



Federico Rovea

# Una pedagogia dell'esilio

Eterologia, alterità e formazione  
a partire da Michel de Certeau

S C I E N Z E  
D E L L A  
FORMAZIONE

**FrancoAngeli** 

Premio Riccardo Massa 2021

# Premio Riccardo Massa 2021

La presente pubblicazione si inserisce nella più ampia cornice del Premio Riccardo Massa, premio istituito dal Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa” dell’Università degli Studi di Milano-Bicocca nel 2020, in occasione del ventennale dalla scomparsa del Professor Riccardo Massa con lo scopo di valorizzare e supportare la diffusione delle opere di giovani ricercatori e studiosi che operano nel campo delle scienze umane e dell’educazione.

Il Premio, a cadenza annuale, è aperto a opere inedite, monografie, saggi in volume, articoli pubblicati su riviste scientifiche ed è nato dalla volontà di conservare e promuovere la ricca eredità scientifica e culturale di uno dei protagonisti della pedagogia italiana del Novecento.

Il discorso di Riccardo Massa ha interrogato con coraggio le principali e controverse questioni legate all’identità del sapere pedagogico trovando risposte epistemologiche e operative di grande innovazione e originalità, in un dialogo aperto con le voci della contemporaneità e in una contaminazione costante con diversi campi del sapere.

Il discorso di Riccardo Massa si è inoltre adoperato per il riconoscimento di una dimensione trasversale di ordine pedagogico in diversi campi sociali ed operativi e in parallelo per la valorizzazione del profilo professionale delle occupazioni educative tramite la costruzione di un curriculum accademico per educatori e formatori.

Riccardo Massa ha infine saputo unire alla raffinatezza della riflessione culturale di intellettuale il vivo impegno sociale tramite la sua attività concreta di educatore, capo scout, ricercatore, pedagogista e docente.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il sito [Premio Riccardo Massa | Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" \(unimib.it\)](https://www.unimib.it/premio-riccardo-massa).



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

**FrancoAngeli Open Access** è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

[http://www.francoangeli.it/come\\_publicare/publicare\\_19.asp](http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Federico Rovea

# Una pedagogia dell'esilio

Eterologia, alterità e formazione a  
partire da Michel de Certeau

**FrancoAngeli** 

**Premio Riccardo Massa 2021**

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa” dell’Università degli Studi di Milano-Bicocca.

Isbn digitale: 9788835139737

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Pubblicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito*

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835139737

# Indice

<b>1. Introduzione generale</b>	<b>pag.</b>	<b>9</b>
1.1 Sul margine teorico-pedagogico: pensare e (è) insegnare	»	9
1.2 Post-strutturalismo e pedagogia: accenni	»	12
1.3 Michel de Certeau nella letteratura pedagogica	»	20
1.4 La struttura del lavoro	»	24
1.5 Un pensare pedagogico a partire da Michel de Certeau: una mappa preliminare	»	25
1.5.1 Erranza ed esilio: questioni educative, approccio filosofico	»	27
1.5.2 Un «teologo dell'esilio»: la vita e il pensiero	»	31
1.5.3 Un corpo perduto	»	36
1.5.4 Spazi e luoghi: il pensare come attraversamento	»	38
1.5.5 Il «gusto dell'altro»	»	44
<b>2. Inventare la città: le tattiche quotidiane</b>	»	<b>49</b>
2.1 Introduzione a una polemologia del quotidiano: avvicinamento all'altro della cultura di massa	»	49
2.1.1 Il quotidiano: non-luogo di pratiche disperse	»	51
2.2 Arti pratiche e ordine del sapere	»	55
2.2.1 Strategie del potere contra tattiche del debole	»	60
2.2.2 In cerca di un'antidisciplina: perché una polemologia?	»	66
2.2.3 Pratiche quotidiane, potenzialità politiche	»	70
2.3 Viandanti urbani: due figure del vagabondaggio quotidiano	»	75
2.3.1 Il camminatore urbano tra pulsione scopica ed enunciazione pedonale	»	75
2.3.2 Il maggio '68: contestazione e nomadismo del linguaggio	»	80

2.4 Riflessioni preliminari: l'uomo comune, «identità impossibile»	»	85
2.5 Conclusione	»	88
<b>3. Un'educazione «alterante»: prendere la parola, dare la parola</b>	»	90
3.1 Il missionario e il maestro: incontri perturbanti	»	92
3.1.1 Il missionario: l'incontro come luogo di rivelazione	»	92
3.1.2 La parola dello studente e il paradosso dell'insegnamento	»	97
3.1.3 A partire dall'alterazione: osservazioni	»	104
3.2 Per un'altra pratica della lettura: una «perruque» educativa?	»	105
3.2.1 L'educazione del «lettore di frodo» e i possibili naufragi	»	105
3.2.2 La «lettura assoluta», origine delle pratiche moderne di lettura	»	110
3.2.3 La lettura «impertinente» come metafora pedagogica	»	112
3.3 Spazi formativi e marginalizzazione dei saperi	»	114
3.3.1 La scuola «sul margine»	»	115
3.3.2 L'aula e la piazza: l'università come caquetoir	»	118
3.4 Educazione ed erranza: due confronti in territorio pedagogico	»	122
3.4.1 L'educazione popolare: Michel de Certeau e Paulo Freire	»	123
3.4.2 Marginalizzazione o descolarizzazione: Michel de Certeau e Ivan Illich	»	131
3.5 Conclusioni	»	135
<b>4. Arcipelaghi del senso: quotidiano e mistica</b>	»	137
4.1 Il parlare mistico: la nostalgia dell'Altro che fa scrivere	»	137
4.1.1 Un metodo composito. Avvicinamenti preliminari al parlare mistico	»	140
4.1.2 L'impossibile «luogo» del mistico	»	142
4.1.3 Una nuova pratica della parola e della spiritualità	»	143
4.1.4 L'esilio e la follia	»	145
4.1.5 Il mistico, figura storica di un «esilio»	»	146
4.2 Anatomie dell'anima: la scrittura come riconquista	»	153

4.2.1 Orizzonti del desiderio: il volo come fondamento	»	154
4.2.2 Conversare, dialogare, ascoltare: una performance	»	158
4.2.3 Corpi che si scrivono	»	160
4.2.4 Monti, castelli e cammini. Teatri della soggettività	»	162
4.2.5 La «settima stanza»: il posto vuoto del soggetto	»	164
4.3 Il viaggio dello sguardo: procedure mistiche nel Giardino delle Delizie	»	166
4.3.1 La sparizione del senso, l'instaurazione di uno spazio, l'emergere di un desiderio	»	166
4.3.2 Mistica pittorica: coincidenze	»	169
4.4 Una «rottura instauratrice»: dalla mistica alla quotidianità	»	170
4.5 Conclusioni	»	174
<b>5. L'occidente, la scrittura e l'altro: racconti di viaggio</b>	»	176
5.1 I racconti di viaggio come «favole epistemologiche»	»	176
5.1.2 Etno-grafia e storio-grafia	»	178
5.2 Il metodo e l'incubo: il viaggio di Robinson Crusoe come racconto inaugurale	»	180
5.2.1 Partenze, naufragi e altre strategie della lontananza	»	181
5.2.2 Dialettiche selvagge: la finzione di un inizio assoluto e il ritorno dell'altro	»	183
5.2.3 Una chiusura e un rilancio	»	188
5.3 Viaggiatori, preti, proto-antropologi: storie di scrittori e alterità sfuggenti	»	189
5.3.1 Raccontare il viaggio: lezioni di scrittura	»	189
5.3.2 La scrittura: strategia di cancellazione dell'altro e affermazione di senso	»	190
5.3.3 Ritorni del selvaggio: orme, canti, reperti	»	201
5.3.4 La retta e la spirale, ovvero la struttura abissale del viaggio	»	204
5.3.5 Viaggi che permettono viaggi: aprire nuovi campi del pensabile	»	207
5.4 Conclusioni	»	209
<b>6. Conclusioni: overture a un'eterologia pedagogica</b>	»	211
6.1 La pedagogia come "scienza dell'altro": prospettive e temi di ricerca	»	214

<b>Bibliografia</b>	»	219
Testi di Michel de Certeau	»	219
Testi su Michel de Certeau	»	221
Testi di filosofia dell'educazione	»	228
Altra letteratura consultata	»	231

# 1. Introduzione generale

## 1.1 Sul margine teorico-pedagogico: pensare e (è) insegnare

Questo testo intende proporre un approfondimento della dimensione pedagogica dell'opera di Michel de Certeau, aspetto che, nonostante abbia ricevuto alcune attenzioni negli ultimi anni<sup>1</sup>, risulta ancora tra i meno sviluppati. La pratica didattica, intesa come una continua trasgressione dei «luoghi propri» del sapere (espressione che verrà chiarita nel corso dell'argomentazione), che permette ai soggetti di emergere come *altri* e *alteranti* rispetto a ogni discorso – caratterizzata dunque dalla dimensione dell'esilio come «impossibilità a stabilirsi in un luogo» e come «ascolto inesausto dell'altro» –, rappresenta secondo quanto cercheremo di sostenere una dimensione generativa sia dal punto di vista di una ermeneutica del pensiero certiano, sia da quello di una riflessione di più ampio respiro sulle pratiche educative. Siamo convinti che la capacità di Michel de Certeau di fare propria la postura critica tipica del pensiero strutturalista francese del secondo '900 senza cedere ad un facile anti-umanesimo ma, al contrario, riaffermando la soggettività umana come evento creativo e sempre sfuggente, abitato costitutivamente dal rapporto con l'altro, contenga un potenziale per la teoria dell'educazione che merita di essere esplicitato. Scegliamo quindi di porci, dal punto di vista disciplinare, in un luogo di passaggio che allo stesso tempo divide e mette in comunicazione l'approfondimento teoretico del pensiero di un autore con lo spunto più direttamente pedagogico: cercheremo, in altre parole, di instaurare uno scambio fecondo tra la ricostruzione teoretica e lo slancio educativo.

