

■ MARIATERESA MURACA

# POLITICA DEL DISGUSTO E COLONIALITÀ

*Riflessioni per una pedagogia interculturale  
critica*

Questo articolo adotta la prospettiva della pedagogia decoloniale latinoamericana per problematizzare i dispositivi di potere che ostacolano l'incontro con l'Altro/a. In particolare, propone una discussione filosofica sulla "politica del disgusto", concettualizzata da Iris Young, Sara Ahmed, Martha Nussbaum e altre pensatrici femministe, mostrando la sua articolazione con differenti forme di razzismo. Dopo aver contestualizzato le emozioni politiche e la strumentalizzazione del disgusto, verranno rintracciati i legami tra la politica del disgusto e la modernità/colonialità. In conclusione saranno delineate piste, limiti e possibilità di un uso decoloniale del disgusto.

## INTRODUZIONE

Il pensiero decoloniale nasce in America Latina negli anni '90 come un movimento critico che attraversa le scienze umane e sociali. Il concetto di colonialità, centrale nel pensiero decoloniale, identifica un modello di potere sperimentato per la prima volta con la conquista dell'America e successivamente esteso a livello mondiale. La colonialità è il lato oscuro della modernità, poiché la modernità non avrebbe mai potuto originarsi senza l'organizzazione coloniale. È un fenomeno pervasivo e

tuttora operante, perciò si distingue dal colonialismo come relazione di dominazione di un popolo o di una nazione su un altro. Secondo Anibal Quijano (2000) la colonialità si fonda sulla convergenza di due elementi: la classificazione della popolazione mondiale sulla base della *razza* e un sistema globale di controllo del lavoro, delle sue risorse e dei suoi prodotti intorno al *capitale* e al mercato mondiale.

Sorta probabilmente dalla necessità di codificare le differenze fenotipiche tra conquistatori e conquistati, l'idea di *razza* ha riformulato radicalmente termini che, fino a quel momento, indicavano solo provenienze geografiche (portoghesi, spagnoli...) e ha determinato la nascita di identità sociali nuove a partire dall'identificazione di presunte strutture biologiche distinte (neri, meticci, *indios*, europei). Nel tempo, il colore della pelle, come tratto fenotipico maggiormente visibile, è diventato il carattere razziale per eccellenza: in questo modo, i dominatori sono stati associati alla "razza bianca" e i dominati alla "razze di colore". Inoltre la gradazione tra il "bianco" della "razza bianca" e gli altri "colori" di pelle è stata utilizzata per descrivere una scala di superiorità/inferiorità. In questo modo, la *razza* si è rivelata come il più efficace e duraturo strumento di classificazione sociale della popolazione mondiale e di legittimazione delle relazioni di dominazione. D'altra parte, con la Conquista, forme di controllo del lavoro precedentemente esistenti – quali la servitù, la schiavitù, la piccola produzione mercantile, la reciprocità – hanno assunto un profilo nuovo che le subordinava al capitale e al mercato e che, per questa via, le metteva in relazione tra loro. La nozione di *razza* e il controllo capitalista del lavoro sono due elementi indipendenti ma si rafforzano a vicenda. Dalla dominazione dell'America in poi, infatti, ogni forma di controllo del lavoro è stata associata ad una *razza* particolare, secondo modalità che hanno finito con il naturalizzare tale associazione (ibidem). Seppure in dialogo con gli Studi Postcoloniali, il pensiero decoloniale si distingue da essi in rapporto a tre aspetti fondamentali: innanzitutto il prefisso "de" anziché "post" mette in discussione l'idea di un passaggio netto da un momento coloniale ad uno non coloniale, e presenta la sfida decoloniale come un cammino permanente, rispetto al quale è possibile osservare posizioni, progetti di resistenza, creazioni alternative e orizzonti (Walsh 2013). Inoltre il pensiero decoloniale riconosce la specificità dell'America Latina come primo laboratorio della violenza coloniale-im-

periale moderna (Ballestrin 2013). Infine compie una rottura rispetto ai riferimenti europei ed eurocentrici, rivendicando una genealogia situata in America Latina e, in ogni caso, nel Sud globale (Mignolo 2002).

Il pensiero decoloniale è ancora poco conosciuto in Italia, tuttavia, l'apporto che offre alla pedagogia critica è molto significativo, poiché riconosce il legame profondo tra pedagogia e politica, e insiste sulla necessità dell'analisi del potere rispetto alle relazioni educative (Muraca 2017). In particolare, Catherine Walsh si è dedicata all'elaborazione della pedagogia decoloniale. Uno dei suoi contributi più notevoli è la disamina di diversi progetti di pedagogia interculturale a partire da un'ottica decoloniale. L'autrice (2009) distingue tre prospettive:

— La prospettiva relazionale si fonda sulla promozione dello scambio tra culture, cioè, tra persone, pratiche, saperi, valori e tradizioni differenti. Il limite di questo approccio consiste nella sua centratura esclusiva sulla disposizione individuale alla relazione – centratura che omette di considerare le strutture sociali, politiche, economiche ed epistemiche della società, negando il razzismo e le pratiche di razzializzazione, minimizzando i conflitti e i rapporti di dominazione.

