbandonare l'idea del soggetto quale atomo, unità coerente, separata e distinta. L'autrice preferisce parlare piuttosto che di «agency» di una «soggettività attiva», sempre inserita in dinamiche relazionali molteplici, che ne fanno una soggettività impura, *mestiza*. Il carattere composito e multiplo della sua stessa identità, d'altra parte, le ha fatto toccare con mano i limiti tanto della concezione unitaria e trasparente del moderno soggetto razionale, che sta alla base della visione liberale,

⁶ Cfr. M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Lanham - Boulder - New York - Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 156.

⁷ Cfr. J. MEDINA, *Complex Communication and Decolonial Struggles. The Forging of Deep Coalitions through Emotional Echoing and Resistant Imaginations*, «Critical Philosophy of Race», 8, 1-2/2020, pp. 212-236.

⁸ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 1.

⁹ *Ivi*, p. 207.

¹⁰ Per una critica dell'ontologia pluralista di Lugones, cfr. M. ORTEGA, *In-Between. Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*, Albany, SUNY Press, 2014, pp. 91-97.

¹¹ Riprendo la nozione di «epistemic friction» da J. MEDINA, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, And Resistance Imaginations*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

¹² Lugones ha lasciato l'Argentina negli anni Sessanta. A proposito dei motivi della sua decisione di emigrare negli Stati Uniti racconta: «La mia posizione è quella di una persona che si è trasferita lontano da maltrattamenti, torture psicologiche e fisiche estreme, subite da parte di chi mi era vicino. Mi sono trasferita per andare verso un nuovo luogo geografico, una nuova identità, un nuovo insieme di relazioni» (M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 19, tr. mia).

¹³ Lugones è stata co-fondatrice e co-direttrice Escuela Popular Nortena in New Mexico, un centro di educazione popolare finalizzato al contrasto dell'oppressione sessuale, razziale, di classe e di genere.

quanto di approcci multiculturalisti, incapaci di rendere conto delle minoranze all'interno della minoranza e dei soggetti che si trovano in una posizione eccentrica sia rispetto alla società dominante che alla cultura minoritaria. Lugones intende proporre un'interpretazione alternativa non solo al liberalismo ma anche a un multiculturalismo che vuole le culture come monologiche e separate, una visione che a suo avviso è ancora interna alla logica della separazione incentrata sull'idea di purezza. L'autrice aderisce piuttosto ad una visione policentrica del multiculturalismo, in cui i gruppi sociali sono intersecati, attraversati in modo incrociato, da relazioni di potere. Nessun gruppo è mono-culturale e monologico: la realtà è infatti sempre complessa, eterogenea e pluri-logica¹⁴. Per rispondere alla complessità delle identità, alla loro natura relazionale e in divenire, è necessario misurarsi con l'opacità dei soggetti, quale che sia la loro cultura di riferimento e la forma di oppressione sperimentata, nonché con il carattere complesso della comunicazione all'interno di ogni singolo mondo e tra mondi, che diventa - come vedremo - un problema ineludibile perché il «lavoro emancipatorio»¹⁵, reso possibile dall'«incrocio tra realtà differenti», per Lugones, non può fare a meno della costruzione di coalizioni realmente trasformative della realtà sociale, ovvero di «coalizioni profonde». Per superare questi ostacoli bisogna avere la volontà di ascoltare l'altro, di aprirsi all'altro, di entrare nel suo mondo e viaggiare tra mondi. Per superare le difficoltà di una comunicazione complessa che varchi i confini che esistono all'interno del gruppo tra individuo e individuo e tra gruppi, - come vedremo - Lugones immagina il ricorso a un discorso che non fa appello solo alle risorse della ragione, ma attinge allo *storytelling* e alle emozioni¹⁶.

2. Logica del dominio e logica della resistenza

Le teorie dell'oppressione, a cominciare da quella di Marx per arrivare fino alla riflessione di Marilyn Frye, secondo Lugones, presentano un limite: l'impegno con il quale cercano di descrivere e spiegare la natura ineludibile dell'oppressione può avere come effetto inintenzionale di lasciare poco spazio per comprendere a quali risorse il soggetto oppresso possa attingere per acquisire coscienza della propria oppressione e per trasformarsi in una soggettività attiva, capace di immaginare e mettere in atto forme di resistenza¹⁷. Volendo costruire una teoria dell'oppressione che possa realmente offrire categorie concettuali utili per pensare i processi di emancipazione, Lugones ci spinge a guardare ai soggetti oppressi non più solo come vittime del sistema oppressivo, ma come soggettività complesse e molteplici. Una visione che presuppone la critica e l'abbandono della visione del moderno soggetto razionale. La modernità, attraverso una logica della separazione incentrata sulla purezza, ha definito due tipi di soggetti: il soggetto razionale, unitario e in controllo; e dall'altro i soggetti frammentati, identificati di volta in volta a seconda dei loro tratti secondari, quali la razza e il

¹⁴ M. LUGONES, *Multiculturalism and Publicity*, «Hypatia», 15, 3/2000, pp. 175-181; in particolare, p. 175.

¹⁵ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 15.

¹⁶ Sull'importanza delle emozioni nella comunicazione complessa di Lugones, J. MEDINA, *Complex Communication and Decolonial Struggle* e S. ROSHANRAVAN, *Compelled to Cross, Tempted to Master. Affective Challenges in Lugones's Decolonial Methodology*, «Critical Philosophy of Race», 8, 1-2/2020, pp. 119-133.

¹⁷ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, pp. 53-54.



genere. Soggetti, questi ultimi, immaginati come impuri e per questo destinati a prendersi cura dei bisogni del soggetto razionale, e relegati fuori dalla sfera pubblica, affinché possa mantenere salda la finzione del controllo, della propria purezza e la negazione della propria interna molteplicità, della propria affettività, sensualità e corporeità¹⁸. Questa logica della separazione frammenta e riduce in pezzi l'identità delle persone che appartengono ai gruppi oppressi, impedendo loro di vedersi come unitari, mentre semplifica la realtà per riportarla ad un'idea astratta di purezza dell'ordine sociale che è funzionale al loro controllo e alla loro subordinazione ad una cultura egemonica che si pensa come espressione di una ragione in grado di cogliere principi universali e astratti. Un'universalità e astrattezza che il soggetto razionale moderno pensa di poter raggiungere grazie alla sua presunta capacità di assumere il punto di vista dell'osservatore ideale, un punto di vista da nessun luogo. «La razionalità è intesa come questa capacità di un soggetto unificato di astrarre, categorizzare, addestrare il molteplice alla sistematicità delle norme, delle regole che mettono in luce, catturano, e formano la sua unità dal punto di osservazione privilegiato»¹⁹.