Nel recente volume, pubblicato postumo, di Paola di Cori – la quale è stata una dei più insigni interpreti italiani del pensiero di Michel de Certeau

<sup>1</sup> Alla discussione di tali testi, nel contesto di una ricostruzione dettagliata degli spunti pedagogici nell'opera certiana, è dedicato il terzo capitolo del presente lavoro.

– intitolato *Michel de Certeau per il lettore comune*, si leggono alcune indicazioni circa gli aspetti del pensiero del gesuita ancora poco frequentati dalla critica. Nel volume, nel contesto di una dettagliata ricostruzione della ricezione del pensiero del gesuita in Europa e negli Stati Uniti, si legge che:

Accanto a una apparente immediata familiarità con alcuni concetti, ancora poco esplorati o del tutto ignorati rimangono molti aspetti analizzati da Certeau relativi al suo rapporto con la pittura e il cinema, come anche ai contributi su Nicola Cusano, gli studi sui rapporti tra psicoanalisi e storia, le pratiche didattiche, le trasformazioni nella esperienza cristiana dopo il Vaticano II (di Cori 2020:47).

A margine degli aspetti più conosciuti – pensiamo alla fortuna della diade *strategia-tattica* negli studi culturali o all’analisi dell’evento del 1968 come «presa della parola» – rimangono dunque secondo Paola di Cori alcuni luoghi dell’opera certiana poco esplorati, come la dimensione visuale e pittorica, oppure, ed è su quest’ultimo aspetto che si concentra il presente lavoro, le pratiche didattiche e la pedagogia.

Nel porci questo obiettivo, cercheremo per quanto possibile di evitare una certa semplificazione del pensiero di Certeau che, ancora di Cori, descrive così:

Talvolta, si tratta di un uso limitato a poche pagine della sua abbondante produzione scritta, prese soprattutto da *L’invenzione del quotidiano*. In effetti, la straordinaria novità e acutezza di indagine ivi contenuta, applicata a temi cruciali della condizione contemporanea – dai consumi alla comunicazione, alla vita urbana, la lettura, l’emigrazione, il credere ecc. – ha spesso favorito la lettura riduttiva di un pensiero assai complesso, e una conseguente semplificazione degli argomenti sviluppati (di Cori 2020:47).

L’autrice si riferisce qui alla semplificazione causata da una certa lettura dell’opera di Certeau – diffusa soprattutto nell’ambito delle scienze sociali – che, limitandosi all’interpretazione dei pur centrali testi contenuti in *L’invenzione del quotidiano*, rischia di ridurre eccessivamente la portata delle intuizioni dell’autore, che invece assumono il giusto peso solo se seguite nel loro ripresentarsi in diverse opere<sup>2</sup>. Per questo motivo abbiamo scelto di tentare una ricostruzione molteplice, che si confronta con diversi momenti della pro-

<sup>2</sup> Come sostenuto da Zemon Davis (Zemon Davis e Giard 2016), un buon esempio è la descrizione delle *tattiche* contenuta in *L’invenzione del quotidiano*. Tale costrutto teorico, pur avendo conosciuto una grande fortuna di per sé, si rende pienamente comprensibile solo quando letto parallelamente agli studi sulla mistica e sui relativi «modi di parlare» (De Certeau 1976; 2016; 2017).

duzione di Michel de Certeau, coscienti tanto della complessità delle questioni quanto dell'impossibilità radicale di produrre una trattazione esaustiva. L'obiettivo che ci poniamo, tuttavia, non è neanche di fornire una ricostruzione completa del tema in oggetto o una sua "buona" interpretazione – tentativo che sarebbe risultato piuttosto antipatico all'autore stesso – quanto di restituire il frutto dell'incontro «alterante» con la complessità dei testi.

Di Cori scrive ancora a proposito della ricezione del pensiero di de Certeau come di una «dispersione fecondante» (di Cori 2020:46): diversi ambiti disciplinari – la filosofia, la storiografia, i *cultural studies* e la teologia, tra gli altri – hanno negli anni fatto proprie le riflessioni del gesuita in maniera disorganica, frammentaria, sporadica e – proprio per questo – generativa. Una lettura sempre parziale del pensiero di Certeau – conseguenza della natura sfuggente delle opere stesse, che spesso suggeriscono invece di affermare, narrano invece di definire – ha portato frutto in una molteplicità di ambiti disciplinari diversi, che si sono lasciati «alterare»<sup>3</sup> da una «traccia» certiana. Il tentativo generale di questo lavoro è allora provare ad abbozzare un'appropriazione di alcuni frammenti dell'opera di Michel de Certeau da parte della riflessione pedagogica, con la speranza che una nuova «alterazione» possa in conseguenza prodursi.

Le questioni dell'«esilio» e dell'«erranza» ci sono sembrate quelle maggiormente rappresentative dello stile educativo e di pensiero di Michel de Certeau, e sono dunque state scelte come punto di osservazione privilegiato sull'opera del gesuita. I soggetti di cui Certeau si è occupato – siano essi mistici, viaggiatori o uomini comuni – hanno in comune un movimento effimero ed efficace di resistenza nei confronti dei discorsi e delle pratiche codificate del loro tempo: si appropriano creativamente degli elementi culturali a loro disposizione per farli «accadere» nel loro presente in modalità inedite. Privi di un «luogo proprio» che li garantisca nella loro identità, tali personaggi – che, metonimicamente, mostrano i caratteri esistenziali dell'umanità europea contemporanea – dimostrano una creatività tanto radicale quanto

<sup>3</sup> Data la complessità del vocabolario certiano, scegliamo in questo scritto di indicare con le virgolette caporali l'utilizzo di un termine nell'accezione specifica elaborata dall'autore. L'uso dei termini verrà chiarito in nota al primo utilizzo, per poi rimanere sottinteso nell'uso tra virgolette.

passaggera, che crea e ri-crea i soggetti e i loro prodotti culturali, in un movimento centrale per la comprensione della formazione dei soggetti nei contesti contemporanei<sup>4</sup>. Un movimento che, nelle parole di Silvano Facioni, è

Esilio ed eterologia, vale a dir uscita ed incontro con l'altro: nel campo etnologico come in quello storico, nei "fiancheggiamenti" della psicoanalisi come in quelli della semiotica, nell'indagine letteraria come nell'intervento teologico o in quello politico, l'intera opera di Michel de Certeau non ha smesso di inseguire i *luoghi* segnati da passaggi, ricoperti di tracce venute da lontano, sempre attento a scrutare non tanto l'indizio archeo-logico o genea-logico, quanto l'orma della trasformazione (Facioni 2016:XX).

## 1.2 Post-strutturalismo<sup>5</sup> e pedagogia: accenni

Un secondo stimolo che ha guidato la stesura di questo studio proviene invece dall'ambito della filosofia dell'educazione, in modo particolare da quella di matrice anglo-sassone<sup>6</sup>. Un nutrito gruppo di autori appartenenti a quest'area di studi si è infatti recentemente concentrato sull'elaborazione degli stimoli utili alla riflessione educativa provenienti dalla filosofia francese

<sup>4</sup> Tale movimento è inoltre una caratteristica peculiare del pensare stesso di Michel de Certeau, sempre "di sbieco" rispetto alle appartenenze intellettuali e alle limitazioni disciplinari. Si veda su questo l'elegante definizione contenuta nell'introduzione a Delacroix e Bourreau (2002).

<sup>5</sup> Utilizzeremo il termine "post-strutturalismo" con una misurata ingenuità. Non è questa la sede per approfondire le periodizzazioni storico-filosofiche: scegliamo di usare questo termine dal momento che ci riferiamo soprattutto all'influenza di Foucault e Derrida sulla filosofia dell'educazione, pensatori generalmente associati alla fine dello strutturalismo francese. Ci avvaliamo in questa scelta dell'affermazione di Paul Standish: «Se ci si deve riferire al pensiero di Derrida, Foucault, Levinas o Lyotard, allora l'espressione più adatta e precisa è "post-strutturalismo"». Traduzione nostra, nell'originale: «If it is the thinking of Derrida, Foucault, Levinas and Lyotard to which reference is to be made, then 'poststructuralist' is the more precise and apt expression» (Standish 2004:488).