— La prospettiva funzionale si radica nel riconoscimento delle differenze culturali come passaggio necessario alla loro inclusione nella struttura sociale data. In quest'ottica, l'intercultura non tocca le asimmetrie di potere e le disuguaglianze, è perfettamente compatibile con il modello neoliberista esistente. Nella nuova logica multiculturale del capitalismo globale, infatti, l'amministrazione delle differenze mira al controllo del conflitto etnico entro i confini dell'ordine costituito in vista del mantenimento della stabilità e della coesione sociale.

— L'intercultura critica, al contrario, prende le mosse dal riconoscimento dei dispositivi di potere coloniali-razziali e del loro legame con il mercato capitalista. Quindi smaschera i meccanismi che alimentano e legittimano la colonialità, come modello di potere che attraversa molteplici sfere dell'esperienza: il sapere, le prospettive disciplinari (Lander 2000), i rapporti con la natura (Walsh 2014), le relazioni di genere (Lugones 2008) e così via.

La tendenza ad occultare o, viceversa, a mettere in luce il carattere politico, sociale e conflittuale delle differenze, quindi, è il discrimine che Walsh individua per vagliare diverse proposte di educazione intercultu-

rale. Si tratta di un punto di vista che inevitabilmente interroga i rapporti di dominazione, le disuguaglianze e le lotte per trasformarle. In questo senso, l'intercultura critica non è una realtà ma un processo (*ibidem*). Questo articolo accoglie l'invito a problematizzare i dispositivi di potere coloniali e propone una discussione politico-filosofica sulle dimensioni emotive collettive che ostacolano l'incontro con l'Atro/a (Cima 2009). Il nesso tra la paura e molteplici forme di razzismo è stato frequentemente tematizzato, mentre l'analisi del disgusto in questa prospettiva sembra piuttosto trascurata dal discorso pedagogico. Dopo una contestualizzazione delle emozioni politiche, entrerà nel merito della politica del disgusto, argomentandone i legami con la ragione moderno-coloniale. Infine porrò alcune questioni nell'ottica della decolonizzazione del disgusto.

## EMOZIONI POLITICHE

Negli ultimi decenni, le emozioni si sono affermate come un campo di studio rilevante, capace di attrarre l'interesse di filosofi, neuroscienziati, psicologi, pedagogisti, antropologi, primatologi etc. Il carattere multidisciplinare di queste ricerche ha permesso di evidenziare tutta la complessità di un fenomeno, che non può essere circoscritto alla sola esperienza individuale, se non si vogliono perdere di vista i processi culturali che sono all'origine delle emozioni così come l'impatto che esse generano su molteplici livelli del sociale. In questo scenario, alcune autrici hanno iniziato a fare ricorso esplicitamente all'espressione "emozioni politiche". Per l'etnopsicologa Françoise Sironi (2010), le emozioni politiche nascono in ogni persona nel punto di articolazione tra la storia individuale e la storia collettiva e vengono vissute nella maggior parte dei casi inconsciamente. Le emozioni politiche generano atteggiamenti, pensieri, azioni e impegno politico ma sono a loro volta prodotte, indotte e manipolate dai sistemi politici in funzione delle loro strategie di potenza. In particolare, la strumentalizzazione della paura, della collera, del rancore, della tristezza e delle altre emozioni è essenziale per organizzare e nutrire il fuoco della violenza collettiva.

Nussbaum (2014) mette in luce il carattere ambivalente delle emozioni politiche, che le rende utilizzabili per scopi diversi: "sia la concezione li-

berale che quella illiberale utilizzano la vergogna per generare motivazione, ma si tratta di differenti tipi di vergogna. Una società liberale chiede alle persone di vergognarsi di essere eccessivamente avidi o egoiste, ma non chiede loro di farlo per il colore della propria pelle o per dei difetti fisici” (ivi, p. 32). In questa ottica, l’autrice propone un progetto politico normativo, incentrato sulla funzione umanizzante di alcune emozioni, come la rabbia, l’amore e la compassione. Da questo progetto, tuttavia, sono escluse altre emozioni che, secondo Nussbaum, non hanno alcuna utilità per una società liberale. Tra queste spicca il disgusto per i suoi connotati stigmatizzanti. Entriamo quindi nel merito di questa emozione e della sua articolazione politica.

## LA POLITICA DEL DISGUSTO

L’analisi di alcuni testi fondamentali permette di circoscrivere un campo semantico del disgusto, che comprende parole quali abiezione, avversione, contaminazione, minaccia, rimozione. Mary Douglas (1975) affronta il tema della contaminazione in una prospettiva antropologica, a partire da un punto di vista fortemente critico nei confronti della distinzione gerarchizzante tra “società moderne” e “società primitive”<sup>1</sup>, tra le sfere del sacro e del profano. Secondo l’autrice, i rituali di purificazione, i divieti, le sanzioni delle trasgressioni possono essere adeguatamente compresi solo se messi in relazione ad un’esigenza sociale di ordine, propria di ogni cultura, che si esprime attraverso la creazione e la salvaguardia di *confini*. In rapporto a questa esigenza, i timori di contaminazione investono in particolare le anomalie e le ambiguità: esse costituiscono una minaccia al sistema, dal momento che possono confondere le classificazioni cui è legato, contraddirle o metterne in luce i limiti. Questo argomento si comprende bene in relazione all’interpretazione della cultura Lele proposta da Douglas:

Gran parte della loro cosmologia e del loro ordine sociale si riflette nelle loro