In *Purity, Impurity and Separation*, Lugones contrappone alla logica della separazione, incentrata sull'idea di purezza, che divide, classifica, incasella la realtà sociale, cercando di negarne la molteplicità, la logica della cagliatura (*curdling*), che ricava dal processo che ha luogo quando la maionese impazzisce. La maionese impazzita non permette più di vedere gli elementi che la compongono nella loro purezza: il tuorlo dell'uovo, il succo di limone e l'olio, infatti, si separano formando grumi di diversa consistenza, ognuno con quantità diverse di tuorlo, limone e olio. L'immagine del *curdling* ci pone di fronte ad una separazione che riconosce la composizione molteplice, impura, mistiza, dell'identità. Il *mestizaje* rimanda, da un lato, ad un'idea di una resistenza a «oppressioni intrecciate e incastrate (*intermeshed and interlocked*)»²⁰, dall'altro, a un'idea di resistenza che non deve tradursi in mero rifiuto, ma deve essere anche una reazione positiva, creativa, espressione di un diverso modo di vedere la realtà.

La resistenza non si dà, in Lugones, se non all'interno di una svolta epistemologica, che comporta, da un lato, l'abbandono della visione monologica, del soggetto cartesiano con il suo «occhio categoriale» che procede per dualismi, in cui uno dei due termini è sempre posto in un posizione di subordinazione gerarchica, a cominciare dalla dicotomia puro/impuro e, dall'altro, l'adozione di una visione pluralista che consenta di comprendere il molteplice senza frammentarlo, dividerlo in pezzi, senza guardare le identità attraverso la lente semplificante e riduttiva dello stereotipo e permetta a coloro che hanno identità complesse, composite, di vedersi «integri» («*unbroken*»). Un esempio di come la logica del *curdling* possa essere

¹⁸ *Ivi*, p. 130.

¹⁹ *Ivi*, p. 129, tr. mia.

²⁰ Non è possibile approfondire qui il rapporto tra Lugones e la teoria dell'intersezionalità, su questo tema: A. CARASTHATIS, *Beyond the "logic of Purity": "Post-Post-Intersectional" Glimpses in Decolonial Feminism*, in P.J. DIPIETRO - J. MCWEENEY - S. ROSHANRAVAN (eds), *Speaking Face to Face*, pp. 85-102 e K.S. BELLE, *Interlocking, Intersecting, and Intermeshing. Critical Engagements with Black and Latina Feminist Paradigms of Identity and Oppression*, «Critical Philosophy of Race», 8, 1-2/2020, pp. 166-198.

messa creativamente al servizio della resistenza è il ricorso nei testi di Lugones – sulle orme di uno stile diffuso nella letteratura chicana contemporanea – allo *Spanglish*, al bilinguismo, o meglio al gioco dell’alternanza di frasi in spagnolo e in inglese. Una forma di *code switching* con la quale il parlante o lo scrivente che proviene da un gruppo svantaggiato tenta di portare l’altro nel proprio mondo, chiedendogli di fare lo sforzo di seguirlo nella propria lingua, – o come direbbe Anzaldúa – di venirgli «incontro a metà strada»²¹, di accettare una contaminazione che attraverso il contatto e l’intersezione tra mondi può risultare trasformativa. La scelta del *bilingual talk*, d’altra parte, si configura anche come una forma di resistenza ad una cultura dominante che spesso impone ai subordinati il *double talk* come modalità di sopravvivenza²².

3. Dalla mappa statica della realtà sociale al movimento dell’«opprimere/essere oppresso↔resistere»

La logica dell’oppressione – come abbiamo visto – agisce grazie alla creazione di un ordine astratto, disegnato da un occhio che si immagina di poter vedere la realtà dall’alto e da lontano. Quest’ordine sociale, affermato come immutabile e naturale, delimita gli spazi e i tempi delle nostre vite e designa il posto che i diversi gruppi sociali devono occupare al suo interno, le loro diverse temporalità e spazialità²³. La mappa dell’oppressione indica i percorsi interdetti ai membri dei gruppi oppressi. La mappa disegna un ordine ideale che orienta soggetti anch’essi ideali, astratti: un «io» e un «tu» che non corrispondono mai agli io e ai tu incarnati. Gli individui concreti, in carne e ossa, infatti, non possono essere compresi se non nelle loro dinamiche relazionali situate, nel loro trovarsi in rapporti di potere asimmetrici che disegnano una spazialità mutevole, tutt’altro che statica. Più che di oppressi e oppressori, allora, dovremmo parlare di una realtà che si caratterizza per il contemporaneo movimento dell’«opprimere/essere oppresso↔resistere (*oppressing/being oppressed ↔ resisting*)»²⁴. Riuscire a vedere questo movimento molteplice vuol dire uscire dalla mappa, abbandonare la struttura e la spazialità dell’oppressione, andare oltre la logica della frammentazione e separazione con cui essa divide e governa, cercando di contenere e purificare la realtà multipla, composita e impura nella quale viviamo, lasciando sempre dietro di sé, inevitabilmente, degli scarti²⁵, dei rifiuti: gli impuri, i devianti, gli anormali, i perversi.

Questa operazione di messa in discussione della logica del dominio che consente di avvicinarsi alla comprensione di una realtà sociale dinamica e relazionale, difficilmente può venire compiuta da coloro che occupano posizioni di privilegio. Secondo Lugones, infatti, i privilegiati hanno scarso o nessun interesse e motivazione a mettere in discussione l’ordine sociale; piuttosto, saranno spinti a cercare di ripararsi dietro lo scudo dell’ignoranza, il

²¹ G. ANZALDÚA, *Terre di confine/La frontera* (1987), a cura di P. Zaccaria, Bari, Palomar, 2006, p. 22.