<sup>6</sup> Anche il contesto italiano, è da sottolineare, si è dimostrato molto ricettivo nei confronti del post-strutturalismo e delle sue ricadute pedagogiche. Si pensi ad esempio agli studi di Alessandro Mariani e di Francesco Cappa su Foucault (Mariani 1997; Cappa 2009), a quelli di Francesco Garritano su Derrida (Garritano 2008) o, più in generale, agli importanti scritti di Franco Cambi sul rapporto tra pedagogia e postmodernità (Cambi 2006; Cambi 2008). Ci pare tuttavia che il contesto italiano, pur constatato il grande valore dei singoli contributi, difetti di un dibattito organico per quanto riguarda la filosofia dell'educazione, dibattito che si è evoluto in maniera più strutturata nell'accademia centro-nordestina e nelle Americhe. Per questo motivo abbiamo scelto di riferirci soprattutto agli studi di lingua inglese, all'interno dei quali è più agevole individuare scuole e correnti e, di conseguenza, lasciar emergere il possibile contributo del presente lavoro.

contemporanea, con un'attenzione particolare alla corrente post-strutturalista. Tra gli autori più rappresentati troviamo Foucault, Derrida e Lyotard, ma anche Barthes e Lacan: la filosofia dell'educazione ispirata a questi autori si presenta come il tentativo di tradurre la spinta asistemica, emancipatrice e critica sviluppata in ambito filosofico in un rinnovamento della pratica e del pensare pedagogico. Siamo convinti che la costellazione di autori e problemi emersa da tali approfondimenti, che presentiamo ora in estrema sintesi, si arricchirebbe notevolmente dal confrontarsi anche con il pensiero di Michel de Certeau<sup>7</sup>, quasi completamente assente all'interno di tale dibattito.

Come riporta Schwimmer (Schwimmer 2017), l'apporto principale dello strutturalismo e del post-strutturalismo alla filosofia dell'educazione riguarda la nozione di soggetto. Questi autori hanno permesso alla ricerca teorico-pedagogica di criticare la «concezione fondamentalmente unitaria del soggetto» – cartesianamente inteso come perfettamente autocosciente e auto-responsabile – che informa anche le teorie dell'educazione: la concezione della formazione finalizzata alla “costruzione” di un certo tipo di uomo o di sapere predefinito, il curriculum scolastico come percorso progressivo a tappe standardizzate, la definizione di stadi di “normalità” e di “anormalità” dell'apprendimento, ne sono esempi significativi. Attraverso la critica strutturalista è stato possibile spostare l'attenzione dalla considerazione del singolo individuo (e dalla necessità di farne un “uomo ben formato”) verso i processi di normalizzazione e individualizzazione, ed è emersa la necessità di criticare tali processi. Potremmo riassumere lo scopo ultimo di tale critica nella necessità di aprire all'interno dei processi educativi maggiori spazi di libertà e di creatività, in opposizione a una società sempre più normalizzante, medicalizzata e orientata da logiche di tipo economico. Nelle parole di Paul Standish:

<sup>7</sup> Anche il pensiero di Michel de Certeau è generalmente associato alle correnti strutturaliste/post-strutturaliste della filosofia francese contemporanea, accanto a studiosi come Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss o Julia Kristeva. Tuttavia, questa ricostruzione risente di un certo margine di arbitrarietà. Si potrebbe inserire Michel de Certeau in tutt'altre genealogie di studiosi: accanto a Jacques Revel e a Henri Lefebvre per quanto riguarda la storiografia, o a Jean Orcibal e a Henri de Lubac per la teologia e la storia della spiritualità, a Stuart Hall e Richard Hoggart sul fronte degli studi culturali. L'impossibilità a essere catalogato è una caratteristica di De Certeau, che ci costringe a una scelta interpretativa dettata più dallo sguardo pedagogico di questo lavoro che dalla natura del pensiero dell'autore.

La teoria dell'educazione che si fonda sulle idee della psicologia evolutiva, legandosi a teorie dell'apprendimento inteso come progresso unilineare, deve essere ripensata (Standish 2004:490-491).<sup>8</sup>

Due importanti esempi di elaborazione di tali intuizioni sono la questione delle microfisiche del potere e dell'educazione per l'emancipazione – inaugurata da Michel Foucault e approfondita in ambito pedagogico ad esempio da Jan Masschelein, Maarten Simons e Tyson Lewis<sup>9</sup> – e quella della necessità di riconoscere all'*altro* (in ogni sua forma: l'inconscio, lo straniero, la donna, l'inaspettato, il contraddittorio etc.) uno spazio nei percorsi formativi – riconducibile invece al pensiero di Jacques Derrida ed Emmanuel Lévinas e approfondita, tra gli altri, da Gert Biesta, Paul Standish e Denise Egéa-Kuehne<sup>10</sup>. Ci concentriamo allora brevemente su questi due contributi alle teorie dell'educazione: si tratta di temi che rappresentano dei punti di riferimento imprescindibili nel dibattito, e pur non esaurendo la totalità dei problemi, permettono di costruire una panoramica di questioni fortemente rappresentativa. Inoltre, l'avvicinamento alle ricadute pedagogiche del pensiero post-strutturalista ci permette di identificare il contributo originale che l'opera di Michel de Certeau può portare al dibattito.

La questione dell'educazione per l'emancipazione ha trovato, accanto agli ormai classici autori pedagogici degli anni '60 e '70 del secolo scorso<sup>11</sup>, nel pensiero di Michel Foucault sia una chiara impostazione del problema del potere sia una possibile via d'uscita, corrispondenti grosso modo a due fasi di sviluppo del pensiero dell'autore (la prima corrispondente agli anni '60-'70 del secolo scorso e la seconda tra gli anni '70 e gli anni '80). Infatti, se testi come *La naissance de la clinique* (1963) o *Surveiller et Punir* (1975)

<sup>8</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: « to the extent that educational theory has grounded itself in the ideas of developmental psychology, in conjunction with learning theory understood in terms of unilinear progression, it needs to be rethought »

<sup>9</sup> Si vedano a titolo introduttivo Masschelein e Simons 2014; Masschelein e Simons 2013; Simons e Masschelein 2010; Lewis 2009; Cho e Lewis 2005. Questi sono solo alcuni esempi recenti, ma l'influenza di Michel Foucault sulla teoria dell'educazione è immensa e diversificata, come dimostra la precisa e incisiva ricostruzione di Simons contenuta in Smeyers 2018:163-171.

<sup>10</sup> Di nuovo, la bibliografia è sterminata. Alcuni esempi significativi (corredati di ottime bibliografie) si trovano in Biesta 2009; Biesta e Egéa-Kuehne 2005; Standish 2011; Standish 2004..

<sup>11</sup> Ci riferiamo a quegli educatori e pedagogisti impegnati sul fronte dell'emancipazione (pur con grandi differenze di metodo), come Paulo Freire, Ivan Illich e i rispettivi collaboratori e discepoli (l'indirizzo contemporaneo della pedagogia critica che fa riferimento a Perter McLaren e Henri Giroux, ad esempio, è una diretta filiazione dell'opera di Freire) ma anche ad autori come Pierre Bourdieu e Paul Goodman.

sono fondamentali per individuare e criticare i dispositivi di potere che agiscono anche dentro le istituzioni educative – il ruolo «normalizzante» della scuola descritto proprio in *Surveiller et punir*, ad esempio – opere come *L'Herménistique du sujet* (1982) offrono invece una proposta di soggettivazione come cura di sé che promette una parziale ritrazione dalle maglie del controllo. In quest'ultima fase, Foucault elabora a partire da uno studio delle pratiche filosofiche antiche una visione della filosofia «come educazione» (Masschelein e Simons 2014): il pensare filosofico viene identificato all'atto di produzione della propria soggettività – una pratica di vita<sup>12</sup> in cui gli imperativi «conosci te stesso» e «prenditi cura di te stesso» sono inscindibili – piuttosto che all'affermazione di una verità sul mondo. Risulterà allora evidente la curvatura pedagogica che diversi interpreti hanno individuato nel pensiero foucaultiano che, come detto, si presta ad essere strumento di uno spostamento da una «filosofia dell'educazione» (un pensiero che vuole capire, analizzare e criticare la pratica e la ricerca educativa) verso una «filosofia come educazione» (la filosofia come si fa educazione, non ritraendosi come osservatore imparziale ma facendosi luogo di un processo pedagogico). Nell'elaborazione foucaultiana, la dimensione pedagogica del filosofare consiste nella possibilità di ritrarsi dalle strutture sociali e culturali che definiscono il soggetto in quanto tale (la medicina che lo definisce in quanto corpo, la pedagogia che ne certifica il livello di formazione, la psichiatria che separa il normale e l'anormale etc.): la «cura di sé» per Foucault è una «desoggettivazione» o un «pensare altrimenti». Scrivono, ad esempio, Masschelein e Simons:

Foucault, dunque, scrive secondo l'assunto democratico che il potere sugli altri non possa essere esercitato nel nome di una competenza o di una qualificazione – o, almeno, che dovrebbe essere possibile criticare il modo in cui il potere si esercita. Essendo egli stesso uno sperimentatore, il suo lavoro è un atto di desoggettivazione nel regime corrente di soggettivazione o, usando un altro vocabolario, una forma di 'soggettivazione pedagogica' che porta a un'esperienza di potenzialità (dell'essere governati e del governare sé stessi diversamente). Lottando contro i limiti delle forme di potere, conoscenza e soggettività presenti prepara per forme locali di soggettivazione politica. Foucault invita i lettori a entrare in un mondo di esperienze-limite e quindi i suoi scritti possono iniziare a funzionare come interventi che creano la possibilità per

<sup>12</sup> Ricordiamo che il tema del legame tra filosofia e pratica di vita era di grande interesse per l'epoca. All'incirca negli stessi anni si occupava dello tema anche lo storico della filosofia Pierre Hadot, conosciuto soprattutto per il suo *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Hadot 2005).

le persone di verificare e affermare la loro uguaglianza (Simons e Masschelein 2010:602-603).<sup>13</sup>.

