

Postfazione

Minori e canone: dalla periferia al centro, trovando la propria voce. Colloquio tra Joseph Buttigieg e Mauro Pala

Mauro Pala – La nozione di subordinato, che hai studiato approfonditamente in riferimento al pensiero di Gramsci, ha avuto negli ultimi anni un'enorme risonanza legata, fra altri fattori, alle rivendicazioni di gruppi e movimenti alla ricerca di una visibilità mediatica che costituisca la prima fase di un riconoscimento politico e giuridico. Nello stesso tema – subordinazione e/o egemonia – si inquadra il dibattito sul canone, che, specialmente negli Stati Uniti, si è sviluppato di pari passo con una revisione della nozione di letteratura e soprattutto, di letteratura nazionale. Come è possibile, a tuo parere, stabilire un parallelo fra questi due ambiti dello stesso dibattito?

Joseph Buttigieg – “Minore” e “minoranza” sono termini relativi, dotati di senso solo nella misura in cui descrivono qualcosa o qualcuno in relazione ad altre persone, cose o fenomeni. La relazione che individuano può essere numerica o gerarchica. Nella maggior parte dei casi, ciò che viene designato come minore o minoranza è subordinato, più debole o inferiore.

In termini legali, un minore è una persona con diritti limitati che non può prendere parte al sistema politico (ad esempio, non possiede il diritto di voto alle elezioni) e ha bisogno di un adulto che agisca in sua vece, anche per salvaguardare i suoi interessi (ad esempio, per un contratto). Storicamente, membri di gruppi minoritari sono spesso stati trattati come minori in senso legale, così come è avvenuto negli Stati Uniti dove un numero enorme di Afro americani era privato dei diritti fino a metà degli anni sessanta del secolo scorso.

A dire il vero, il rifiuto del pieno godimento dei diritti legati alla cittadinanza agli Afro Americani negli Stati Uniti non derivò esclusivamente, o anche in primo luogo, dal loro *status* di minori (gli ebrei americani, per esempio, avevano il diritto di voto, anche se soffrivano discriminazioni nelle rispettive sfere di attività) ma era motivato in primo luogo dal razzismo.

MP – Ritieni che il razzismo sia un dato caratterizzante la storia degli Stati Uniti dall'indipendenza?

JB – Gli Stati Uniti nel corso del Settecento o dell'Ottocento non fanno eccezione rispetto al resto dell'Occidente, perché in realtà lo stesso razzismo caratterizza la storia dell'imperialismo. Etichettate come barbare o primitive, alle popolazioni indigene di terre colonizzate venne negato il diritto di governarsi motivando questo rifiuto con il fatto che erano immature. Anche descrizioni benevole e simpatetiche della sofferenza dei colonizzati sotto il giogo inumano dei loro conquistatori imperiali spesso propagarono l'immagine dei non Europei come ingenui, infantili, vittime prive di comprendonio. Bartolomeo de Las Casas, indomabile nella difesa degli indigeni centro americani e fermo nella sua condanna della violenza dei *conquistadores* spagnoli, pur tuttavia ritrae gli Indios come innocenti, ingenui, infantili.

C'è ovviamente, un'enorme differenza tra i segregazionisti del Sud degli Stati Uniti che cercavano – come in effetti qualcuno cerca ancora oggi, in modo anche piuttosto scoperto – di reprimere il diritto degli Afro Americani di esprimere le proprie opinioni alle urne, e coloro che, come Bartolomeo de Las Casas, militarono attivamente per proteggere le popolazioni non europee dalla violenta dominazione degli agenti imperiali; li separa un abisso da un punto di vista etico. Eppure, fino a poco più di una generazione fa, lo studio della storia politica e culturale in Occidente, anche quando era consapevole dell'esistenza di attitudini diametralmente opposte riguardo a popolazioni non europee, aveva trascurato un'istanza cruciale. Ovvero, che cosa sono in grado di dire gli altri – sia che siano soppressi o vengano difesi – su

se stessi? Come mai, anche quando non vengono costretti al silenzio, ci deve essere qualcuno che parla in loro vece? La stessa domanda riguarda anche il trattamento dei popoli colonizzati all'interno dell'Europa come gli Irlandesi, i Sardi, i Maltesi, tutti gruppi che sono stati spesso percepiti e presentati dai rispettivi colonizzatori come caratterizzati dagli stessi difetti che qualificano le genti arretrate e primitive degli altri continenti. Nell'ambito dell'accademia statunitense, solo negli ultimi trent'anni sono state formulate teorie e si sono mobilitati dei critici per richiamare l'attenzione sul modo in cui interi popoli, gruppi etnici e classi sociali sono stati ridotti al silenzio. In effetti, la storia con cui diversi gruppi e popoli hanno fatto sentire la loro voce e hanno fatto valere i propri diritti rientra in una storia molto più lunga, ma si tratta sempre di una storia che nella maggior parte dei casi è stata narrata/scritta/ trasmessa da autori diversi rispetto agli stessi protagonisti.