²² M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 45.

²³ *Ivi*, p. 12.

²⁴ *Ivi*, p. 11.

²⁵ Cfr. E.V. SPELMAN, *Trash Talks Back*, in P.J. DIPIETRO - J. MCWEENY - S. ROSHANRAVAN (eds), *Speaking Face to Face*, pp. 31-46.



bisogno di non sapere e al tempo stesso la mancanza di bisogno di sapere come altri vivono la realtà per non perdere i vantaggi sistematici che ricavano dalla propria posizione egemonica. «Sentirsi a proprio agio in un “mondo”» – soprattutto se ci si sente massimamente a proprio agio, che vuol dire conoscerne e parlarne la lingua, conoscerne le regole, sentirsi sicuro su come muoversi rispettandole, essere d’accordo e identificarsi con le norme e le regole sociali stabilite, trovarsi a vivere in quel mondo con le persone che si amano e quindi avere anche per questo un legame affettivo con quel mondo, e infine conoscerne e dividerne la storia – non dà la spinta al cambiamento; anzi, per Lugones «può essere in qualche modo pericoloso»²⁶. Anticipando molti degli spunti e delle riflessioni che troviamo sviluppati nella contemporanea epistemologia dell’ignoranza²⁷, Lugones, infatti, mette in luce come proprio questo sentirsi a loro agio nel mondo dei privilegiati «tende a produrre persone che non hanno alcuna inclinazione a viaggiare tra “mondi” o nessuna esperienza del viaggiare-tra-“mondi”»²⁸. I privilegiati non hanno il desiderio di vedersi nello specchio dello sguardo dell’Altro e indulgiano piuttosto in quella che Lugones, sulle orme di Spelman, chiama «boomerang perception»: il bianco guarda l’Altro e torna immediatamente a se stesso; così ai bambini, negli Stati Uniti, bianchi ben intenzionati insegnano «che i neri sono proprio come noi – mai, però, che noi siamo esattamente come i neri»²⁹. L’effetto di questa sostanziale chiusura in se stessi e nel proprio mondo da parte dei privilegiati produce quella che Marilyn Frye definisce una «percezione arrogante» dell’altro: percepire gli altri in modo arrogante vuol dire «arrogarsene la sostanza», ridurli a emanazione di sé stessi³⁰, al punto che diventa impossibile – come osserva anche Lugones – qualsiasi forma di identificazione e amore nei loro confronti³¹. Per descrivere la tendenza dei privilegiati a dare per scontato di avere il diritto di occupare ogni spazio culturale, linguistico, sociale, Shannon Sullivan utilizza il concetto di «espansività ontologica»³²; José Medina parla, in proposito, della tendenza dei dominanti a sviluppare vizi quali: la pigrizia epistemica, la chiusura mentale e l’arroganza epistemica³³.

Proprio l’impossibilità di ignorare la realtà dei dominanti, dettata dalla necessità di attraversare mondi e anche di inventarsi strategie di sopravvivenza, ha preparato coloro che appartengono ai gruppi sociali oppressi, chi si trova a vivere al di fuori del *mainstream*, a confrontarsi con le regole e il funzionamento della realtà egemonica, con il modo in cui i privilegiati vedono se stessi. In Lugones, sulle orme della teoria dei confini inaugurata da Gloria Anzaldúa, troviamo il riconoscimento del ruolo cruciale che il viaggio tra mondi ha per l’acquisizione da parte dell’oppresso di capacità di resistenza. Vedremo meglio più avanti cosa si debba intendere per resistenza e quali difficoltà si debbano superare per arrivare a formare

²⁶ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 90.

²⁷ Cfr. S. SULLIVAN – N. TUANA (eds), *Race and Epistemologies of Ignorance*, New York, State University of New York Press, 2007.

²⁸ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 90.

²⁹ *Ivi*, p. 71.

³⁰ M. FRYE, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, N.Y., Crossing Press, 1983, p. 66.

³¹ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 78.

³² S. SULLIVAN, *White World-Traveling*, «The Journal of Speculative Philosophy», 18, 4/2004, pp. 300-304.

³³ J. MEDINA, *The Epistemology of Resistance*, cap. I.

coalizioni di resistenza. Prima è necessario approfondire ulteriormente il tema del pellegrinaggio, del passare da un mondo all'altro, e dello spazio che questo passaggio configura, ovvero lo spazio del *limen*.

4. Pellegrinare tra mondi

Perché qualcosa sia un "mondo", nel modo in cui lo intendo, deve essere al presente abitato da persone in carne e ossa. Per questo non può essere un'utopia. Può essere anche abitato da alcune persone immaginarie. Può essere abitato da persone che sono morte o persone che gli abitanti di questo "mondo" hanno incontrato in qualche altro «mondo» e adesso mantengono nell'immaginazione in questo "mondo"³⁴.

La definizione di mondo sopra ricordata, che troviamo in *Pilgrimages/Peregrinajes*, rende chiaro come «mondo» non sia da intendersi, per Lugones, quale mondo ideale, utopia: i mondi, tra cui sono costretti a muoversi coloro che vivono l'esperienza dello sfruttamento e della subordinazione, sono mondi reali, all'interno dei quali non si può esercitare lo sguardo distratto e distaccato del turista o quello arrogante del colonizzatore. L'essere costretti a spostarsi tra «mondi», così intesi, crea nelle persone di colore quella condizione che Du Bois, riferendosi in particolare all'esperienza dei neri, definisce «doppia coscienza»³⁵. Lugones descrive questa condizione psicologica come una sorta di «schizofrenia»³⁶, derivante dal continuo andare avanti e indietro tra diverse comunità, in cui ci si sperimenta come persone con caratteristiche profondamente diverse e talvolta persino opposte e contraddittorie. Attingendo alla propria biografia, l'autrice racconta di essersi sentita sempre giocosa in alcuni mondi, ma di aver percepito sé stessa come una persona seria e incapace di gioiosità in altri (primo tra tutti quello dell'accademia bianca), nei quali ha temuto di rimanere rinchiusa, dei quali ha avuto il timore di divenire prigioniera, perdendo la memoria della propria capacità di giocare in altri mondi³⁷.