Secondo i due autori belgi – che integrano ed estendono la visione foucaultiana attraverso alcuni spunti elaborati da Jacques Rancière<sup>14</sup> – la pedagogia può rappresentare uno spazio di «potenzialità» nella quale l'individuo possa sperimentare sé stesso nella forma dell'«essere capace di» slegato da ogni compito particolare, dunque aprendosi a possibilità che eccedono le maglie del potere che lo individualizza (il suo ruolo sociale, la provenienza familiare, l'etnia, le condizioni fisiche etc.). Si tratta di un'impostazione della riflessione pedagogica chiaramente indirizzata a una liberazione del soggetto tramite una formazione capace di aprire possibilità inedite oltre i limiti di una cultura letta come rete di dispositivi di controllo. In particolare, è la scuola ad avere il compito di essere luogo di emancipazione e di uguaglianza: in essa il sapere viene «messo sul tavolo», studiato e condiviso in eguaglianza aprendo spazi per una sua re-invenzione (e, parallelamente, aprendo spazi per una re-invenzione dei soggetti). Scrivono ancora sulla scuola Jan Masschelein e Maarten Simons:

Infatti, non c'è forse un'invenzione umana più adatta a creare uguaglianza della scuola. È esattamente del (ri)consocimento di tale dimensione che i sogni della mobilità sociale, del progresso e dell'emancipazione – che, in tutte le culture e i contesti si radicano nella scuola fin dalla sua invenzione – si nutrono. (Ri)conoscendo questa funzione, si spiega anche la nostra persistente attrazione per gli innumerevoli film prodotti fin dagli albori del cinema che ritraggono la scuola e in particolare l'insegnante come agenti capaci di aiutare gli studenti a fuggire dal loro mondo-della-vita e dal loro posto nell'ordine sociale (apparentemente predestinato). Forse non è una coincidenza che questi film siano popolari quasi quanto le storie d'amore (Masschelein e Simons 2013:60)..<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Foucault, then, writes under the democratic assumption that power over others cannot be exercised in the name of expertise or any other qualifications—or, at least, that it should be possible to question how power is exercised. As an experimenter his work itself is an act of desubjectivation in the current regime of subjectivation or, to put this in another vocabulary, a kind of 'pedagogic subjectivation' leading to an experience of potentiality (of being governed and governing oneself differently). Fighting against the limits of available forms of power, knowledge and subjectivity he prepares for local forms of political subjectivation. He invites his readers to enter a world of limit-experiences and hence his writings can start to function as interventions that create the possibility for people to verify and affirm their equality».

<sup>14</sup> In modo particolare a Rancière 2009.

<sup>15</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Indeed, there is perhaps no human invention more adept at creating equality than the school. It is exactly in (re)cognising this that the dream of social mobility, social progress and emancipation – which, in all cultures and contexts, has been rooted in the school since its invention – is nourished. (Re)cognising this function also

Altri autori, che pure muovono da un'analisi di carattere marcatamente foucaultiano dell'educazione nelle società contemporanee – caratterizzata da dispositivi di normalizzazione sempre più invasivi come valutazioni, diagnosi di disturbi dell'apprendimento, *learning outcomes* e formazione *competence-based* – propongono invece soluzioni diverse. Tyson Lewis, ad esempio, ispirandosi maggiormente ai lavori di Giorgio Agamben, avanza l'ipotesi di un'educazione come «stato di sospensione» (Lewis e Friedrich 2015), nella quale le strutture sociali e culturali vengano momentaneamente messe fuori gioco per essere studiate, osservate e reinventate. Secondo questa prospettiva, l'emancipazione promessa dall'educazione avviene grazie al suo porsi «sul margine» delle pratiche sociali e dei prodotti della cultura: non osservatore esterno ma liminare, grazie ad un movimento di distanziamento che permette uno sguardo non distaccato ma neanche eccessivamente coinvolto. Se secondo Masschelein e Simons studiare significa «mettere sul tavolo» qualcosa per osservarlo in uguaglianza, per Lewis è piuttosto un movimento di distanziamento parziale dall'oggetto a dare luogo a una educazione emancipatrice. Secondo una diversa prospettiva, il teorico olandese Gert Biesta ha invece elaborato a partire dalla medesima impostazione critica, una proposta di «*value-based education*»: un approccio all'educare basato sulla formazione del giudizio piuttosto che sulla standardizzazione, e che dunque si ispira più al giudizio estetico che a quello bio-medico (tipico invece di un certo discorso pedagogico, foucaultianamente costruito attorno a “diagnosi” e “terapie”). In questo caso l'educazione per essere autenticamente liberatrice ha da recuperare, di fronte a una generale tecnicizzazione e standardizzazione dei processi formativi, una riflessione sui valori che guidano l'agire formativo e, di conseguenza, una considerazione olistica dei soggetti con le loro storie e le loro credenze. Scrive a questo proposito nel suo *The Beautiful Risk of Education*:

La prima implicazione è che la formazione degli insegnanti deve essere indirizzata a una formazione integrale della persona (non, ci tengo a sottolinearlo, in quanto individuo privato ma in quanto professionista). È parzialmente una questione di socializzazione professionale ma certamente porta con sé anche aspetti di quella che potremmo chiamare soggettivazione professionale. La formazione degli insegnanti non concerne solo l'acquisizione di conoscenze, competenze e disposizioni (qualificazioni) o il fare ciò che fanno gli altri insegnanti ma inizia con la formazione e la trasformazione della persona, ed è solo da questo punto che le domande circa le conoscenze e le disposizioni, sui valori e sulle tradizioni, sulle evidenze e sulle competenze, possono entrare

explains our enduring fascination for the countless movies made since the birth of cinema that portray the school and particularly the teacher as agents capable of helping students escape their life-world and their (seemingly predestined) place and position in the social order. It is perhaps no coincidence that these movies are nearly as popular as love stories».

in gioco. Il principio guida è l'idea di una saggezza educativa, cioè, l'abilità di formulare giudizi educativi saggi. Seguendo Aristotele, possiamo chiamare questa impostazione «approccio all'insegnamento basato sulla virtù» e «approccio alla formazione degli insegnanti basato sulla virtù» (Biesta 2013:135).<sup>16</sup>

Un secondo apporto del post-strutturalismo alla teoria dell'educazione è, come ricordato sopra, la questione dell'alterità, ispirata in modo particolare alle opere di Jacques Derrida e di Emmanuel Levinas. Il posto occupato dall'altro nelle forme dell'aporia, dell'impossibile, dell'«indecidibile» è per questi autori fondamentale: l'altro è il “fuori” del pensiero, l'impensabile che negativamente sostiene e rende possibile il pensabile. L'intero progetto della decostruzione derridiana è sostenuto dalla necessità di trovare all'interno del pensiero gli spazi perché si possa mostrare l'esterno: non un'uscita dalla metafisica ma un allargamento delle maglie del pensiero al fine di renderlo ospitale all'arrivante, a ciò che non è ancora pensabile<sup>17</sup>. Un'educazione che faccia spazio all'imprevisto, alla possibilità sempre presente del fallimento, a quell'*a-venir* radicale che è l'apertura al darsi, nel processo formativo, di qualcosa di totalmente inaspettato ne è forse l'espressione più chiara. Ancora Gert Biesta, ispirandosi proprio al pensiero decostruzionista afferma ad esempio che l'unico futuro possibile dell'educazione critica ed emancipatrice si radichi proprio nella nozione derridiana di *impossibile* (Biesta 1998). L'*impossibile* non rappresenterebbe lo scacco definitivo del processo educativo, ma la necessità di fare dell'esposizione al fallimento e alla contraddizione (quella tra trasmissione verticale di conoscenze e libertà di giudizio dell'allievo ne è un esempio classico) delle occasioni di apertura all'impen-sato, a *ciò che ancora non è possibile*. Nel contesto di un dibattito con la pedagogia di stampo marxista-freiriano, la quale sostiene la necessità di un'impostazione rigidamente ideologica dell'insegnante in quanto “emancipatore” degli allievi (in qualche modo protagonista e direttore del processo di emancipazione), Biesta legge invece la strada per un'educazione libera-

<sup>16</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «The first implication is that teacher education should be concerned with the formation of the whole person (not, so I wish to emphasize, as a private individual but as a professional). This is partly a matter of professional socialization but certainly also carries aspects of what we might call professional subjectification. Teacher education is not just about the acquisition of knowledge, skills, and dispositions (qualification) or just about doing as other teachers do (socialization) but starts from the formation and transformation of the person, and it is only from there that questions about knowledge, skills, and dispositions, about values and traditions, about competence and evidence come in, so to speak. The guiding principle here is the idea of educational wisdom, that is, the ability to make wise educational judgments. Following Aristotle, we can call this a virtue-based approach to teaching and a virtue-based approach to teacher education»

<sup>17</sup> Si veda Caputo 1997.

trice in un'apertura radicale, che lascia lo spazio perché qualcosa di impensato possa accadere nel processo formativo – l'educazione come *evento* o come *a-venire*:

La decostruzione dunque cerca di aprire il sistema nel nome di ciò che non può essere pensato entro i termini del sistema stesso (e che dunque rende il sistema possibile). Rivela così che l'affermazione decostruttiva non è una semplice affermazione di ciò che è totalmente altro (*tout autre*), di ciò che invisibile dal presente. È l'affermazione di un'alterità che è sempre *a-venire* (Biesta 2001:68).<sup>18</sup>

Inoltre, da tale analisi si deduce un radicale ripensamento della nozione stessa di soggetto (e di conseguenza, di soggetto in formazione), come polo indecidibile di apertura all'alterità e all'imprevisto, mai garantita nella sua identità: questa constatazione chiama il processo formativo intero a farsi meno statico e più «ospitale». La filosofa Claudia Ruitenberg ha riassunto questo processo con un'efficace metafora che riprende proprio la nozione derridiana di ospitalità: l'educatore deve preoccuparsi di lasciare sempre «una sedia vuota» per colui che in ogni momento potrebbe arrivare (Ruitenberg 2011).