Ma un gruppo sociale considerato minore e periferico come fa sentire la propria voce al centro? O, piuttosto, come fa in modo che il centro sia disposto ad ascoltarlo? La ribellione o la rivoluzione costituiscono un'opzione; e tuttavia, per quanto spesso queste fasi risultino essenziali nella lotta di liberazione, esse non significano necessariamente che il soggetto sia *ascoltato* eccetto che, naturalmente, ciò risulti in una risposta sotto forma di repressione. Inoltre, la marginalizzazione di un popolo o di un gruppo può (ed è stato) perpetuato anche attraverso mezzi diversi dall'uso della forza come coercizione. Esattamente come Gramsci mette in rilievo: "In realtà, anche quando paiono trionfanti, i gruppi subalterni sono solo in stato di difesa allarmata" (Q 25, § 2). Di questo si trova traccia nella storia del movimento per i diritti civili negli USA e nel seguito che ha avuto. Il movimento guidato da Martin Luther King fece sentire la voce degli Afro Americani nella misura in cui costrinse i tribunali e il governo a garantire i diritti civili di base in qualità di cittadini uguali di fronte alla legge. Questo però non rese immediatamente la voce degli Afro Americani uguale a quella degli altri Americani; infatti, per questo aspetto culturale, il processo di in-

tegrazione, o, piuttosto, di riconoscimento da parte della maggioranza, è ancora in corso.

MP – Livingstone nelle sue relazioni di viaggio – che furono un *best seller* per il suo tempo – presenta la stessa attitudine paternalistica nei confronti degli indigeni che pure egli intendeva emancipare. Ma d'altronde il messaggio – che poi si sarebbe tradotto nella colonizzazione dell'Africa subequatoriale da parte della Gran Bretagna – non sarebbe filtrato: egli sapeva di parlare ad un pubblico vittoriano imbevuto di buone intenzioni – almeno per ciò che riguarda il fronte abolizionista ma sostanzialmente incapace di abbandonare anche solo per un attimo la presunzione di superiorità a livello di civiltà.

JB – Operazioni culturali come la richiesta di inclusione degli Afro Americani nel *curriculum* hanno un chiaro significato politico percepito anche come sovversivo in quegli anni.

MP – Ma ciò si verifica nella fase storica in cui una parte della popolazione afro americana aveva già acquisito peso politico ed era riuscita a formare una borghesia nera.

JB – Certo, ma per avere un'idea della persistenza del fenomeno richiamo alla mente che Harold Bloom in *The Closing of the American Mind* ricorda come, al tempo in cui aveva cattedra a Cornell, il presidente dell'università avesse *capitolato* dinanzi alla richiesta degli studenti afro americani che protestavano a favore dell'inclusione della letteratura nera in un canone che poi avesse corso nelle *reading lists*. Così facendo secondo Bloom egli aveva “tradito il nucleo fondante della cultura occidentale”. Il canone era allora osservato come un ricettacolo oggettivo di grandi opere. Ciò dimostra che la cultura era un esempio di scelta razionale dietro la marginalizzazione, il risultato di criteri oggettivi, nonostante il fatto che gli Afro Americani avessero già prodotto una serie significativa di opere come quelle di Douglas Du Bois, Ellison, Baldwin, Wright. Alec Baldwin avanzò delle richieste esplicite di riconoscimento alla comunità letteraria, conscio che questo si sarebbe tradotto immediatamente in una integrazione anche a livello sociale.