L'ambivalenza, tuttavia, non è solo fonte di tensione e disagio. Per Lugones, essa è anche una potenziale ricchezza. Può essere persino divertente e contenere risorse per la sopravvivenza dei membri dei gruppi svantaggiati nella misura in cui se ne è consapevoli e con essa si può giocare, riuscendo a destreggiarsi tra un mondo e l'altro³⁸. La conoscenza della visione distorta e parziale che i bianchi hanno delle persone di colore, per esempio, può essere utilizzata in modo strategico come arma di resistenza, – o come osserva Alison Bailey a partire dalla lettura dei testi di Lugones – come «base per attive risposte creative all'oppressione»³⁹. Tra gli esempi di risposte inventive rintracciabili nella letteratura nera, Bailey ricorda l'episodio in cui il narratore anonimo di *The Invisible Man* di Ralph Ellison si chiede, ad un certo

³⁴ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 87.

³⁵ W.E.B. DU BOIS, *Le lotte del popolo nero*, in W.E.B. DU BOIS, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti D'America*, a cura di S. Mezzadra, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 105-115.

³⁶ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 86.

³⁷ *Ivi*, pp. 86-87.

³⁸ Per una visione critica del ruolo che Lugones attribuisce al gioco e all'attitudine giocosa come carattere essenziale per acquisire una visione resistente attraverso il "world-traveling", cfr. M. ORTEGA, *In-Between*, in particolare, pp. 132-135.

³⁹ A. BAILEY, *Strategic Ignorance*, in S. SULLIVAN - N. TUANA (eds), *Race and Epistemologies of Ignorance*, pp. 77-94; in particolare, p. 88.



punto, se non si trovi di fronte a un nero che «Magari stava dissimulando, come certi professori del college, che per evitare problemi quando guidavano per le cittadine dei dintorni portavano cappelli da chauffeur e fingevano che le loro automobili appartenessero a dei bianchi»⁴⁰. Si tratta evidentemente di forme di resistenza che si muovono sul terreno di quella che Lugones, sulla scorta di autori come Robin D. G. Kelley e James Scott, definisce «infrapolitica» («infrapolitics»)⁴¹: non sono «pubbliche» nel senso di rivolte direttamente a chi detiene il potere, ma al contrario si svolgono «fuori scena»⁴². In questo senso, come giustamente sottolinea Lugones, esse delineano degli spazi che non possono essere assimilati a quelli dei «contro-pubblici subalterni» di cui parla Nancy Fraser, questi ultimi infatti coltivano un discorso che aspira ad arrivare alla sfera pubblica egemonica e a rivolgersi, quindi, a coloro che esercitano il dominio⁴³.

Le potenzialità creative dell'ambivalenza e della doppiezza, d'altra parte, sono ampiamente restituite nella letteratura, nella mitologia e nel folklore da figure quali quella del *trickster* e del folle⁴⁴. Figure, queste ultime, che sono state onorate proprio per la loro capacità di ridisegnare i confini dell'ordine sociale esistente e rimettere in moto lo scambio tra il dentro e il fuori, il giusto e lo sbagliato, il pulito e lo sporco, il bello e il brutto, il bene e il male, la vita e la morte, il maschile e il femminile. Queste figure ci insegnano come viaggiare giocosamente tra «mondi» non significhi vivere il passaggio dall'uno all'altro come in una competizione in cui si vince o si perde. Questo, in effetti, spiega Lugones, è piuttosto il senso del gioco come competizione, del gioco condotto con spirito agonistico, che ritroviamo in filosofi quali Huizinga e Gadamer. Un'accezione di «gioco» che può esserci utile solo per misurare la distanza tra l'agonismo e la visione proposta attraverso l'idea di «*playful "world"-traveling*»⁴⁵. Nel gioco agonistico l'intento infatti è la conquista e l'appropriazione di ciò che si incontra per assimilarlo all'ordine del mondo nel quale si domina; il gioco agonistico presuppone competenza e conoscenza delle regole. La «giocosità» a cui pensa Lugones, invece, è l'attitudine dell'apertura alla sorpresa, all'incertezza, alla scoperta, senza fini, senza obiettivi, senza regole da seguire o comunque senza regole sacre, che non necessita l'acquisizione di competenze per riuscire nel perseguimento di un determinato obiettivo. Per esemplificare la sua visione del gioco, in *Playfulness, "World"-Traveling, and Loving Perception*, l'autrice lo illustra con l'immagine di due persone che tirano sassi sulle rocce lungo il corso di un fiume e si divertono a scoprire il colore delle pietre spaccate: l'una raccoglie i pezzi e li porta all'altra

⁴⁰ R. ELLISON, *Uomo invisibile* (1952), Roma, Fandango Libri, p. 196.

⁴¹ M. LUGONES, *Multiculturalism and Publicity*, pp. 176-177. I testi a cui Lugones fa riferimento sono: J. SCOTT, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985; J. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990 e R. KELLEY, *Race Rebels*, New York, The Free Press, 1994.

⁴² Traduco qui «offstage» con «fuori scena» e sopra «infrapolitics» con «infrapolitica» riprendendo queste scelte dalla traduzione italiana del testo di J. SCOTT, *Il dominio e l'arte della resistenza* (1990), Milano, Elèuthera, 2021.

⁴³ Cfr. N. FRASER, *Public Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York-London, Routledge, 1996.

⁴⁴ Cfr. M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 92.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 93-96.

per farle osservare la meraviglia dei colori e l'altra fa lo stesso⁴⁶. Un'immagine che sembra piuttosto richiamare quella del giocare del bambino piccolo con la figura genitoriale, quando nel coordinamento dell'attività comune, in un contesto affettivamente positivo di attenzione congiunta, il bambino sviluppa le capacità propriocettive, ovvero le capacità di percepire il proprio corpo nello spazio e nel tempo, di costruire sé stesso e scoprire l'altro. Avendo in mente quest'idea di giocosità è evidente – come la stessa Lugones chiarisce – che il «*playful "world"-traveling*» non ha nulla a che vedere, come già detto, non solo con il viaggio di conquista e colonizzazione, ma neppure con lo sguardo del turista, con il viaggio di piacere⁴⁷, vissuto come parentesi che nulla cambia della nostra vita, durante il quale si porta sempre con sé la certezza di poter tornare a casa.