Come già accennato, il contributo dell'opera di Michel de Certeau a questo dibattito può essere importante. Come verrà approfondito nei capitoli che seguono, Certeau pur facendo propria l'impostazione post-strutturalista (fu un lettore appassionato e critico dell'opera di Foucault, Derrida e Lévinas tra gli altri) ne ribalta però gli esiti: in luogo di pensare al soggetto come il prodotto di dispositivi di potere – da cui, di conseguenza, un educatore-emancipatore avrebbe il dovere di liberare – il gesuita insegue le «pratiche disperse», le trame di un'«anti-disciplina» che ognuno mette già sempre in pratica svincolandosi dalle imposizioni del potere. Un uomo qualunque che legge il giornale, il mistico Jean Joseph Surin che cerca l'Assoluto al di là della tradizione, il viaggiatore-esploratore Jean de Léry che tenta di capire i costumi dei selvaggi, sono figure di una soggettività dispersa, che svincola continuamente le strutture culturali e sociali a partire da un movimento di alterazione che dislocandola produce la soggettività stessa. Un continuo rilancio *ad altro*, un cammino sempre parziale che si origina da un «esilio» dal senso della storia: la tensione all'ascolto dell'estraneo caratterizzano il pen-

<sup>18</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Deconstruction thus tries to open up the system in the name of that which cannot be thought of in terms of the system (and yet makes the system possible). This reveals that the deconstructive affirmation is not simply an affirmation of what is known to be excluded by the system. Deconstruction is an affirmation of what is wholly other (*tout autre*), of what is unforeseeable from the present. It is an affirmation of an otherness that is always to come»

siero di Michel de Certeau, e ne fanno un pensatore da approfondire per arricchire un dibattito che intende ripensare l'educazione prendendo sul serio le sfide della tarda modernità.

### 1.3 Michel de Certeau nella letteratura pedagogica

Michel de Certeau è stato, sia nella sua attività di ricerca sia nell'eredità intellettuale, un «maestro senza discepoli»<sup>19</sup>. Non solo non ha mai inteso fondare una scuola<sup>20</sup>, ma neppure i suoi lavori hanno ispirato, come è accaduto per molti autori, un filone di studi unitario. La sua avversione per gli steccati disciplinari e per le prese di posizione identitarie si è in qualche modo riverberata sulla storia della ricezione della sua opera. Eric Maigret (Maigret 2000) ha per esempio identificato alcuni tra gli spunti più interessanti provenienti dai lavori di Michel de Certeau in contesti disciplinari variegati: nella storiografia, nell'antropologia e nella sociologia della religione, negli studi culturali. Una pluralità di contributi, nessuno dei quali è riconducibile a un'immagine «più fedele» del pensiero di Certeau: una disseminazione. A tal proposito, è significativo notare come un volume centrale per la critica certiana come *The Certeau Reader* (Ward 2000), libro che si propone come una presentazione generale dell'autore al pubblico di lingua inglese, sia diviso in sezioni affidate ognuna a uno studioso afferente a una disciplina diversa. Tom Conley, Jan Buchanan, Jeremy Aherane e il curatore Graham Ward offrono così una panoramica di Certeau dal punto di vista degli studi culturali, dell'antropologia, della filosofia e della teologia, fornendone un'immagine plurale ma allo stesso tempo coerente nelle sue intuizioni di fondo.

Nonostante non sia stato uno degli interessi più evidenti di Michel de Certeau, anche la ricerca educativa ha fatto propri alcuni motivi provenienti dall'opera del gesuita. Senza pretendere di produrre una revisione completa della ricezione (compito forse impossibile, data la quantità di riferimenti, citazioni *en passant* e richiami che emergono in un numero spropositato di ricerche nelle scienze sociali) possiamo tuttavia con una ragionevole approssimazione suddividere la ricezione di Michel de Certeau in ambito educativo secondo due filoni diversi. Una prima ricezione si concentra su una lettura di carattere epistemologico: si tratta nella maggioranza dei casi di ricerche sul

<sup>19</sup> [http://win.ospiteingrato.org/Interventi\\_Interviste/Di\\_Cori.html](http://win.ospiteingrato.org/Interventi_Interviste/Di_Cori.html).

<sup>20</sup> Come ricordano molti di coloro che lo hanno conosciuto, De Certeau era un intellettuale dotato di una spiccata propensione all'ascolto dell'altro: un atteggiamento di apertura e accoglienza umana si traduceva in una pratica intellettuale non affermativa, ma che cercava di illuminare il discorso dell'altro piuttosto che imporre il proprio. Si vedano Mizòn 1987; Arnaud 1987; Giard 1988.

campo (soprattutto di carattere etnografico, ma non solo) che fanno proprie in modo particolare le riflessioni contenute in *L'invenzione del quotidiano* (de Certeau 2012), integrandole come spunto critico nella propria pratica di ricerca. In questi casi, è difficile individuare la specificità di una lettura pedagogica: trattandosi piuttosto di una riflessione sulla metodologia della ricerca, si tratta di un utilizzo delle opere del gesuita che intreccia l'antropologia, la pedagogia e la sociologia (discipline che hanno in comune molti strumenti di ricerca, e dunque anche molta riflessione epistemologica). La ricezione pedagogica non si distanzia, in questo senso, in maniera significativa da quelle già citate dell'antropologia o degli studi culturali, con le quali condivide molte pratiche di ricerca. Lasciamo ad altri lavori, magari concentrati più specificamente su questioni di epistemologia della ricerca sociale, la ricognizione precisa di questo genere di ricezione. Si possono ricordare a titolo esemplificativo Borutti e Fabietti 2006, Mitchell 2007 e Highmore 2001 per una panoramica sull'influenza di Michel de Certeau sulla pratica dell'etnografia; Lynch e Greaves 2016 sulla funzione rappresentativa della ricerca sociale; Buchanan 1992 sul rapporto tra Certeau e gli Studi Post-Coloniali; Highmore 2006 per quanto riguarda i Cultural Studies. In Saltmarsh 2015 e Astori e Vieira 2019 si può invece leggere un'applicazione del concetto di «quotidiano» elaborato da Certeau nel contesto di pratiche di ricerca educativa, mentre Espinosa Arce 2017 e Salcedo Casallas 2018 e ne fanno uso in contesti di progettazione pedagogica.

Un secondo filone, forse quantitativamente meno consistente ma non meno stimolante (è infatti in questa scia che intende porsi il presente lavoro), si confronta invece in maniera più sistematica con il pensiero di Michel de Certeau. Questo secondo gruppo di scritti, di carattere spiccatamente teoretico, affronta in maniera approfondita alcuni nodi problematici nell'opera del gesuita, cercando di illuminare i contributi pedagogici che emergono, per così dire, «direttamente» dai testi certiani. Si tratta dunque di testi che intendono il contributo di Michel de Certeau alla pedagogia nella misura in cui il pensare stesso dell'autore può essere luogo di un rinnovamento della concezione di alcuni nodi della teoria e della pratica pedagogica, senza riferimenti a specifici ambiti di ricerca sul campo. In altre parole, non si tratta di applicare il «pensiero» di Certeau (i prodotti della sua ricerca) all'interno di un campo di indagine preciso, ma di seguire le tracce del suo «pensare» in quanto presentano una dimensione pedagogica. Tuttavia, è da sottolineare come nell'approcciare l'opera di Michel de Certeau sia da tenere sempre in considerazione una radicale impossibilità di offrirne un'immagine unitaria o una ricostruzione completa, motivo che ha reso il suo pensare così fecondo in una pluralità di campi disciplinari. Quell'«altro assente» che ha tanto af-

fascinato l'autore, è il ruolo che lui stesso assume nei testi di coloro che provano a ricostruirne il pensiero: sfugge sempre alla «scrittura» che vorrebbe farne elemento di un sapere statico, costringendo chi sceglie di approcciarlo a confessare sempre una radicale incompletezza.