MP – Sarebbe forse il caso di studiare quando il canone è stato adottato come arma impropria per tutelare le letterature nazionali. C'è chi, come Eagleton, sostiene che ciò è avvenuto in concomitanza con il primo dopoguerra per consolidare la coscienza nazionale negli Stati europei coinvolti nella carneficina del conflitto. Da lì alla canonizzazione ideologica di T. S. Eliot in *Tradizione e talento individuale* (*Tradition and Individual Talent*) il passo è breve. Quelle che possono sembrare di primo acchito osservazioni filologiche hanno poi, in realtà, una ricaduta politica immediata sulla delimitazione di un'area designata per una letteratura *alta* che si qualifica come istituzione. E come tale è accessibile unicamente a una schiera di esperti – che assumono la funzione di vestali e soprattutto tutelano se stessi da intrusioni ad opera di “minori” o di personale non qualificato, secondo gli *standard* che essi hanno adottato.

JB – Questo è un aspetto importante dell'intera questione: la minoranza, sia che si tratti di un gruppo etnico o di una formazione di intellettuali, viene respinta come una minaccia destabilizzante nei confronti di forme di narrazione (intendo con questo termine l'equivalente per Lyotard delle *grand recits*) dominanti. Fammi tornare al caso americano: anche uno scrittore indubbiamente geniale e intelligente come il premio Nobel Saul Bellow intervenne in difesa del canone così come codificato da Bloom con la famosa frase: “il giorno in cui scopriremo un Proust nero certamente lo includeremo nel canone”. Ma come si sarebbe potuto non solo scoprire un Proust nero ma, in primo luogo, adottare nei confronti di quell'ipotetico autore gli stessi criteri utilizzati nei confronti di Proust? Nel migliore dei casi, a queste condizioni, egli sarebbe risultato un'imitazione di Proust. In verità il canone è refrattario, intimamente ostile verso chi non rientra nei parametri che lo fondano. Non è genuinamente universale per questo motivo: perché non presta attenzione a elementi diversi rispetto a quelli che storicamente in Europa e in America vengono adottati solo con il modernismo.

MP – In effetti la storia della letteratura comparata negli ultimi anni registra per un verso un interesse crescente nei confronti di let-

terature e culture extraeuropee e, per un altro verso, evidenzia come determinate forme di espressione letteraria non rientrino affatto nei generi europei. L'esempio del monogatari giapponese rispetto al romanzo è sintomatico al riguardo. Si crea una situazione paradossale perché a fronte di una genuina volontà di dialogo, risulta evidente che gli strumenti del dialogo non sono così ovvi e disponibili. Però, se non altro, è venuta meno l'intenzione di stabilire delle gerarchie.

JB – L'intera questione delle minoranze e dei minori in letteratura, a ben guardare, incrocia per molti aspetti la storia culturale del femminismo. Assai prima del femminismo degli anni sessanta, infatti, abbiamo i casi di grandissime scrittrici che, a partire da Jane Austen a George Eliot – la quale, non ha caso fu costretta ad adottare uno pseudonimo maschile – fino a Virginia Woolf, dovettero, prima ancora di poter dimostrare il loro talento, rivendicare il loro *status* di autrici. E quando mi riferisco a questo *status*, come poi chiarirono grandi autrici e saggiste francesi, come Simone de Beauvoir e Margherite Yourcenar, intendo lo *status* paritario in termini di ricezione e rispetto per quanto viene scritto, riconosciuto ai loro colleghi uomini.

Questo aspetto ci porta a considerare quello più complesso della classificazione di una minoranza o di un minore: l'ideologia che informa il processo. Credo che in nessun altro campo questo sia più evidente che nel postcoloniale. Consideriamo *Orientalism* di Edward Said: perché la sua pubblicazione provocò tanto clamore? Perché andava dritto al cuore del problema: non contestava la validità delle conclusioni scientifiche degli studiosi impegnati nel campo; ne contestava, a monte, i criteri di classificazione, la gerarchia implicita che veniva adottata rispetto alle culture extraeuropee in esame e la totale esclusione di parametri che fossero in qualche modo mutuati dagli autori di quelle culture. Said osservava giustamente che la costruzione dell'Oriente avviene a partire dal presupposto che lo si conosce già. Si tratta quindi di una cronaca dettagliata di come l'Oriente viene ricostruito nella cultura occidentale, come se effettivamente le versioni di quella ricostruzione potessero essere considerate oggettive.