1 Anche se Douglas usa queste categorie in modo non oppositivo, esse sono state messe in discussione e superate dall’antropologia postmoderna poiché indicative di un’ideologia sviluppatista, che ha rivelato tutti i suoi limiti e ha generato delle conseguenze nefaste sul piano socio-ecologico.

categorie animali; certi animali e certe parti di essi sono un cibo adatto solo agli uomini, altri soltanto alle donne, altri solo ai bambini ed altri ancora solo alle donne gravide. Alcuni altri, poi, sono del tutto immangiabili. In un modo o in un altro gli animali che essi rifiutano perché non sono adatti ad essere consumati da uomini o da donne si rivelano ambigui secondo il loro schema di classificazione. La tassonomia animale che hanno fissato distingue gli animali notturni da quelli diurni; gli animali del cielo (uccelli, scoiattoli, scimmie) da quelli della terra; gli animali acquatici da quelli terrestri. Quelli che hanno un comportamento ambiguo vengono considerati anomalie di vario tipo e sono esclusi dalla dieta di certe persone; per esempio, gli scoiattoli volanti sono ambigui sia come animali sia come uccelli e così vengono evitati dagli adulti, che hanno la facoltà di fare delle discriminazioni, mentre i bambini li possono mangiare; ma nessuna donna degna di questo nome li potrebbe mangiare e gli uomini potrebbero cibarsene solo se costretti dalla fame. (Ivi, 254-255)

Questa attitudine a bandire le anomalie, tuttavia, accomuna i “popoli primitivi” e i “popoli moderni”, per i quali “la sporcizia è una faccenda fuori posto [...] La sporcizia e lo sporco sono ciò che non si deve includere in un modello se quest’ultimo deve essere mantenuto” (ivi, p. 83). La sporcizia è un sottoprodotto della creazione dell’ordine, nasce in un processo di differenziazione come minaccia alle distinzioni stabilite. In questo senso, il nostro lavarci, disinfettarci, isolarci ha una somiglianza sostanziale con rituali di purificazione distanti nello spazio e nel tempo, “la differenza tra l’una e l’altra parte del mondo per quanto riguarda i comportamenti relativi alla contaminazione è solo questione di particolari” (ivi, p. 76).

Douglas argomenta che il bisogno di sistematizzare un’esperienza di per sé disordinata attraversa molteplici piani del reale, riguarda anche l’unità strutturale e politica, la cui difesa è particolarmente necessaria per le minoranze. Gli Ebrei, infatti, che nella storia sono stati un popolo fortemente soggetto alle pressioni esterne, hanno elaborato un ricco repertorio di prescrizioni, in cui si condensano le loro preoccupazioni per l’integrità e la purezza. L’esigenza sociale di ordine, tuttavia, è al contempo iscritta nei corpi. Douglas, infatti, invita a considerare il corpo come “un simbolo della società e a vedere i poteri e i pericoli su cui si fonda la struttura sociale riprodotti in miniatura nel corpo umano” (ivi, p. 186). In questo senso, se si parte dal presupposto che ogni struttura

concettuale è vulnerabile ai suoi confini, poiché le modifiche dei confini comportano alterazioni dell'esperienza fondamentale, gli orifizi del corpo simboleggiano i suoi punti deboli e le secrezioni corporee costituiscono sostanze marginali, così come le componenti che vengono tagliate via, ad esempio le unghie e i capelli. Ebbene proprio questi "aspetti marginali" sono quelli maggiormente investiti di pericolo e di potere contaminante.

Il tema dei confini è presente in chiave psicoanalitica anche nella concettualizzazione dell'abiezione proposta da Julia Kristeva (1981). Secondo l'autrice, infatti, l'abietto è "quel che turba un'identità, un sistema, un ordine. Quel che non rispetta i limiti, i posti, le regole. L'intermedio, l'ambiguo, il misto" (ivi, p. 6). Come è noto, Kristeva è stata un'esponente di rilievo del gruppo femminista "Politique e psychanalyse" guidato da Antonietta Fouque, che mirava a fare della psicoanalisi uno scandaglio dell'agire politico. Uno dei contributi fondamentali di questa esperienza è stato il superamento dell'enfasi sull'esclusività del complesso edipico per la costruzione dell'io attraverso la mediazione paterna, a favore del riconoscimento del primo legame affettivo con la madre come momento soggettivante (Zamboni 1997).

È proprio nelle fase pre-edipica che il processo di abiezione sorge. Anzi tutte le abiezioni secondarie sono possibili solo in virtù di una rimozione originaria, che si effettua prima dell'insorgenza dell'io, dei suoi oggetti e delle sue rappresentazioni: l'abietto è lo pseudo-oggetto di questa rimozione. Non è ancora un oggetto che si possa nominare o immaginare ma dell'oggetto condivide una qualità e cioè che si oppone a "io". "Prima di essere *come* "io" non sono ma *separo, rigetto, abietto*" (ivi, p. 15). L'abiezione quindi nasce dalla guerra che plasma l'essere umano, dai "nostri più antichi tentativi di distinguerci dall'entità *materna* prima ancora di *ex-sistere* al di fuori di essa grazie all'autonomia del linguaggio. Distinzione violenta e goffa, sempre in procinto di ricadere nella dipendenza da un potere tanto rassicurante quanto soffocante" (*ibidem*). L'ambivalenza, dunque, segna questa primaria separazione: il confine tra sé e l'Altro è fragile, il rimosso minaccia di ritornare e disgregarci nuovamente; inoltre la distinzione è vissuta come una perdita e la tentazione di una nuova fusione è sempre presente. In questo senso, l'avversione nei confronti dell'Altro è il modo per mantenere saldo il confine. "Nel