Di particolare originalità è in questo senso la monografia di Yves Séradin (Séradin 2016), che affronta il tema della presenza del motivo pedagogico nell'opera di Michel de Certeau con una certa ampiezza, considerano momenti diversi della produzione dell'autore e confrontandone le riflessioni con quelle di alcuni importanti pedagogisti a lui contemporanei (Paulo Freire, Ivan Illich e Fernand Deligny). In particolare, il merito di Séradin è di aver sistematizzato alcuni temi pedagogici che Certeau ha trattato in maniera sparsa in articoli e interventi di varia natura, come la relazione tra studente e docente, la natura dello spazio in educazione o il ruolo dell'istituzione della scuola nel contesto contemporaneo. Si tratta ad oggi dell'unico tentativo di questo genere (affiancato ad un più breve lavoro della stessa autrice che segue la medesima impostazione, ma con un maggiore accento sull'influenza dell'appartenenza alla Compagna di Gesù sulla pedagogia di Certeau, Séradin 2017): l'autrice, ad una presentazione efficace del pensiero di Certeau affianca riferimenti a questioni di attualità pedagogica<sup>21</sup> nel contesto francese, mostrando come i lavori del gesuita parlino ancora al contesto contemporaneo. Il riferimento principale, dichiarato nel sottotitolo «*une pédagogie du quotidien*», di Séradin sono i lavori più maturi di Certeau, riguardanti appunto il quotidiano e la creatività in esso nascosta: questa scelta permette di legare in maniera convincente il discorso certiano all'attualità, ma certamente lascia sullo sfondo la relazione che il motivo del quotidiano intrattiene con altri momenti della produzione del gesuita.

Ugualmente importante, per quanto si tratti di un saggio e non di una monografia, è certamente il contributo di Davide Zoletto (Zoletto 2012) intitolato *Lo spazio d'intervento pedagogico di Michel de Certeau*. Si tratta dell'unico contributo in lingua italiana che esplori direttamente la dimensione pedagogica del pensiero di Certeau: infatti, a partire dalla nozione di «spazio di intervento pedagogico» (Zoletto 2012:60) inteso come apertura alle possibilità creative del soggetto, l'autore discute la nozione certiana di «tattica» mettendola in relazione ad alcuni sviluppi della pedagogia legata agli studi culturali e post-coloniali. Il saggio individua uno dei nodi teorici

<sup>21</sup> Particolarmente interessante è la ricostruzione della reazione di Certeau alla pubblicazione del *Plan Rouchette*, il progetto elaborato dal governo francese nel periodo successivo ai moti del 1968 per rinnovare l'insegnamento della lingua francese. Tale ricostruzione viene poi elegantemente utilizzata come spunto per riflettere sulla qualità e sulle sfide dell'insegnamento della lingua nelle scuole francesi odierne.

che abbiamo cercato di sviluppare nel presente lavoro, ossia l'apertura umanistica di Certeau espressa attraverso il concetto di «tattica» e le importanti conseguenze pedagogiche che tale teorizzazione apre.

Contenuto per quanto riguarda la lunghezza, ma importante nei contenuti, è poi lo scritto di Fabio Josgrilberg *Michel de Certeau e o Admirabile Commercium de Sentidos na Educação* (Josgrilberg 2008). Il breve articolo riesce a cogliere uno degli aspetti centrali per apprezzare l'opera di Certeau con uno sguardo pedagogico: non ricostruisce concetti, ma tenta di cogliere le provocazioni etico-epistemologiche che emergono dalle opere del gesuita. In particolar modo l'autore sottolinea come tutta l'opera di Certeau comunichi allo studioso di pedagogia un invito a «moltiplicare i significati», a riconoscere la pluralità dei «modi di fare» e di conoscere e, soprattutto, spinga a praticare un ascolto dell'altro sempre aperto alla novità che egli può apportare nell'ordine del sapere.

Più specifici sono invece i lavori di Gilles (2014) e di Jacomino (2016). Il primo affronta la concettualizzazione certiana della «pratica» contenuta in *La scrittura della Storia* (de Certeau 2006a), utilizzandola per descrivere l'educazione come una «pratica» dotata di una sua particolare formalità che, a partire dall'imporsi della ragione illuministica, ha assunto un carattere egemonico e accentratore. La nozione di «pratica» viene così ricostruita ed esposta in quanto capace di veicolare una critica a una certa pratica educativa oppressiva (il testo, inoltre, fa un ampio riferimento a Marx per avvalorare questa tesi). Il secondo, invece, affronta il tema della morte – centrale nell'economia del pensiero certiano – declinato in contesti educativi: la coscienza della propria finitudine è letta come l'unico luogo possibile per lo sviluppo di un'educazione, sia da parte dell'insegnante nella forma dell'umiltà e della parzialità del proprio operare, sia da parte degli studenti che possono imparare nel contesto scolastico a familiarizzare con il proprio limite fondamentale. Insieme ai lavori di Séradin, ci sembra che si tratti del testo che maggiormente riesce a cogliere il potenziale pedagogico insito nel pensiero di Michel de Certeau: viene sviscerato uno dei temi portanti della riflessione del gesuita e viene presentato nella sua potenzialità educativa senza la necessità di riferirlo ad un «luogo proprio» pedagogico che lo avvaloratori.

È infine da ricordare un recente contributo che si potrebbe collocare sul margine tra le due categorie che abbiamo sopra esposto, Ferração et. al. 2018. Il volume, intitolato, *Michel de Certeau e as pesquisas nos/dos/com os cotidianos em Educação*, presenta infatti una ampia ricostruzione di motivi teorici nell'opera dell'autore (l'epistemologia della storia, la questione del viaggio, dell'alterità e quella del quotidiano), per concludersi con una proposta di traduzione di tali suggestioni teoretiche nella ricerca educativa sul campo,

con un'ovvia attenzione alla relazione tra pratica di ricerca e quotidianità. Si tratta di un lavoro originale perché capace di coniugare un esteso approfondimento teorico dei testi certiani (capace di cogliere oltre ai concetti proposti da Certeau anche la "provocazione" insita nel suo pensiero) con una proposta di traduzione empirica delle riflessioni ricostruite, evitando così di cadere nella tentazione comune ad altri lavori di carattere più epistemologico di presentare una versione limitata o troppo semplificata del pensiero di Michel de Certeau.

## 1.4 La struttura del lavoro

Ora, dopo aver sinteticamente presentato i fondamenti della ricerca e aver delineato i dibattiti entro i quali si intende il contributo del pensiero di Michel de Certeau, si procede a presentare la struttura generale dello scritto e a introdurre i temi portanti della discussione.

Il presente lavoro si struttura attorno a quattro luoghi del pensiero certiano nei quali emerge con particolare chiarezza il tema dell'esilio e la sfida pedagogica che ad esso consegue. Dopo aver presentato alcuni nodi problematici generali (le questioni dello spazio, dell'alterità e del legame tra esperienza personale e attività intellettuale, che in qualche modo fungono da sottofondo di tutto il lavoro), il primo capitolo esplora la questione del «quotidiano» e dell'«uomo comune» come soggetto abitante in maniera errante la città contemporanea. In questa sezione vengono introdotti, inoltre, due concetti centrali nell'economia del pensiero certiano, quelli di «strategia» e di «tattica», e ne vengono discusse diverse possibili interpretazioni. Ne emerge una visione del quotidiano come luogo di un cammino di emancipazione creativo e plurale, i cui protagonisti sono gli «uomini senza qualità» e i loro movimenti che sfuggono alle maglie oppressive del potere.

Il secondo capitolo, alla luce della riflessione introdotta nel capitolo precedente, ricostruisce invece quanto scritto da Michel de Certeau su temi più specificamente pedagogici. La relazione tra studente e docente (studiata attraverso la figura del maestro e del missionario), la lettura come metafora pedagogica e la riflessione sulle istituzioni della scuola e dell'università, vengono esplorate in quanto possibilità di «fare posto all'altro» entro i confini del proprio sapere o della propria identità. L'insegnamento emerge come quell'attività paradossale che mira a lasciare che l'altro, l'allievo, «prenda la parola» nel sapere a cui è stato introdotto, inventando la sua propria maniera di praticarlo. Inoltre, l'insegnamento è per de Certeau luogo di pluralità, in cui si possono articolare e criticare diverse visioni del mondo, a patto di riconoscere la fondamentale differenza tra coloro che vi prendono parte: un

cammino errante «senza assicurazione» in cui l'unica occasione di lasciar trasparire della verità è l'accoglienza dell'altro.

Il terzo e il quarto capitolo sono poi dedicati all'analisi di due figure «erranti» che approfondiscono ulteriormente la traiettoria di tale movimento. Si tratta dei mistici del XVI-XVII secolo – figure che hanno accompagnato tutta la vicenda intellettuale di Michel de Certeau – e dei viaggiatori missionari francesi che nel medesimo periodo storico hanno intrapreso traversate oceaniche alla scoperta del Nuovo Mondo. Il sapere del mistico e quello del viaggiatore presentano numerose vicinanze con quelle dell'«uomo comune», e in particolare mostrano la necessità epistemologica (ma anche esistenziale) della relazione ad altro (a qualcosa che eccede gli ordini del sapere costituito e posseduto) nella costruzione della conoscenza. I «modi di fare» del mistico e del viaggiatore forniscono così due ulteriori punti di riferimento per una pratica di ricerca e di insegnamento «errante».