MP – Oggettive e complementari: molteplici sono gli esempi di come, sulla scia de *Le mille e una notte*, si diffonde in Europa una percezione dell'Oriente come luogo alternativo, diverso perché umorale, sensuale o addirittura lascivo negli atteggiamenti. Basta pensare alla *Salomè* e alle fantasie di Flaubert: un Oriente costruito, guarda caso, su misura per tutto ciò che in Europa veniva progressivamente delimitato o censurato, o comunque finiva per coincidere con un luogo illecito ma, proprio per questo motivo, concupito.

JB – Said in sintesi rielabora la considerazione che, nella tradizione occidentale, l'Altro è una costruzione endogena, perché non c'è veramente posto per qualcosa che provenga dall'esterno.

MP – Il problema gnoseologico che si pone a questo punto incrocia i fini dell'antropologia oggi. Un critico dell'area umanistica deve limitarsi a descrivere in termini neutri ciò che è *altro* – se ancora esiste qualcosa di effettivamente *altro* rispetto alla cultura occidentale – o deve prendere posizione contro il fatto che le culture *altre* vengono progressivamente – o sono già state – fagocitate? *Strade* di James Clifford è sconcertante sotto questo aspetto perché l'antropologo si trova di fronte a una comunità di pendolari ed emigrati che risulta molto più esposta alle modalità della globalizzazione rispetto allo studioso che è venuto ad analizzarla. Fine dell'Altro come concetto alternativo a noi? Superamento inconsapevole da parte di coloro che venivano studiati con modalità magari inconsciamente paternalistiche?

JB – C'è chi lo faceva inconsciamente, ma c'era anche chi si adeguava volontariamente allo sguardo dell'Occidente. Franz Fanon ne parla diffusamente quando utilizza l'espressione "maschere bianche" per descrivere la smania di assunzione dei panni del colonizzatore da parte di coloro che così avrebbero avuto una posizione preminente nei confronti della loro comunità di origine. Troviamo lo stesso processo in atto in *Passaggio in India* di Forster.

MP – La letteratura coloniale sull'India è particolarmente illumi-

nante sotto questo aspetto egemonico da parte dei conquistatori e dei dominati. Come potevano gli Inglesi, anche numericamente, sostenere l'impegno del Raj se non attraverso una fitta rete di istituzioni in cui gli Indiani venivano spinti a dare il loro assenso all'impresa imperiale? *Kim* di Kipling fornisce la risposta pratica, resa in una bellissima narrazione, alla violenta crisi del 1857 che portò alla decisione, da parte inglese, di creare l'Impero. Lui ne è il suddito perfetto perché è figlio di due subordinati come un'Indiana e un Irlandese, il quale peraltro viene meno alla sua funzione di padre. Invece di crescere come un disadattato, Kim non solo è perfettamente integrato in una Lahore benevolmente modernizzata dagli Inglesi, ma riesce a stabilire legami di amicizia anche fra appartenenti a classi sociali e caste diverse. Ovviamente una visione utopica dell'impero ma significativa per il progetto sociale *dal basso* che la ispira. In effetti, Kipling aveva un'alta considerazione del fardello dell'uomo bianco e riteneva che i subordinati di buona volontà potessero aspirare a dividerlo. Forster afferma invece che fra le due culture non può esservi dialogo, ma anzi c'è solo sospetto reciproco. Un mutamento di opinione, a livello letterario, nell'arco di poco più di vent'anni, che già prelude al progressivo affrancamento sotto Gandhi. Ma anche qui è molto interessante osservare le modalità simboliche messe in atto da Gandhi: si tratta di messaggi che vanno dritti all'opinione pubblica britannica nel loro formale rispetto delle basi fondanti la legalità occidentale. *Habeas corpus*, rispetto dell'opinione, tutela di diritti dell'individuo come cittadino, idea di una legalità accettata e condivisa da una comunità dotata di spiccato senso civico. Dietro il *Satjagraha*, il sistema di lotta basato sulla non violenza, c'è una profonda conoscenza delle strutture culturali – si badi bene, non solo delle leggi, ma dei principi ispiratori delle leggi – in vigore nel paese del dominatore.

JB – All'interno di queste modalità di dominio si sviluppa la dialettica dell'egemonia, nelle sue infinite variabili. Una delle quali riguarda quei soggetti che definirei *periferici*.

MP – In che senso?