tragitto in cui “io” divengo, mi partorisco nella violenza del singulto, del vomito” (ivi, p. 5). La repulsione protettiva si esprime anzitutto attraverso il disgusto per certi alimenti e per le sostanze che evocano i limiti della condizione vivente (sangue, pus, sudore, escrementi). “Il processo stesso della vita consiste nell’espulsione all’esterno di ciò che sta dentro di me, in modo da garantire la mia sopravvivenza. Reagisco con disgusto a ciò che ho espulso, perché il confine del mio sé va tenuto fermo al suo posto” (Young 1996).

È importante sottolineare che, per Kristeva, il primo legame con la madre è una esperienza a cui non possiamo più attingere direttamente, se non nella follia, appunto perché è precedente alla nostra capacità di distinguerci dagli altri, chiamandoci “io”. Eppure questa esperienza può riemergere nella scrittura. Nel testo poetico, infatti, il soggetto perde la sua identità definita e si realizza una trasformazione del simbolico che è anche trasformazione di sé. La scrittura, dunque, può avere effetti politici, proprio perché scompiglia i paradigmi e le convenzioni del linguaggio simbolico, sovvertendo luoghi comuni e gerarchie di valore (Zamboni 1997).

I contributi di Douglas e Kristeva costituiscono dei riferimenti imprescindibili per le autrici impegnate più specificatamente nella teorizzazione della politica del disgusto. Iris Young, Martha Nussbaum e Sara Ahmed hanno ripreso molte piste tracciate da loro, considerandole in un certo senso delle premesse alle proprie riflessioni.

Nussbaum (2011) argomenta che le ricerche psicologiche degli ultimi anni hanno dimostrato che il disgusto, al pari di altre emozioni, è legato alla socializzazione (i bambini esprimono disgusto a partire dai 2-3 anni di età) e alla cultura, che dà forma e significato all’emozione indirizzandola verso certi oggetti piuttosto che altri. Dunque il disgusto non dipende dai sensi, come ingenuamente si può ritenere, ma dall’idea socialmente costruita che le persone hanno dell’oggetto in questione – come dimostra il fatto che certi aspetti e pratiche sono considerati disgustosi in determinati contesti e non in altri.

Il carattere disgustoso è un’attribuzione dipendente da una certa storia anche secondo Ahmed (2004), che entra nel dettaglio della dinamica interattiva del disgusto, esplorando il tema della relazione inter-corporea tra soggetto e oggetto. Secondo l’autrice, infatti, il disgusto non è né una



proprietà naturale dell'oggetto, né un sensazione che nasce dall'interiorità psichica indipendentemente da un referente ma sorge appunto dalla relazione, e si accompagna a movimenti e sentimenti di segno contrario. Il disgusto, infatti, presuppone un'intensificazione del contatto corporeo, che "disturba" la pelle con la possibilità del desiderio, ma non si riduce alla prossimità dei corpi, poiché comprende anche un movimento di distanziamento, che Ahmed chiama "lavoro del disgusto". Nel disgusto quindi è operante anche l'attrazione, in un intreccio intensamente affettivo e ambivalente. Del doppio movimento di avvicinamento/ritrazione, tuttavia, la prima componente è in genere obliata, con la conseguenza che si attribuisce all'oggetto la responsabilità di aver invaso lo spazio vitale del corpo che prova disgusto e lo si riconosce erroneamente come nauseante in sé.

Più nello specifico, Ahmed sostiene che l'atto linguistico "è disgustoso!" ha un carattere performativo: seppure si basa su norme e convenzioni discorsive precedenti, produce ciò che nomina, ovvero l'oggetto/evento disgustoso. Dunque definire qualcosa come disgustoso, per quanto non significa crearla dal nulla, genera un insieme di effetti, che *aderiscono* all'oggetto disgustoso. La parola "disgustoso" è un segno *appiccicoso*, nella misura in cui altri segni vi aderiscono ("cattivo", "selvaggio" etc.), e nella misura in cui si attacca ad alcuni corpi e oggetti piuttosto che ad altri. *Appiccicando* l'etichetta di disgustoso si trasferisce la viscosità del segno all'oggetto. Inoltre l'atto discorsivo: "è disgustoso", nel momento in cui produce la cosa disgustosa, produce allo stesso tempo il Soggetto disgustato. In quanto atto di espulsione di qualcosa la cui prossimità è avvertita come minacciosa e contaminante, crea una distanza e una differenziazione. Perché la produzione di tali effetti sia efficace, tuttavia, è necessaria un'attestazione pubblica e condivisa; è necessaria una comunità che esprima all'unisono una condanna nei confronti di ciò che è stato decretato come disgustoso e in questo modo ribadisca la sua distanza da esso, in un processo che allinea l'individuo al collettivo. L'atto linguistico: "È disgustoso" diventa "Sono disgustosi", il che si traduce in "Siamo disgustati da loro".