## 1.5 Un pensare pedagogico a partire da Michel de Certeau: una mappa preliminare

L'essere di passaggio è una componente centrale dell'agire educativo. Il maestro è colui che è chiamato ogni giorno a lasciare una traccia in luoghi che non gli appartengono: nella classe che ogni anno si scompone e ricomponde di nuovi protagonisti, nell'esperienza individuale di ogni allievo incontrato, in un sapere da comunicare e discutere con originalità sempre nuova. Chi, d'altra parte, non ha mai usato o sentito usare la metafora “quel docente ha davvero lasciato una traccia nella mia esperienza”?

Il maestro “tradisce” la purezza del sapere ogni volta per renderlo presente e vivo agli allievi, non vi si stabilisce ma lo attraversa per mostrarlo. Un buon maestro si riconosce dalla capacità di lasciare una traccia per poi ritirarsi, lasciando al posto di una presenza il vuoto di un desiderio di conoscere, di crescere, di camminare in direzioni inaspettate, di «prendere la parola». L'incontro pedagogico non si traduce primariamente nell'acquisizione di un sapere o nella possibilità di stabilirsi in un campo disciplinare, ma nell'esperienza dell'«essere-capace-di»<sup>22</sup> che l'incontro con un maestro è capace di attivare: l'educazione accade quando l'incontro genera la coscienza di una possibilità di «essere di più» (*ser mas*, nella famosa espressione di Paulo Freire) che è la traccia – non la semplice ripetizione – di un autentico insegnamento. Un vuoto che spinge a mettersi in viaggio e che inaugura un

<sup>22</sup> L'espressione fa riferimento a Masschelein e Simons 2013:102.

soggetto. Ecco perché occuparsi di Michel de Certeau con uno sguardo pedagogico. Il pensare certiano è un esempio di scrittura e insegnamento che non stabilisce, non trasmette, non vincola, ma apre a possibilità inedite e invita l'altro a prendere la parola, a prendersi il «rischio di esistere» (de Certeau 1968) nel proprio presente. Le questioni dell'educare per la libertà, della possibilità di una formazione creativa e ospitale, prendono la forma di un invito a incamminarsi alla ricerca del margine dei saperi per mettersi in ascolto della «voce dell'altro» che si dà a udire in mille forme. Approfondire il percorso intellettuale di questo atipico gesuita è allora allo stesso tempo un esercizio pedagogico per il lettore, che si trova invitato dal testo a intraprendere una propria lettura e a svincolarsi dalla tirannia dei «luoghi propri» della conoscenza, e trampolino per una riflessione sull'educare alla luce di un atteggiamento sempre diretto all'avvento dell'altro. Si tratterà allora di lasciar emergere la qualità del movimento, piuttosto che di fissare il luogo di una teoria: leggere de Certeau come invito allo sradicamento dai luoghi propri del sapere, esercizio di una pedagogia dell'erranza come «gusto dell'altro» (de Certeau 2006b).

Come già accennato, lo scopo di questo lavoro non è enucleare uno o più concetti da poter “esportare” in campo pedagogico. Tantomeno si intende ricostruire la riflessione epistemologica di Certeau per utilizzarla come termine di confronto critico nei confronti di qualche aspetto della ricerca educativa. Il tentativo che ci proponiamo è piuttosto quello di lasciar emergere la dimensione pedagogica del pensare di Michel de Certeau: più che sui risultati, ci concentreremo allora sul movimento del suo pensare (un pensare “errante” e sempre proteso all'ascolto dell'altro), sottolineandone l'importante potenzialità pedagogica. Tale potenzialità si inserisce certamente nella traccia sopra citata di una filosofia dell'educazione che intende il pensare come atto in sé pedagogico (il pensiero come auto-formazione o, per usare l'espressione di Pierre Hadot, come «esercizio spirituale»<sup>23</sup> diretto alla cura di sé e degli altri, e che perciò ha comunque una serie di conseguenze pratiche), e non una riflessione che dall'esterno intenda esplorare obiettivamente la pratica educativa. Ecco che così inteso il pensare di Certeau appare nella sua pregnanza formativa: un movimento intellettuale che insegna a diffidare degli steccati disciplinari, delle posizioni identitarie, e che spinge (il docente così come lo studente) a osservare i margini della società e delle discipline per andare incontro all'alterità nelle molteplici forme con cui essa si presenta. Un pensare come processo di soggettivazione che fa della mancanza di «assicurazione» (o di fondamento) il motore di una responsabilità e il luogo di partenza di un pellegrinaggio intellettuale e personale sempre incompiuto.

<sup>23</sup> Si veda Hadot 2005.

Prima di addentrarsi nelle opere di Michel de Certeau, ci sembra opportuno introdurre alcuni nodi concettuali fondamentali da lui elaborati riguardo i temi dell'«esilio» e dell'«erranza»: potranno fungere da riferimento per le argomentazioni che seguiranno, nelle quali ritorneranno come ispirazioni fondamentali. A questo scopo, inizieremo esponendo brevemente alcune delle vicende biografiche di Certeau, così da mostrare il legame inscindibile tra la pratica di vita e la ricerca che ne ha caratterizzato la vicenda umana. Quindi, presenteremo tre componenti fondamentali del movimento dell'esilio che ritorneranno nelle analisi che seguiranno: l'origine del movimento come «perdita del luogo proprio» o «lavoro del lutto» (immagini che si riferiscono alla condizione di impossibilità di stabilirsi in un luogo fisico o simbolico che garantisca identità e significato); la concezione dello spazio e della spazialità nella pratica di pensiero (e la dicotomia con il luogo in quanto spazio non praticato); la ricerca dell'alterazione come obiettivo sempre parziale del cammino di conoscenza.

### *1.5.1 Erranza ed esilio: questioni educative, approccio filosofico*

Le metafore del viaggio e del cammino sono da sempre presenti nel discorso pedagogico occidentale. Come ha mostrato con precisione, tra gli altri, Maria Teresa Moscato (Moscato 1994), la metafora del viaggio è generativa di molteplici riflessioni utili per pensare l'educazione: il viaggio di Abramo come quello di Ulisse, il peregrinare di Don Chisciotte e il naufragio di Robinson Crusoe, i viaggi di Marco Polo e quelli dei tanti avventurieri contemporanei<sup>24</sup> presentano tutti – nelle pur evidenti differenze – delle immagini preziose per simbolizzare il percorso di formazione. In essi si possono trovare suggestioni, suggerimenti e soprattutto simboli efficaci per rappresentare sinteticamente la molteplicità e le difficoltà dei cammini formativi. Il viaggio costituisce una sorta di archetipo che racchiude la molteplicità dei sensi possibili del crescere e del formarsi:

<sup>24</sup> È ancora da indagare come la metafora dell'avventura si sia trasformata (o esaurita?) in relazione all'espansione dei mezzi di comunicazione. Che ne è del viaggio di formazione in un mondo non solo interamente scoperto e visibile, ma costantemente interconnesso? Possiamo prendere come esempio profetico di questa trasformazione il romanzo di Italo Calvino *Le città invisibili* (Calvino 1996): qui le città visitate da Marco Polo e raccontate al Gran Khan non costituiscono un viaggio lineare e progressivo, ma sono ricombinazioni infinite di elementi, simbolo di un viaggio che si avvita su sé stesso invece di procedere in linea retta. Un certo interesse per il camminare, per la lentezza e per lo spostamento locale suggerisce oggi una radicale trasformazione della metafora dell'avventura verso una dimensione più contenuta, intima e – forse – sostenibile. Si veda su questo Ingold e Vergunst 2008, volume che contiene utili aperture sul tema del camminare e dell'educazione.

Nel tema del viaggio è l'intera vita umana nella sua complessità che viene descritta come "cammino" e "trasformazione", cioè come un "movimento intenzionale" verso una meta solo ipoteticamente pre-definita. Il sentiero esistenziale appare perciò intrinsecamente connesso alla dimensione del rischio, del dubbio, della scelta, della prova del conflitto e della lotta, generalmente della solitudine, ma anche dell'incontro e dell'aiuto provvidenziale; la sua connotazione è di cammino tortuoso, in cui è continuamente possibile smarrirsi o anche ritornare sui propri passi; l'esito del viaggio non è mai garantito all'eroe: talvolta la meta si trasforma durante il cammino; talvolta il desiderato ritorno è impossibile; talvolta la risorsa del viaggio è costituita da figure che accompagnano e sostengono; ma sempre e comunque il viaggio sortisce un suo esito nella trasformazione interna del viandante pellegrino (Moscato 1994:104).

Moscato rileva inoltre un aspetto del viaggio come formazione particolarmente utile a introdurre le pagine che seguono dedicate a Michel de Certeau. L'autrice, infatti, sottolinea come il viaggio di formazione sia sempre legato alla volontà di muovere verso un «altrove», sia esso reale o simbolico: il suggerimento che si può cogliere in questa metafora – che nell'opera di Certeau, come approfondiremo, assume un valore profondamente epistemologico e non solo euristico – è l'attenzione alla formazione come movimento in un certo modo slegato dal raggiungimento di una meta, ma che prende senso a partire dal desiderio stesso di muovere verso un luogo in cui ancora non si è. Inoltre, nel movimento del viaggiatore è implicita una condizione di "debolezza" rispetto a coloro che incontra nel cammino, ma è proprio la condizione di spaesamento e di insicurezza che rende il viaggio formativo (che permette allo sguardo di farsi "straniero" e di vedere secondo prospettive inedite). Si legge ancora nel testo di Moscato:

la meta del viaggio è sempre "altrove", e quindi per tutta la durata del viaggio (cioè lo spazio/tempo compreso fra la separazione dal luogo d'origine e la reintegrazione nel luogo d'arrivo) il viandante si trova forzatamente collocato in una dimensione di "marginalità"; egli diventa "straniero" nei luoghi che attraversa, diventa "emigrante" per gli altri che lo incontrano, e perciò stesso egli si configura dunque come un "soggetto debole", nei cui confronti una collettività omogenea può esercitare violenza e arbitrio (Moscato 1994:104-105)..