JB – Consideriamo il caso della *Negritude*. Un movimento culturale sviluppatosi fra le due guerre che presenta affinità fra le due sponde dell'Atlantico, tra Francia e Stati Uniti. Anche l'Harlem Renaissance, pur con le dovute differenze, aveva avanzato pretese di riconoscimento nei confronti di una cultura la cui esistenza e valore sono incontestabili. I protagonisti del dibattito sulla *Negritude* sono periferici in quanto essi, molto giustamente, pongono il problema della razza, della discriminazione razziale, ma non del silenzio cui le popolazioni di appartenenza sono sottoposte. E perché questo atteggiamento? Perché si tratta di intellettuali che si sentono perfettamente a loro agio nella cultura del dominatore. Pensiamo a Senghor, che recita a memoria Dante e ha competenze pari a quelle di un filologo di prima grandezza. Ma lo stesso discorso si applica a Césaire: sacrosanta la sua battaglia per i diritti civili, ma attenzione: da parte sua non c'è mai l'intenzione di prendere le distanze rispetto alla cultura metropolitana della Francia. Come avrebbe potuto fare altrimenti? Lui era cresciuto all'interno di quella cultura.

MP – Forse che in questo la Francia ha un atteggiamento diverso rispetto alla Gran Bretagna nella gestione, anche da un punto di vista giuridico delle colonie, con la rappresentanza nel parlamento di Parigi e dunque la prospettiva – rimessa in discussione dopo le recenti violente proteste nelle periferie cittadine – di una cittadinanza effettiva e condivisa?

JB – Il problema non interessa una diversa legislazione. La differenza, quando esiste, riguarda l'attitudine del subordinato nei confronti della cultura egemone. Pensiamo a Naipaul, il cui obiettivo è essere più britannico di un Inglese e con ciò quel che intendo si chiarisce. La dialettica dei minori si avvia solo quando si è coscienti della mancata ricettività dell'Occidente nei confronti dell'Altro. E qui, con Said, siamo da capo. Prendiamo *Cuore di Tenebra*: in che cosa consiste la grande novità di Conrad per il nostro discorso? Nel fatto che Kurtz viene rappresentato come un mostro, ma soprattutto nel fatto che la sua

è una mostruosità europea. Marlow lo afferma esplicitamente: tutta l'Europa aveva contribuito alla creazione di Kurtz, il quale agisce come un Dio in terra straniera, suscitando reazioni diverse da parte degli Africani degradati: lo adorano, lo temono, lo seguono. Ma il punto è che anche Kurtz è *degradato*, anzi rappresenta l'apice del degrado morale. Conrad mette sullo stesso piano il colto, raffinato Europeo e i poveri Africani in catene, abbruttiti dalla dominazione coloniale. Con un'aggravante per Kurtz: la consapevolezza, almeno prima dell'aperta pazzia che ne è la conseguenza.

Conrad persegue questo paragone fin dall'inizio del romanzo, con il famoso parallelo tra i Romani alle foci del Tamigi – quando questo era nelle condizioni del Congo oggi – e gli ipocriti portatori di civiltà nella seconda metà dell'Ottocento. Conrad precede di molto Foucault, nel senso che coglie e rappresenta in modo magistrale il nesso fra conoscenza occidentale, potere e dominio. La figura inquietante degli uomini vuoti si traduce in una critica del vuoto che sta alla base dell'impresa coloniale.

MP – E qual è l'atteggiamento del colonizzato dopo la sua emancipazione?

JB – La teoria postcoloniale si è finalmente occupata del problema di ascoltare i subordinati nella loro lingua. Ha dato spazio a culture orali, ha posto in modo critico il problema della possibilità dei subordinati di parlare. E qui è emerso il problema della lingua in cui farlo. Achebe critica giustamente Conrad per questo suo limite: i *suoi* Africani non prendono mai la parola.

MP – Questo è anche un problema biografico del grande autore anglo polacco. Al di là delle intuizioni geniali che ispirano la sua prosa, c'è un limite nell'articolare un'alternativa. Era dopotutto un suddito britannico per scelta, e non vedeva possibilità di emancipazione immediata per quelle popolazioni. Ma se non altro riconosceva l'insostenibilità dell'impresa coloniale in termini morali.

JB – Achebe comincia il suo percorso dove i minori periferici si bloccano. Si pone il problema di capovolgere una situazione culturale e questo ovviamente richiede sforzi complessi e tempo. Ma almeno si chiede come articolare un'alternativa globale, che interessi tutta l'esistenza di un gruppo, o di una popolazione. Ancora una volta è Gramsci a sottolineare con l'ipotesi dell'intellettuale organico la responsabilità e l'auspicato ruolo del critico nel creare le condizioni per sovvertire una condizione egemonica. Gramsci parla di nuove formazioni e questo ci fa pensare alla critica radicale di Ngugi, Achebe, Tajeb Salih nel costringere il centro metropolitano ad ascoltare le voci della periferia.