Per Ahmed, il disgusto non riguarda solo la relazione tra soggetti e oggetti ma anche la relazione tra oggetti: in funzione di una trasposizione metonimica, un oggetto può essere implicato nella dinamica del disgusto in

virtù del suo contatto o della sua somiglianza con altri oggetti, designati come disgustosi prima che l'incontro tra soggetto e oggetto abbia luogo. Secondo Nussbaum (2011) questo processo associativo è alla base del disgusto proiettivo e quindi della politica del disgusto. Infatti, per quanto, secondo l'autrice, il disgusto esprima l'universale malessere degli esseri umani nei confronti della propria natura corporea e animale, esso può essere attivato anche per colpire e subordinare minoranze vulnerabili. "Il disagio che gli individui provano per i propri corpi odorosi, decadenti e sin troppo mortali è stato continuamente e ripetutamente proiettato su gruppi che fungono, per così dire, da surrogato della sporcizia di una comunità, permettendo al gruppo dominante di sentirsi pulito e puro" (ivi, p. 79).

In questo senso, è fondamentale la distinzione tra oggetti primari del disgusto e disgusto proiettivo. I primi sono gli elementi che ricordano l'animalità e la vulnerabilità umana: feci, urine, muco, sangue mestruale e altri fluidi corporei, cadaveri, animali, insetti viscosi e puzzolenti etc. La repulsione nei confronti degli oggetti primari del disgusto ha un'utilità effettivamente protettiva, anche se essi non coincidono *tout court* con sostanze pericolose. Il limite principale, tuttavia, risiede nel disgusto proiettivo come estensione del disgusto a determinati gruppi o individui, in base ad associazioni che non rispondono a considerazioni razionali.

Il disgusto proiettivo è determinato dalle norme sociali, perché le società insegnano ai propri membri ad identificare gli ipotetici fattori contaminanti annidati al loro interno. Tutte le società, sembra, definiscono alcuni esseri umani come disgustosi. Molto probabilmente si tratta di uno stratagemma per proteggere in modo più sicuro il gruppo dominante dalla paura della sua stessa animalità: se questi semiumani stanno tra me e il mondo dell'animalità disgustosa, io sono più lontano dall'essere mortale/decadente/puzzolente/viscido. Il disgusto proiettivo raramente ha un legame attendibile con il pericolo vero e proprio, si nutre di fantasia e produce subordinazione. Benché risponda ad un profondo bisogno umano – quello di percepire se stessi come puri e gli altri come impuri – si tratta di un bisogno il cui rapporto con l'equità sociale appare (ed è) altamente discutibile. (*Ibidem*)

Dunque esiste un nesso profondo tra il disgusto e le relazioni di pote-

re. L'associazione tra gli oggetti primari del disgusto e gruppi ipoteticamente disgustosi, secondo Nussbaum (*ibidem*), è costruita e legittimata socialmente da norme religiose, consuetudini culturali, prospettive scientifiche, persino disposizioni legislative, che la naturalizzano fino a renderla opaca agli stessi attori sociali, che contribuiscono a riprodurla e rafforzarla. Pertanto, può essere utile fare riferimento a situazioni distanti nello spazio e nel tempo per denaturalizzare il disgusto proiettivo e cogliere l'ingiustizia e l'arbitrarietà alla base del suo funzionamento stigmatizzante.

Secondo Young (1996) le persone appartenenti a gruppi vittime di imperialismo culturale<sup>2</sup> sperimentano costantemente su di sé lo sguardo disgustato degli altri. Le reazioni di avversione attraversano i gesti, le parole, il tono della voce nella vita quotidiana, generando una riduzione degli individui ai loro corpi, definiti come brutti, malati, sporchi, impuri. Nussbaum (2011) si sofferma soprattutto sulla stigmatizzazione che colpisce l'omosessualità e, in particolare, gli uomini gay. L'idea di penetrabilità anale è a fondamento di un'ansia di contaminazione, che promuove la riaffermazione autoritaria della presunta inviolabilità virile ed eterosessuale, in contrapposizione alla depravazione altrui, anche di fronte ad uno sguardo, alla semplice presenza o vicinanza di uomini gay. A partire da questi presupposti, da molte parti si invoca l'istituzionalizzazione di una politica del disgusto, basata su un uso normativo di questa emozione.

Nussbaum fa riferimento in particolare le posizioni di Lord Patrick Devlin e Leo Kass. Il primo sostiene che le convinzioni condivise sul disgusto consentono legittimamente di identificare e proibire pratiche – in particolare la sessualità omosessuale – che costituiscono una minaccia per la coesione sociale. Leo Kass, invece, considera il disgusto un'emozione saggia, capace di offrire informazioni affidabili rispetto al confine che non è lecito trasgredire. Secondo Nussbaum, questi punti di vista non considerano che il disgusto non è una caratteristica costitutiva di determinate pratiche o aspetti della vita ma un'attribuzione costruita culturalmente, che varia in modo significativo nel tempo e nello spa-

<sup>2</sup> “Vi è imperialismo culturale quando un gruppo è invisibile e contemporaneamente è additato all'attenzione e rappresentato attraverso stereotipi” (ivi, p. 155).

zio. Inoltre questi autori non si avvalgono del principio fondamentale secondo cui non è condannabile una pratica che coinvolge persone consenzienti e non arreca danno ai non consenzienti. Infine usano in modo troppo approssimativo e irresponsabile il disgusto per dimostrare l'inaccettabilità di pratiche, che sarebbero condannabili a partire piuttosto da considerazioni legate all'inviolabilità dei diritti umani.