Il viaggio tra mondi è un viaggio che comporta, per Lugones, l'essere pronti a mettersi in gioco, ad abbandonare le situazioni in cui ci si trova a proprio agio. La direzione in cui l'autrice sviluppa il tema del viaggiare tra mondi e del sé multiplo che ne risulta intende andare oltre immagini che vengono dalla tradizione del pensiero nero quale quella del «sé doppio» di Du Bois o quelle del «margine» e della «casa come sito di resistenza» di bell hooks⁴⁸ – da cui pure attinge. Pur riconoscendo l'importanza della comunità dalla quale si proviene come fonte di senso e di protezione contro la cultura dominante, il sé multiplo di Lugones, il sé che costantemente attraversa i confini di più mondi, sa che anche la comunità può essere oppressiva e mette in guardia rispetto alla possibilità che l'appello alla propria identità comunitaria possa finire per riproporre nella sostanza la logica della purezza, quella logica dicotomica, della separazione, che produce ostilità nei confronti di altri gruppi oppressi, separandoli tra loro. Per Lugones «è paradossale che coloro che coltivano una percezione resistente nei confronti gli uni degli altri interiorizzino una percezione oppressiva di coloro che si trovano fuori dal loro circolo»⁴⁹. La divisione tra gruppi oppressi, la loro frammentazione, è, per l'autrice, essa stessa un'arma di oppressione utilizzata dalla logica del dominio.

Gli oppressi devono acquisire consapevolezza dell'esistenza di più logiche di resistenza per arrivare a costruire coalizioni più ampie e profonde:

[...] quando si arriva a vedere che c'è più di una logica di resistenza, si hanno molte buone ragioni per abbandonare modi sospettosi di percepire le persone di colore che non appartengono alla propria comunità di validazione e resistenza. Questo consente al percipiente di confrontarsi con coloro che sono al di fuori della sua comunità e dei suoi valori condivisi con una volontà di porre nuovamente la questione dell'identità, con la curiosità di qualcuno che cerca compagnia nella formazione di una più ampia soggettività di resistenza⁵⁰.

In questa prospettiva si può essere aperti al contributo epistemico che può venire da chi ha dovuto lasciare per sempre la propria comunità, da chi non ha casa perché proprio nello spazio domestico si annidano i suoi nemici⁵¹, chi si trova in una condizione di esilio, dalla

⁴⁶ *Ivi*, p. 95.

⁴⁷ *Ivi*, p. 98.

⁴⁸ B. HOOKS, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, introduzione e cura di M. Naidotti, Milano, Feltrinelli, 1998.

⁴⁹ M. LUGONES, *Pilgrimages/Peregrinajes*, p. 161.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Nel suo *Borderlands/La frontera*, Anzaldúa ricorda come una studentessa lesbica presso l'università del New England propose come spiegazione del significato della parola omofobia "paura di tornare a casa" (il gioco di



quale può aver appreso a guardare criticamente la propria comunità d'origine, riconoscendone ortodossie, rigidità e ossificazioni escludenti e avverse ad ogni forma di cambiamento. In questo senso, l'attraversare i confini di più mondi presuppone non la creazione di una contro-identificazione come reazione alla cultura dominante, per esempio delle donne rispetto agli uomini, dei neri rispetto ai bianchi, ma la virtù di un processo di disidentificazione che porta alla creazione di una logica nuova delle relazioni sociali che soltanto può essere all'altezza della sfida posta dal carattere multiplo delle oppressioni create dalla logica del potere moderno. In questo processo un ruolo essenziale è dato dallo spazio del *limen*.

5. Il *limen* e il processo di autopoiesi

Lugones spiega di aver scelto il termine «pellegrinaggio» per descrivere il viaggio tra mondi attingendo all'opera di Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), e più in particolare al movimento che, secondo Turner, porta alla formazione di spazi liminali che sfuggono alla stretta delle descrizioni istituzionali e strutturali, all'interno dei quali il sé sfugge a qualsiasi categorizzazione, classificazione, identità⁵². Per Lugones, lo spazio del *limen*, del confine, è lo spazio dell'ambivalenza che apre alla possibilità della resistenza, senza la necessità di pensare un fuori: «non dobbiamo fare appello all'astorico, aculturale, asessuale, senza razza e genere, a un sistema produttivo nel quale l'attività produttiva ha un senso che trascende l'ego per immaginare la liberazione dall'oppressione»⁵³. In questa elaborazione della nozione di *limen* e di viaggio tra mondi appare determinante nella riflessione di Lugones l'influenza di Gloria Anzaldúa e, in particolare, del suo *Borderlands, la frontera* (1987). Molti sono gli aspetti che avvicinano la due autrici. Innanzitutto il *code switching*, che per Anzaldúa è un passaggio più complesso «dall'inglese, allo spagnolo castigliano, al dialetto nordmessicano al texano-americano a una spruzzata di Nahuatl a una miscela di tutto ciò», configurandosi come una lingua nuova, «una lingua dei confini», che – come per Lugones – tuttavia vuole affermare la volontà di non accettare più un ruolo subalterno rispetto alla cultura d'origine, alla quale si chiede di andare incontro alle culture minoritarie. Lugones riprende tuttavia da Anzaldúa soprattutto l'idea del *mestizaje*, del sé composito, impuro, come frutto dell'esperienza dell'attraversamento dei confini e delle potenzialità connesse al sostare sul *limen* e attraversare confini⁵⁴.

I confini – scrive Anzaldúa – sono stabiliti per definire quali posti sono sicuri e quali non lo sono, per separare *noi* da *loro*. Un confine è una linea divisoria, una striscia sottile lungo un margine ripido. Una terra di confine è un luogo vago e indefinito creato dal residuo emotivo di un limite immaturo. È in un costante stato di transizione. Suoi abitanti sono ciò che è proibito e ciò che è

parole non è restituibile in italiano: in inglese omofobia si traduce con *homophobia* e casa con *home*) – una paura che non poteva non essere grande in una cultura come quella chicana di cui Anzaldúa conosceva sia il sessismo che l'omofobia. Cfr. G. ANZALDÚA, *Terre di confine/La frontera*, p. 49.

