

# Quando il velo diventa la bandiera dell'identità

**Mario Pezzella**

Durante la guerra d'Algeria alcune donne arabe furono esibite in pubblico mentre bruciavano il loro velo tradizionale, manifestando così - nelle intenzioni dei colonizzatori - la loro adesione ai valori moderni e laici dello stato occupante. Questa scena abbastanza turpe, descritta anche in un saggio di Frantz Fanon, viene ricordata da Annamaria Rivera nel suo *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità* (Dedalo, pp. 140, euro 14): essa sembra anticipare la polemica sorta recentemente in Francia sulla legge che proibisce alle ragazze musulmane di portare il velo nella scuola pubblica. In realtà il velo - nella sua materialità o anche nel suo significato tradizionale - c'entra assai poco nel conflitto attuale: come nel caso descritto da Fanon, la proibizione è piuttosto una imposizione simbolica, un segno di comando, una umiliazione e una omologazione dell'«altro». Come già rilevava Fanon, alla difesa del laicismo si somma qui una pulsione sadica.

D'altra parte, Rivera pone il problema anche da un punto di vista reciproco e complementare: perché tanta decisione e perfino ostinazione nel portare il velo? Probabilmente il suo significato tradizionale ha qui una importanza limitata: rilevante è invece il contesto specifico in cui ora viene esibito. Si tratta di un «rovesciamento dello stigma»: l'esclusione cui l'altro è sottoposto suscita una risposta reattiva, che recupera come bandiera identitaria proprio ciò che era colpito dal disprezzo. La critica del velo come simbolo della tradizionale sottomissione della donna non è qui del tutto pertinente: nel contesto mutato, anche il significato culturale non è più lo stesso, e anzi il velo può diventare un segno aggressivo e affermativo. Si tratta di un fenomeno generale, che investe molteplici aspetti delle

culture «tradizionali», una volta che esse siano colonizzate e sottoposte a un processo di esclusione: i simboli non valgono più per ciò che significavano nel contesto originario, ma si induriscono in strumenti di contrapposizione identitaria. Si tratta di una vera e propria «invenzione della tradizione», che viene poi retroflessa verso una identità originaria. Quanto più la cultura egemone intensifica le sue forme di esclusione e di pretesa superiorità, tanto più i gruppi minoritari reagiscono con

forme speculari di contronazionalismo e rivendicazione etnica. Si giunge fino alla formazione di «comunità immaginarie», che hanno poco a che vedere con quelle dei luoghi di provenienza e appartenenza.

Se l'occidente continuerà a considerare l'altro «come il Male che irrompe o s'insinua nel proprio mondo», tanto più rafforzerà un processo imitativo, in cui l'altro lo considererà come la fonte

**Segni di comando**  
I processi di esclusione e il rovesciamento dello stigma nel saggio «La guerra dei simboli» di Annamaria Rivera

di ogni corruzione. Questo aspetto polemico e aggressivo spesso non è presente nei simboli tradizionali, ma essi vengono reinterpretati e anche deformati nell'ottica della guerra simbolica presente. Un simile processo di imitazioni speculari - o di identificazione con l'aggressore - può giungere fino all'estremo del fondamentalismo e del totalitarismo, può portare sia l'Occidente che il suo Nemico

a «deliranti fantasie di purezza» (Rivera). Da questo punto di vista, Rivera rilegge la polemica contro il comunitarismo e il relativismo, accusati di tradire i valori universali dell'essere umano, che andrebbero sempre e comunque non solo difesi ma anche imposti: come è accaduto - almeno nelle intenzioni - nelle recenti «guerre umanitarie». In realtà, l'universalismo è spesso solo la maschera di un radicato etnocentrismo, per cui l'universale coincide senza eccezioni con i valori della nostra cultura, che detiene le chiavi interpretative per definire l'umano e il non umano. In questa visione illuminista non c'è spazio per un autonomo e diversificato processo di sviluppo, in cui le forme tradizionali potrebbero non essere cancellate, ma modificarsi al proprio interno, trovare una propria concezione della libertà individuale.

Un relativismo temperato sembra in grado di comprendere meglio la pluralità e il rispetto reciproco tra culture differenti, senza omologarle in una identità indistinta. Vero è che in altre culture esistono pratiche che a noi sembrano inaccettabili (come esistono nella storia dell'Occidente pratiche che paiono ripugnanti a tutto il resto del mondo); ma ammettere il relativismo non significa accettare le culture come blocchi granitici e immutabili. Questa forma di relativismo non irrigidisce le differenze culturali in nuclei identitari inalterabili, in appartenenze che peserebbero sull'individuo come un destino. Da un lato il singolo può entrare in un rapporto negativo e dialettico con parti della propria cultura; d'altra parte la cultura è un processo storico e dinamico, che vive modificando costumi e attribuzioni di valore. Rivera ricorda la dialettica del proprio e dell'estraneo, che De Martino proponeva nei suoi ultimi appunti, raccolti nella *Fine del mondo*: non si tratta di rinunciare alle proprie categorie conoscitive ed etiche, ma di comprenderne la «storia sedimentata» e di «raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e l'"alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di

essere uomo» (De Martino). Più che degli universali di contenuto, si tratta allora di definire universali formali, regole di dialogo, che consentano la comunicazione e la traduzione reciproca delle culture. Nella traduzione non emergono solo le affinità, ma anche le differenze irriducibili. Tuttavia, proprio questo scarto o insufficienza della traduzione, al limite della sua possibilità, è particolarmente interessante.

Concetti come «Dio», «persona», «anima», non trovano completo corrispettivo in molte lingue e culture diverse dalla nostra: e già Las Casas si arrovellava per rendere in spagnolo le figure del pantheon azteco. Erano dei, spiriti, demoni o diavoli? Tutte queste traduzioni si alternano nel suo testo cercando di circoscrivere l'irriducibile differenza dei fondamenti della cultura azteca. Ma proprio questi «impensati» possono essere considerati come «nozioni-ponte» tra le differenze culturali; questi «nodi intraducibili» (Coppo) permettono da un lato di

comprendere che le proprie categorie non sono così universali da riassorbire in sé tutto; dall'altro offrono l'occasione di una prospettiva «terza», di una definizione o ricerca concettuale, che trascende entrambe le culture in gioco, pur avendo qualcosa in comune con esse. I così detti «universali» sono lente acquisizioni che scaturiscono dall'accumulo delle esperienze storiche, e non i principi

**Scarti proficui**  
Sono i «nodi intraducibili» a fornire il ponte indispensabile fra le differenze culturali

astratti di una cultura che si pretende superiore.