Per contrastare la politica del disgusto, sia istituzionalizzata che strisciante, Nussbaum propone la politica dell'umanità, incentrata sull'empatia e il rispetto. Infatti «è possibile considerare un altro essere umano come un verme viscido o un resto di spazzatura disgustosa solo se non si è mai fatto un serio tentativo in buona fede di vedere il mondo attraverso i suoi occhi e di provarne i sentimenti» (ivi, p. 69). D'altro canto il rispetto, inteso come disposizione a sviluppare una partecipazione immaginativa ed emotiva alle vite degli altri, è una componente essenziale per creare nuove possibilità di convivenza.

## MODERNITÀ / COLONIALITÀ E DISGUSTO

Ahmed introduce le riflessioni sulla performatività del disgusto ricorrendo ad una citazione che situa il disgusto nell'incontro coloniale tra Darwin e un "selvaggio" della Terra del Fuoco<sup>3</sup>. In questo incontro è la vicinanza stessa dell'Altro ad essere sentita e ammessa come disgustosa da parte di Darwin. Il corpo del nativo è associato alla sporcizia – pur non essendo sporco – in un modo che legittima il soggetto della narrazione a ritrarsi disgustato. All'Altro quindi viene attribuito un potenziale contaminante e una "cattiveria" costitutiva. Il disgusto di Darwin inferiorizza l'Altro, senza tuttavia riuscire a debellare la propria vulnerabilità, il rischio implicito di divenire *come* l'Altro o *inferiore all'*Altro. Tutto ciò è comprensibile solo all'interno di una storia di riduzione dei corpi

3 L'aggettivo "coloniale" in rapporto all'incontro tra Darwin e il "selvaggio" si comprende se viene riferito alla colonialità piuttosto che al colonialismo. Per il pensiero decoloniale latino-americano, la colonialità è un modello di potere che attraversa molteplici sfere dell'esistenza. In particolare, la colonialità del sapere indica l'imposizione dell'eurocentrismo come ordine esclusivo di pensiero e l'estromissione di altre razionalità epistemiche e altri saperi. Inoltre indica la penetrazione della colonialità nelle prospettive epistemologiche, accademiche e disciplinari.

nativi a sapere, proprietà e merce.

D'altra parte Young (1996) argomenta che la filosofia e la scienza moderne, dopo aver affermato il ruolo preminente della ragione in contrapposizione al corpo e alla sua affettività, hanno identificato alcuni gruppi umani con la ragione e altri con il corpo, giustificando in questo modo l'esclusione e la subordinazione di questi ultimi. Si può comprendere dunque perché la sessualità e le funzioni espletive legate alle parti inferiori del corpo siano associate al disgusto: infatti, queste parti e funzioni sono state identificate con determinati corpi e spazi, sulla base di dicotomie di superiorità/inferiorità, progresso/arretratezza (Ahmed 2004).

Il discorso scientifico e filosofico moderno ha esplicitamente proposto e legittimato le teorie formali sulla superiorità razziale, sessuale, nazionale e di classi di età. La cultura scientifica, estetica e morale dell'Ottocento e del primo Novecento ha concettualizzato alcuni gruppi come portatori di corpi brutti o degenerati, contrapponendoli alla purezza e rispettabilità di altri gruppi definiti soggetti neutri e razionali. (Young 1996, p. 157)

Vorrei quindi esaminare due esempi concreti di come la politica del disgusto sia articolata con la ragione moderno-coloniale: il primo si riferisce alla costruzione del regime visuale della modernità, la cui origine è distante nel tempo e nello spazio, eppure continua ad esercitare degli effetti fino ad oggi. L'altro esempio è piuttosto vicino e quotidiano, riguarda alcune attuali forme di razzismo discorsivo incentrate su quella che Wolf Bukowski ha recentemente chiamato "La sacra crociata del porco" (Bukowski, 2017).

Young, riprendendo Luce Irigaray e Michel Foucault, mette in luce il ruolo delle metafore visive nella costruzione dell'ideale conoscitivo proprio della modernità.

Il pensiero razionale è definito come vista infallibile; solo ciò che è veduto con chiarezza è reale e il vederlo con chiarezza lo rende reale. Noi vediamo non con i sensi, che sono fallibili, bensì con l'occhio della mente, che guarda dall'esterno, tutto sorvegliando, come un orgoglioso e vigile signore e padrone. Tale soggetto vuole conoscere la Verità intesa come puro significante che rispecchia completamente e fedelmente la realtà. Il soggetto conoscente è un osservatore che guarda dall'alto, dall'esterno, l'oggetto della conoscenza. Nelle metafore

visive il soggetto si pone accanto alla realtà senza esservi coinvolto [...]. Non solo: lo sguardo della ragione scientifica moderna è uno sguardo normalizzatore (Foucault 1976; West 1982). (Young 1996, p. 158)