⁵² M. LUGONES, *Pilgrimages/peregrinajes*, pp. 60-61.

⁵³ Cit. in *ivi*, p. 61.

⁵⁴ Il dialogo e il confronto tra l'opera di Anzaldúa e quella di Lugones è al centro di tutto il lavoro di M. ORTEGA, *In-Between*.

vietato. Qui vivono *los atravesados*: i maligni, i perversi, gli omosessuali⁵⁵, i seccatori, i bastardi, i mulatti, i mezzosangue, i mezzo morti; insomma quelli che attraversano, oltrepassano, superano i confini della “normalità”⁵⁶.

Gli *atravesados*, spiega Lugones facendo sua la definizione di Anzaldúa, sono coloro che abitano i confini e «sono infedeli alle logiche dei sistemi di senso oppressivi»: *los atravesados* «svelano la natura tirannica e fittizia del normale»⁵⁷. Sostare nel *limen*, stare sui confini, significa allora «imparare a bloccare l'efficacia delle logiche e dei significati oppressivi», a percepirsi come «più che passiva, docile, accettabile, nei “confini del normale”», a ricreare se stesse al di fuori dalle dicotomie intorno alle quali è stato costruito l'ordine sociale della modernità coloniale, comprendere la natura fittizia di ogni incasellamento in un sistema chiuso di significati e il suo funzionare come tecnica di dominio⁵⁸. La possibilità che lo stare sul confine offre di guardare al normale come a una costruzione sociale fittizia, rivedibile, trasformabile, consente a chi ha fino a quel momento vissuto una situazione di oppressione e convissuto con un'identità disprezzata e svilita di lavorare su di sé per recuperare in positivo ciò in cui gli altri hanno visto un elemento negativo, di disperazione, un fallimento. «Collocare se stesse sul limen, in una terra di confine, - scrive Lugones - significa concepire “se stesse” come non esaurite dalla dominazione»⁵⁹, o meglio significa «ingaggiarsi in una *poiesis*, in un'autocostruzione, un processo arduo e difficile»⁶⁰. Un processo del quale Anzaldúa ci offre un racconto sofferto e intimo. Da donna chicana lesbica, l'autrice di *Borderlands/La frontera* è sopravvissuta e ha sviluppato il proprio sé resistente, vivendo al confine tra due culture, quella angla dominante e quella minoritaria, grazie al ricorso a diverse strategie difensive. La prima è consistita in uno stato di terrorismo intimo derivante dal sentirsi oppressi, pressati tra culture diverse, alienati da entrambe. La seconda strategia consiste nel ricorso alla rabbia per allontanare coloro che opprimono e, nell'isolamento, creare uno spazio per se stessi. La terza consiste nel rispondere con disprezzo a coloro che vogliono imprimerci un senso di vergogna; anche in questo caso si tratta di una strategia che serve a rinforzare sé stessi, a prendersi cura di sé, - con le parole di Lugones - a far «germinare un sé resistente». La quarta strategia conduce all'interiorizzazione della rabbia e del disprezzo. La quinta infine è quella che Anzaldúa definisce «stato Coatlicue»⁶¹, un momento cruciale per la reinvenzione del sé in cui, recuperato il contatto con il passato e la memoria delle popolazioni indigene, con il proprio «sé mesoamericano», l'autrice racconta di essere entrata in uno stato di transizione liberatorio,

⁵⁵ “Queer” è il termine utilizzato qui da Gloria Anzaldúa, che più efficacemente e più coerentemente con il contesto, forse, poteva essere tradotto “frocì/froce”. L'autrice spiega che per definirsi con un termine inglese preferisce utilizzare “dyke” o “queer” piuttosto che lesbica, perché i primi due termini sono parole della *working class*, dalla quale lei proviene, usate inizialmente con connotazioni patologiche, sebbene “queer” sia poi stato ripreso e appropriato in ambito accademico (cfr. G. ANZALDÚA, *To(o) Queer the Writer*, in G. ANZALDÚA, *The Gloria Anzaldúa Reader*, a cura di A. Keating, Durham-London, Duke University Press, 2009, p. 164).

⁵⁶ G. ANZALDÚA, *Terre di confine/La frontera*, pp. 29-30.

⁵⁷ M. LUGONES, *Pilgrimages/peregrinajes*, p. 235, n. 21.

⁵⁸ M. LUGONES, *From Within Germinative Stasis: Creating Active Subjectivity, Resistant Agency*, in A. KEATING (ed), *EntreMundos/Among Worlds. New Perspective on Gloria Anzaldúa* (2005), New York, Palgrave, MacMillan, 2008, pp. 85-100; in particolare, pp. 85-87.

⁵⁹ M. LUGONES, *On Complex Communication*, «Hypatia», 21, 3/2006, pp. 75-85; in particolare, p. 77.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Cfr. M. LUGONES, *From Within Germinative Stasis: Creating Active Subjectivity, Resistant Agency*, pp. 88-95.



che le ha consentito di rompere con il passato coloniale⁶². La messa in atto di ognuna di queste strategie, spiega Lugones, è accompagnata dalla paura, ma se nello stato dell'iniziale terrorismo la paura è scatenata da fattori esterni, nell'ultimo la paura è interiore ed è dettata «dalla prospettiva stessa della liberazione», dalla «paura di stare fuori dai confini dell'ordinario, per quanto l'ordinario possa opprimerci»⁶³.