MP – Si tratta, mi pare, di un processo che è in atto in Gran Bretagna da tempo e che ha avuto, nella musica prima, ma di recente anche in letteratura – Kureishi reclama il suo innegabile *status* di scrittore inglese – un notevole impulso. Negli Stati Uniti un regista come Spike Lee dà voce alla cultura nera nell'ambito del cinema commerciale, ovvero della cultura *mainstream* senza preoccuparsi più del fatto che ci possa essere una *benevola* assimilazione da parte di quest'ultima.

JB – Quello che avviene nel cinema trova in questi autori, da Achebe a Rushdie, un importante corrispettivo perché essi costringono l'occidentale a rivedere le categorie del canone. Questo avviene sia che si torni alla lingua madre – sintomatico il caso di Ngugi con il kikuyu – o che si accetti e si teorizzi la sfida a livello globale con l'Inglese di Rushdie.

MP – In effetti essendo cresciuto su antologie che presentavano Joyce come un maestro della letteratura inglese...

JB – Ma questo non solo è assolutamente falso, ma è anche un insulto a tutti quelli che hanno fatto dell'Inglese una lingua mondiale. Certo non gli Inglesi!

MP – Ovvero?

JB – Diciamo come stanno le cose oggi: la frase di Saul Bellow non ha più alcun senso perché i criteri sui quali si basava non sono più

validi. Si è scoperto, anche fuori dall'Occidente, il ruolo cruciale che ha la lingua nella formazione di una nazione. Posso raccontare, al riguardo, la storia rocambolesca di Mikiel Anton Vassalli, che a Malta è considerato un eroe nazionale. Dopo essersi formato in seminario in Italia, Vassalli venne a contatto con le idee illuministe e cominciò a raccogliere dati per un dizionario di Maltese. Sua la prima grammatica del Maltese che uscì nel 1791. Dopo aver partecipato a una congiura fallita contro i cavalieri dell'ordine di San Giovanni, che lo portò a un passo dal patibolo nel 1797, un anno dopo, quando la sua pena venne commutata in carcere a vita, arrivò Napoleone, proprio come in un romanzo di appendice o di cappa e spada, e lo liberò lodandolo come il più illustre intellettuale del suo tempo. Che cosa resta oggi dell'opera di Vassalli al di là del primo dizionario di Maltese che effettivamente uscì – come *Lexicon Malitensis* – nel 1798? Una forte consapevolezza di qualcosa che poi Gramsci formula in termini più compiuti e profondi: qualcosa che interessa tutte le popolazioni oggi storicamente considerate postcoloniali. Il presentarsi come vittima da parte del minore o della minoranza come gruppo non serve a nulla, serve piuttosto modificare il rapporto con il dominatore o, comunque, affrancarsi con metodo critico dai dominatori a lungo o breve termine, intendendo con questi coloro che fanno oggi la loro comparsa sulla scena politica. Mi pare sia quello che in Sardegna ha fatto Umberto Cardia con un itinerario personale che ha qualcosa di simbolico anche nelle sue tappe geografiche: partire dall'estrema periferia, per poi conoscere l'Italia e l'Europa e quindi tornare al luogo di origine con strumenti affinati da questo tragitto culturale. Così rinegoziare i termini di un rapporto significa vera autonomia: altrimenti tante forme di indipendenza si rivelano contenitori vuoti. Un'operazione culturale, dunque, in primo luogo. Si tratta di qualcosa che Joyce aveva capito benissimo e messo in atto con un'appropriazione della lingua che a questo punto veniva strappata con maestria dalle mani del potere egemone. Può dunque parlare il subalterno, per usare i termini del famoso saggio della Spivak? Sì, può parlare, ma non per presentarsi come vittima, quanto per

articolare un genuino messaggio di cambiamento, sovvertendo i termini della sua subordinazione.

MP – Grazie, Joseph, anche a nome della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Cagliari e degli organizzatori del Convegno “Minori e Minoranze”.

Questo colloquio ha avuto luogo presso la University of Notre Dame (USA) il 23 dicembre 2009