A questo proposito Joaquim Barriendos (2011) parla di regime visuale della modernità e introduce il concetto di colonialità dello sguardo. La colonialità dello sguardo è basata sulla polarizzazione tra il soggetto che osserva (il colonizzatore) e l'oggetto osservato (il colonizzato). La costruzione di un'alterità radicale, l'inferiorizzazione e la razzializzazione del secondo polo di questa contrapposizione sono state rese possibili grazie ad un potente dispositivo visuale incentrato su immagini-archivio del "cannibalismo delle Indie". Per effetto della protoetnografia eurocentrica (la letteratura di viaggio di conquistatori e missionari, i racconti dei cronisti, le argomentazioni giuridico-territoriali degli *encomenderos* etc.) e della retorica cartografica, infatti, il cannibalismo, da pratica limitata ad alcune zone, alcuni gruppi e ad alcune circostanze culturali specifiche, è stata estesa fino a coincidere con tutto il cosiddetto Nuovo Mondo. Questo, da territorio ignoto e distante, El Dorado gravido di ricchezze minerarie, è stato quindi trasformato nella territorialità simbolica, presenziale e materiale del cannibalismo. In questo modo, i suoi abitati sono stati definiti *tout court* come esseri disgustosi e quindi anche mostruosi, crudeli, violenti, selvaggi, inquietanti, minacciosi, abietti, simili a lupi e cani.

Le immagini-archivio sul cannibalismo delle Indie, come potente macchinario visuale incentrato sulla strumentalizzazione del disgusto, hanno legittimato la negazione dell'umanità degli indigeni da un punto di vista morale, politico ed ontologico e conseguentemente lo sfruttamento indiscriminato della loro forza lavoro. Inoltre hanno aperto la strada al disciplinamento spaziale, commerciale, teologico, epistemico, ontologico dei territori conquistati. "L'io conquisto" dunque rappresenta l'inconscio ottico della modernità coloniale. In questo senso, riprendendo la contrapposizione tra soggetto e oggetto propria del regime visuale della modernità, Barriendos sostiene che la colonialità del vedere si fonda su una doppia antropofagia: da una parte il consumo oggettivante del soggetto osservato, dall'altra, l'autocannibalizzazione soggettiva dello sguardo etnocentrico. Secondo Barriendos, la colonialità del sapere è

sopravvissuta alla fine del colonialismo e continua ad essere attiva nelle retoriche visuali dei programmi di cooperazione internazionale, nei progetti di promozione del turismo sostenibile nei paesi del Sud del mondo, nei discorsi liberisti sul multiculturalismo, nelle narrazioni relative alle migrazioni globali.

Per il secondo esempio faccio riferimento a “La santa crociata del porco” recentemente pubblicato da Wolf Bukowski. Il merito principale del libro, a mio avviso, è che l’autore analizza insieme aspetti che solitamente sono tenuti separati, lasciando in ombra dimensioni essenziali del fenomeno, che in questo caso si può riassumere con l’etichetta di affari agroalimentari del capitalismo contemporaneo. Al crocevia di queste dimensioni c’è il maiale, che come afferma l’autore «c’entra con tutto. È il fulcro di intere economie. È il salvadanaio da fare a pezzi per contare le monetine. È la più disgraziata vittima del capitalismo, l’animale totemico della catastrofe ambientale, il rimosso che preme ogni giorno» (Bukowski 2017, p. 1).

Nella prima parte del libro l’autore esplora il riferimento al maiale nel razzismo discorsivo, seguendo percorsi che si snodano tra i social media, le conversazioni tra genitori mentre attendono l’uscita dei loro figli dall’asilo e la stampa internazionale. Gli episodi raccontati sono numerosi e vanno dalla montatura di polemiche sul presunto rifiuto da parte di famiglie musulmane di un dondolo a forma di maiale nel giardino di una scuola di Rovereto in Trentino, all’introduzione forzata a suon di manganellate di pezzi di carne di maiale nelle bocche di migranti fuggiti e poi ricondotti nel CPT Regina Pacis di San Foca in Puglia nel 2002; dalla proibizione di menù senza carne di maiale dalle mense delle scuole pubbliche come prima azione di governo del Front Nazional dopo la conquista di quattordici comuni nelle elezioni del 2014, alla proposta di György Schöpflin di issare teste di maiale a protezione dei confini ungheresi nell’estate del 2016. Di questi episodi di ordinario e agghiacciante razzismo mi interessa mettere in luce tre aspetti:

— Nel razzismo discorsivo il maiale rende visibili e netti i confini tra noi e gli altri, materializza una frontiera, in rapporto alla quale si ammettono solo due possibili risposte: o il distanziamento disgustato e la conseguente ritirata da parte dell’Altro o la sua adesione totale e cieca a tutto quanto lo aspetta da quest’altra parte del confine.

— In questo senso, se si considera che il cibo è il fulcro stesso della contaminazione, poiché mangiare significa immettere ciò che è altro da noi dentro di noi e, allo stesso tempo, è necessario alla sopravvivenza, il riferimento ossessivo al maiale è indice di un progetto di integrazione incentrato sull'imposizione all'Altro di un cambiamento strutturale, che passa per la negazione di sé e l'*ingestione* della nostra "cultura".

— Infine il fatto di sottolineare il disgusto dell'Altro rispetto a ciò che per noi è consueto mangiare significa riaffermare e garantire la distanza in contrapposizione a una prossimità avvertita come minacciosa e potenzialmente contaminante (*ibidem*).

## CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Questo articolo ha inteso offrire un contributo alla pedagogia interculturale critica, nella consapevolezza che il limite di molte prospettive interculturali risiede nella considerazione esclusiva della disposizione personale alla relazione, a detrimento di un'analisi dei dispositivi di potere e delle loro implicazioni nell'incontro con l'Altro/a (Cima, Muraca, 2016). La lettura del legame tra la politica del disgusto e i rapporti di dominazione, alla luce delle categorie proprie del pensiero decoloniale, ha permesso di esplorare le emozioni collettive – una dimensione radicata, spesso inconsapevole e molto efficace nella strutturazione di atteggiamenti, prese di posizione e azioni. Attualmente, una pratica politica comune ai gruppi vittime della politica del disgusto è il rovesciamento delle nominazioni stigmatizzanti. Un caso emblematico in questo senso è la rivendicazione della parola dispregiativa "queer" a partire da significati che sottolineano la celebrazione della diversità. Brunella Casalini (2014) ha sottolineato la complessità di una simile operazione di risignificazione, che si muove sullo stesso terreno dello sfruttamento del disgusto da parte della cultura dominante. In questo senso, è essenziale chiedersi: è possibile decolonizzare il disgusto? Nussbaum (2014) esprime una completa sfiducia nei confronti di questa emozione, riservando una qualche utilità soltanto al disgusto primario. Ahmed (2004), al contrario, pur riconoscendo alcuni limiti strutturali alla risposta affettiva del disgusto (non permette un'approssimazione adeguata all'oggetto né il tempo necessario alla digestione di ciò che è designato come disgusto-



so), ammette che potrebbe costituire un elemento significativo di una politica che cerca di sfidare lo *status quo*. Infatti non sempre il disgusto è efficace nella costruzione di una comunità coesa: è possibile prendere le distanze dalla stessa presa di distanza collettiva operante nella reazione di disgusto. Da parte mia, leggendo la documentazione proposta da Wolf Bukowski (2017), mi sono spesso scoperta ad esclamare interiormente: “che schifo!”. Il disgusto può divenire una leva contro la disumanizzazione costruita storicamente e alla quale assistiamo anche oggi? Un moto di rifiuto, una non accettazione, un distogliere lo sguardo che ci permetta di superare delle penose distinzioni e inauguri delle altre modalità per vivere insieme? Un simile percorso è ancora tutto da tracciare ma ci vengono incontro le parole luminose di Douglas: “quei margini vulnerabili e quelle forze offensive che minacciano di distruggere il buon ordine rappresentano i poteri insiti nel cosmo [...] Trasformare le anomalie e gli abomini in potenze positive è come restituire le erbacce e gli sterpi sotto forma di concime” (ivi, pp. 248-250).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ahmed S. (2004), *The cultural politics of emotions*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Ballestrin L. (2013), *América Latina e o giro decolonial*, in “Revista Brasileira de Ciência Política”, n.11, p. 89-117.
- Barriendos J. (2011), *La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico*, in “Nómadas”, n. 35, p. 13-29.
- Bukowski W. (2017), *La santa crociata del porco*, Alegre, Roma.
- Casalini B. (2014), *Dal corpo rivoltante al corpo in rivolta. Note su femminismo, abiezione e politica*, in “About gender”, n. 6, p. 189-212.
- Cima R. (2009), *Incontri possibili. Mediazione culturale per una pedagogia sociale*, Carocci, Roma.
- Cima R., Muraca M. (2016), *Quale intercultura? Sguardi e contributi dall'America Latina e dall'Africa Sub-Sahariana*, in A. Portera e P. Dusi, a cura di, *Neoliberalismo, educazione e competenze interculturali*, Francoangeli, Milano.
- Douglas M. (1975), *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.
- Kristeva J. (1981), *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali edizio-

ni, Milano.

Lander E., a cura di (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas*, CLACSO, Buenos Aires.

Lugones M. (2008), *Colonialidad y género*, in "Tabula Rasa", n.9, pp. 73-101.

Mignolo W. D. (2002), *The geopolitics of knowledge and the colonial difference*, in "South Atlantic Quarterly", 101.1, p. 57-96.

Muraca M. (2017), *Generare sapere dalla differenza coloniale. Orizzonti pedagogici decoloniali*, in "Civitas educationis. Education, politics and culture", n. 1, p. 133-150.

Nussbaum M. (2014), *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna.

Nussbaum M. (2011), *Il disgusto e l'umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano.

Quijano A. (2000), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina*, in E. Lander, a cura di, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas*, CLACSO, Buenos Aires.

Sironi F. (2010), *Per una psicologia geopolitica clinica*, in "Frenis zero", n. 13, disponibile al sito: <https://tinyurl.com/y9tdvor6>

Young I. M. (1996), *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano.

Walsh C. (2014), *Sono possibili scienze sociali/culturali altre? Riflessioni sulle epistemologie decoloniali*, in G. Ascione, a cura di, *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, edizioni arcoiris, Salerno.

Walsh C. (2013), *Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos*, in Id., *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I, Abya Yala, Quito.

Walsh C. (2009), *Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas críticas y políticas*, Relazione presentata al XII Congreso ARIC-Asociación Internacional pour la Recherche Interculturelle, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis (Brasile).

Zamboni C. (1997), *Filosofia Donna. Percorsi di pensiero femminile*, Demetra, Milano.