Borderlands/La frontera offre molteplici esempi di «*infrapolitics*» individuale, ma ci si può domandare se la «*autohistoria-teoría*» di Anzaldúa, la teoria prodotta dalle pratiche di conoscenza di sé, possa essere altrettanto utile per il passaggio dall'io al noi. Lugones rileva nell'opera dell'autrice chicana spunti importanti che vanno in questa direzione, quali, per esempio, il ricondurre la propria resistenza alle proprie radici nella cultura mesoamericana e in quella Ted Mex, la sua descrizione della *frontera* come spazio abitato da un popolo nuovo nato dalla mescolanza di razze diverse, con una nuova coscienza mestiza e il suo passare spesso dall'uso dell'io a quello del noi. Nonostante queste aperture alla dimensione collettiva, in Anzaldúa il limen e l'attraversamento dei confini sembra descrivere soprattutto una battaglia interiore, intima, e fornire una caratterizzazione psicologica dell'oppressione e della liberazione. Per Lugones questo è un limite, nonostante le potenzialità di un'opera come *Borderlands/La frontera*:

Anzaldúa non lega in una maniera esplicita la psicologia dell'oppressione e quella della resistenza collettiva e per questo non riconosce la socialità che documenta nella resistenza. Se la resistenza non è una attività sociale, il resistente è destinato a fallire nella creazione di un nuovo universo di significato, di una nuova identità, di una nuova razza mestiza⁶⁴.

Per Lugones, il processo di liberazione deve investire sia una dimensione interiore che una dimensione collettiva: senza la prima manca una soggettività liberatoria, senza la seconda la «soggettività-nel-mezzo», che si trova nel *limen*, nella sua battaglia rimane priva di significati liberatori, perché i significati non possono essere prodotti se non collettivamente⁶⁵. Il che pone il problema della possibilità di arrivare ad una reale comunicazione tra *atraversados/as*: il fatto che si trovino nello stesso spazio di confine non garantisce, infatti, di per sé che i soggetti che hanno sperimentato nella loro vita differenti forme di oppressione siano in grado di comunicare.

6. Coalizione profonda e comunicazione complessa

Allontanandosi da quello che le sembra l'approccio prevalente nelle lotte contro l'oppressione, ovvero la focalizzazione su una visione ristretta che privilegia l'attenzione a particolari gruppi sociali identitari, e vede nel gruppo la fonte principale per arrivare a individuare le energie che possono mettere in moto un processo emancipativo, Lugones privilegia le strategie di coalizione tra coloro che vivono forme di oppressione multiple, facendo tesoro sotto

⁶² *Ivi*, p. 94.

⁶³ *Ivi*, p. 95.

⁶⁴ *Ivi*, p. 97.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

questo profilo dell'esperienza del movimento delle «donne di colore», «un'identità che è sempre stata instabile, che ha sempre combattuto contro un senso ristretto dell'identità»⁶⁶. La visione ristretta dell'identità, proposta anche da interpretazioni radicali del multiculturalismo quale quella di Iris Marion Young⁶⁷, per Lugones finisce per riproporre la logica della frammentazione e della separazione propria del potere moderno.

La costruzione di coalizioni tra *los atravesados/las atravesadas* non è, però, una questione semplice. Non basta trovarsi nel *limen* e non si deve fare l'errore di idealizzare la dimensione della liminalità immaginandola come esente da dinamiche di potere e di dominio, tale da garantire una comunicazione trasparente, fluida e priva di ostacoli⁶⁸. La prima fondamentale osservazione da cui si deve partire, secondo Lugones, è che non esistono spazi esenti da dinamiche di potere: neppure il *limen* lo è. Il *limen* è un'opportunità, un portale verso una diversa realtà, ma rappresenta anche «un impasse comunicativo», che richiede la capacità di saper affrontare una «comunicazione complessa», soprattutto se l'intento non è costruire una coalizione d'interessi, ma una «coalizione profonda», che non sia solo un'intesa incentrata su interessi transitori.

Uno dei problemi spesso sottovalutati dai movimenti di liberazione, secondo Lugones, è dato dal fatto che coloro che si trovano nello spazio ambivalente e aperto del *limen* non hanno fatto lo stesso percorso per arrivarvi; possono avere, infatti, percorso spazi diversi e avere alle spalle vissuti molto diversi, storie personali e collettive distanti, e, in questo senso, ognuno può aver costruito diversi modi di vita resistenti. Bisogna allora considerare «la spazialità e la storicità del viaggio che ci conduce al limen»⁶⁹.

Le spazialità e i tempi della liminalità sono particolari. Poiché i nostri viaggi verso il limen sono diversi, spesso in conflitto, non di rado in grande tensione, dato che siamo tra gli oppressori gli uni degli altri, gli spazi liberatori in cui cerchiamo di cesellare i nostri volti non sono facilmente accessibili reciprocamente⁷⁰.

Alla luce di questa realtà, il noi che nel *limen* può pensarsi «come non esaurito dal dominio» deve essere costruito e questa autopoiesi, che la terra di confine rende solo possibile, deve essere tanto soggettiva che collettiva. Passare dal soggettivo al collettivo, però, significa impegnarsi nel confronto dialogico comunicativo necessario per costruire significati comuni. Un confronto che può presentare difficoltà a cui bisogna essere preparati prima di tutto abbandonando l'idea di una presunta trasparenza e simmetria tra le soggettività attive che si ritrovano a partire dalla volontà di sfuggire alla condizione di oppressione e, in secondo luogo, non dandone per scontato l'esito collettivo. Come ricorda *The Invisible Man* di Ralph Ellison si può uscire dallo spazio marchiato dal dominio razzista e ritrovarsi molto facilmente

⁶⁶ M. LUGONES, *On Complex Communication*, p. 76.

⁶⁷ Sebbene Young individui cinque facce dell'oppressione che possono essere sperimentate da tutti i gruppi sociali oppressi, nella proposta politica, presentata in *The Politics of Difference* (1990), di una democrazia che lasci spazio alla rappresentanza corporativa per gruppi, secondo Lugones, non si discosta da quella logica della separazione che ha consentito il dominio del potere moderno. Cfr. M. LUGONES, *Pilgrimages/peregrinajes*, pp. 137-139.

⁶⁸ M. LUGONES, *On Complex Communication*, p. 76.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 77.



in una condizione di assoluta solitudine e invisibilità, in uno spazio liminale che è solo uno scantinato, illuminato illegalmente rubando l'elettricità alla Monopolated Light & Power⁷¹.

Cosa consente, allora, di evitare questo esito? Per Lugones, sapere che l'altro si trova come noi nel *limen* vuol dire essere consapevoli che, come noi, viaggia tra mondi ed esercita una «doppia visione»: «un occhio vede la realtà oppressa, l'altro vede la realtà resistente»⁷². Questo vivere e viaggiare tra mondi, lo porta a ricorrere a strategie difensive, a forme di *infrapolitica*, con James Scott potremmo dire a «verbal segreti», per cui dobbiamo immaginare che talvolta quello che dice non corrisponda a quanto effettivamente intenda dire. Il significato delle sue parole va cercato talvolta più nel modo e nel tono in cui sono pronunciate che nelle parole stesse. Bisogna insomma confrontarsi con il fatto che l'altro ha acquisito un certo modo di essere come forma di resistenza al dominio, che la sua comunicazione richiede sempre una traduzione, e non può essere assimilata né ai significati dell'oppressore né ai nostri. A partire da questa consapevolezza ci si distanzia da uno dei presupposti della comunicazione liberale: l'ideale della trasparenza comunicativa, che serve a nascondere il carattere monologico dello spazio pubblico egemonico⁷³.

Nello spazio liminale possono aver luogo, secondo Lugones, almeno tre diversi tipi di comunicazione⁷⁴. Un primo tipo di comunicazione si limita a rispondere e reagire ai dominanti, in modo aggressivo e conflittuale, e ha come principale obiettivo la rottura con l'ordine monologico egemonico. Una seconda modalità comunicativa coinvolge la creazione collettiva e dialogica di risorse ermeneutiche comuni e di prospettive diverse sulla realtà all'interno del gruppo di coloro che si trovano a vivere una condizione di liminalità al fine di elaborare intersoggettivamente un messaggio rivolto ai dominanti. Questo secondo tipo di conversazione rimane liminale perché il pieno significato di ciò che il messaggio trasmette risulta comprensibile soltanto da coloro che sono impegnati a porre fine al monologo della cultura dominante. Medina ci aiuta a comprendere meglio questa seconda forma comunicativa con l'esempio di quanto avvenuto all'interno del movimento femminista negli anni Sessanta: la condivisione delle esperienze che le donne avevano all'interno del mondo del lavoro portò alla creazione di un nuovo linguaggio nel quale inquadrare situazioni precedentemente prive di nome, per esempio attraverso l'invenzione del termine molestie. Questo tipo di invenzione semantica non conteneva, però, in sé alcuna garanzia di essere in grado di creare nuove sensibilità e di mutare in modo radicale gli orizzonti culturali della società dominante⁷⁵. Il terzo tipo di comunicazione, immaginata da Lugones, inaugura una vera forma comunicativa coalizionale, che, pur partendo ancora dal *limen*, e avendo ancora come obiettivo porre fine al monologismo attraverso la creazione di una poliglossia interculturale, è in grado di intercettare anche coloro che arrivano alla resistenza a partire da altri contesti discorsivi. Questa

⁷¹ Cfr. *ibidem*. Vedi R. ELLISON, *Uomo invisibile*, p. 7.

⁷² M. LUGONES, *On Complex Communication*, p. 78.

⁷³ *Ivi*, p. 84.

⁷⁴ Per un'estesa analisi di queste forme di comunicazione: J. MEDINA, *Complex Communication and Decolonial Struggles*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 219.

comunicazione coalizionale non conta sulla trasparenza, ma «richiede, e forse persino attrae o ispira, udienze trasgressive all'interno di altre enclave trasgressive»⁷⁶ e può inaugurare una «metacomunicazione tra siti liminali»⁷⁷, il cui obiettivo è creare una «comunicazione molto più sovversiva»⁷⁸.

La comunicazione complessa, suggerisce Medina, conta sugli effetti creativi, trasformativi di sé e dell'altro della contaminazione, dello «*speaking face to face/hablando cara a cara*», dell'incontro con l'altro in carne e ossa⁷⁹. Al contrario di quella liberale, la comunicazione complessa poggia sull'opacità, sulla capacità di leggerla in sé stessi e negli altri, di resistere alla tentazione di assimilare l'altro, esterno al proprio gruppo, nel proprio orizzonte linguistico. Con Humberto Maturana⁸⁰, Lugones ritiene che non sia la pluralità delle lingue, come nella leggenda della torre di Babele, ad avere prodotto divisioni e conflitti all'interno dell'umanità, ma una disposizione contraria alla comprensione delle reciproche forme di vita, ad apprendere gli uni dagli altri, un atteggiamento cognitivo monologista volto a uccidere il desiderio di comunicare tra differenze non dominanti, accettando il linguaggio dell'altro. La comunicazione complessa, volta alla creazione di coalizioni, «affiliazioni polimorfe»⁸¹ (*polymorphous affiliations*). allora, può essere immaginata, allora, come la conversazione che si svolge «tra poliglotti interculturali che sono disposti a comprendere le peculiarità dei rispettivi modi di vita resistenti»⁸², ad apprendere gli uni dagli altri, a tendere l'orecchio per ascoltare e comprendere meglio, ad essere toccati, mossi anche emotivamente⁸³, dalla storia degli altri, a dare vita a nuove identità relazionali.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ M. LUGONES, *On Complex Communication*, p. 82.

⁷⁸ *Ivi*, p. 83.

⁷⁹ J. MEDINA, *Complex Communication and Decolonial Struggles*.

⁸⁰ In *Complex Communication* Lugones cita Maturana senza indicare uno specifico riferimento bibliografico. In M. LUGONES, *Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms*, «Journal for Cultural and Religious Theory», 13, 1/2014, pp. 68-80; in particolare, p. 80, in un contesto argomentativo analogo, in nota si rimanda a: H.R. MATURANA, *La democrazia es una obra de arte*, Colombia, Cooperativa Editorial Magisterio: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, 1995.

⁸¹ M. LUGONES, *Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms*, p. 80.

⁸² M. LUGONES, *On Complex Communication*, p. 84.

⁸³ Non è possibile qui soffermarsi sul ruolo delle emozioni nella comunicazione complessa. Su questo tema: J. MEDINA, *Complex Communication and Decolonial Struggles*.