Come approfondiremo, ci sono notevoli differenze tra la nozione di viaggio descritta da Moscato e quella che andiamo a presentare nelle opere di Michel de Certeau. Se, infatti, molte delle figure presentate dalla pedagogista sono protagonisti di viaggi, per così dire, circolari, che prevedono un movimento di andata e di ritorno arricchiti dall'esperienza trascorsa, invece i testi di Certeau sono popolati da figure erranti, le cui vicende non prevedono mai un ritorno. Per il gesuita francese il viaggio è sempre conseguenza di un esilio, di un'impossibilità radicale a prendere dimora stabilmente: ciò che resta

da fare è costruire degli approdi sempre parziali, dimore passeggiare in cui fermarsi prima di muovere verso una nuova meta.

Il viaggio continua ad essere uno strumento narrativo rilevante per la riflessione educativa, non solo per quanto aiuta a concettualizzare gli aspetti più intuitivamente ad esso legati come l'incontro con lo straniero, la fatica del cammino o l'incertezza sulla buona riuscita di un cammino pedagogico. Jan Masschelein e Maarten Simons (Masschelein e Simons 2013), ad esempio, ricordano come nella Grecia classica l'etimologia stessa del termine "pedagogo" indicasse non tanto il maestro quanto lo schiavo incaricato di accompagnare – e di supportare durante le ore di lezione – i figli dei suoi padroni nel tragitto tra la casa e la scuola: all'origine della pedagogia c'è in qualche modo un accompagnatore nel viaggio che dalla casa dei genitori, luogo sicuro degli affetti privati, porta verso la scuola, spazio pubblico di incontro e di crescita. Il pedagogo – ma anche il pedagogico come area del sapere – allora, può essere inteso come colui che accompagna in quel viaggio mai sicuro, in quel "tra" che separa il privato (la casa) dal pubblico (la scuola prima e la società poi)<sup>25</sup> e che rende possibile la conoscenza e la formazione del giovane. Il viaggio, così inteso, condivide con la formazione la struttura di un movimento, lo slancio di un passaggio verso una meta che è sempre in via di definizione<sup>26</sup>: ben inteso, non si tratta di un viaggio tranquillo da un luogo a una meta definita, ma di un movimento mai sicuro che nella transitorietà del passaggio rende visibili (e criticabili) luoghi e confini. L'educazione e il viaggio sono "soglie", spazi mediani che permettono il passaggio ad altro.

Come ha recentemente approfondito Walter Kohan (Kohan 2015a; Kohan 2015b; Kohan 2020), un ulteriore aspetto tradizionalmente poco sottolineato riguardo la metafora formativa del viaggio risiede nell'analizzare quella particolare modalità del viaggio che è l'«erranza», il viaggio che non ha altra destinazione se non il gusto del muovere ad altro. Da Socrate a Paulo Freire, è possibile individuare una tradizione filosofico-pedagogica che ha fatto dell'errare il proprio movimento caratteristico: educatori che sono andati incontro alla diversità geografica, che si sono impegnati nelle relazioni interculturali, ma soprattutto che hanno inteso l'educazione come un cammino

<sup>25</sup> Così descrive la scuola Hanna Arendt in un celebre testo sulla crisi dell'educazione. Si veda Arendt 1977.

<sup>26</sup> Il pedagogo, infatti, non solo accompagna ma supporta il discente durante le lezioni. Tale presenza rivela come lo spazio scolastico non sia considerato come un approdo sicuro in cui il giovane può essere abbandonato, ma come il luogo di una sfida che si rinnova ogni giorno. In un certo senso, non è la scuola ma il movimento stesso di uscita dalla casa la meta del pedagogo.

creativo e non lineare. Errare è l'atto del maestro che cerca di entrare in relazione autentica con l'allievo che ha davanti, senza la sicurezza ingessata di un programma o di un metodo da applicare ma muovendo a partire dalla relazione; è l'esempio, tra molti altri, del pedagogo Simón Rodríguez, che fu precettore del grande Simon Bolívar e che in ogni luogo in cui si trovava a vivere era impegnato a «inventare la scuola» in relazione alle necessità dei bambini che gli erano affidati (Kohan 2015a). Il viaggio si fa erranza quando la meta viene costantemente ri-definita a partire dal movimento stesso dell'andare. Uno spostamento «senza assicurazioni» rimette in gioco costantemente gli scopi, le mete e i significati del viaggiare. Si legge nel testo di Kohan:

Siamo abituati a vedere il maestro come qualcuno di stabile, sicuro, in piedi di fronte agli studenti in aula, impartendo il proprio sapere. Siamo abituati alla forza degli alberi. L'immagine si può estendere agli studenti: quanto più sono concentrati, pensiamo, tante più saranno le probabilità che conseguano una conoscenza solida, radici sicure. È certo che Simón Rodríguez non insegna in questo modo e tantomeno si aspetta questo dai suoi studenti. Rodríguez conosce e pensa in movimento. Inventava la scuola, viaggiando e in viaggio. Forse che si possa vedere in questo una delle ragioni del “fallimento” dei suoi progetti istituzionali. In ogni caso, questo è il primo insegnamento della sua idea di scuola: è necessario camminare per insegnare. Simón Rodríguez inventa una singolare figura di educatore, che potremmo chiamare l'educatore errante, o l'errare dell'educatore. Così, l'errare è una delle caratteristiche più significative dell'inventare la scuola secondo don Simón. [...] errante è ciò che non si conforma a uno stato di cose; è qualcuno per cui le cose non hanno stabilità e che cerca di interrompere e rendere impossibile la continuità di ciò che è; l'erranza impedisce il fissarsi di un centro o nucleo a cui tutte le cose possano riferirsi (Kohan 2015a:35).

L'errare di Michel de Certeau, come approfondiremo, presenta notevoli similitudini con quello descritto da Walter Kohan. Il «profeta errante»<sup>27</sup> – come è stato definito Certeau da alcuni commentatori – in costante esplorazione tra le discipline e tra i paesi, ha fatto della pratica dello spostamento una cifra intellettuale e una scelta di vita personale, in una declinazione assolutamente originale. Per Certeau l'errare è stata una necessità che deriva dall'impossibilità di stabilirsi in un luogo simbolico da cui trarre la propria identità; da questa necessità si è poi generato l'impulso a muoversi in un *entre-deux* di discipline e di luoghi e la spinta ad articolare la parzialità della propria esperienza con quella dell'altro di volta in volta incontrato. Inoltre, l'erranza è per Certeau non solo una condizione biografica, ma un vero e proprio motivo epistemologico che informa tutto il lavoro intellettuale: lo

<sup>27</sup> <https://www.avvenire.it/agora/pagine/de-certeau->

studio stesso e la formazione sono erranti per metodo e contenuti, dal momento che vedono nell'avvicinare l'altro senza annichilirne la carica disturbante lo scopo ultimo dell'attività intellettuale.

### 1.5.2 Un «teologo dell'esilio»: la vita e il pensiero

Gli scritti di Michel de Certeau sono inscindibili dalla sua esperienza personale. Per questo motivo, spesso negli articoli a lui dedicati da commentatori e studiosi si trovano riportati aneddoti e ricordi di coloro che lo hanno conosciuto, non tanto con intento agiografico quanto perché da essi emerge in maniera visiva quanto l'autore andava ricercando intellettualmente. L'immagine che si ricava, ad esempio, dai numerosi ricordi personali contenuti nella raccolta *Michel de Certeau* a cura di Luce Giard (Giard 1987), è quella di uno studioso infaticabile, eppure sempre disponibile all'ascolto dell'altro, intellettualmente finissimo ma attento osservatore degli aspetti più quotidiani dell'esistenza.

Ci soffermeremo ora su alcuni momenti della vicenda biografica di Michel de Certeau, senza proporre una ricostruzione completa<sup>28</sup>: lo scopo di queste righe non è tanto quello di ritagliare uno specifico paragrafo dedicato alla biografia, come si fa normalmente, quanto quello di lasciar emergere da alcuni snodi biografici fondamentali il legame inscindibile tra il pensiero e l'esperienza di vita, con un'attenzione particolare a come la pratica errante della ricerca fosse per il gesuita il riflesso di una pratica errante di vita.

In un appunto, pubblicato da Luce Giard, Michel de Certeau raccontava di una scena della sua giovinezza che in qualche modo possiamo considerare un «momento inaugurale», un passaggio nel quale si rivela lo stile che lo ha accompagnato per tutta la vita. Poniamo questa scena come in esergo alla vita del gesuita, immagine che ne contiene sinteticamente il carattere intellettuale e umano, tutto proteso all'ascolto di ciò che è altro e allo sforzo di lasciarsi da esso alterare:

La «scena primitiva» posta al centro del suo racconto aveva per lui un valore emblematico, eppure essa cominciava come un semplice ricordo: un giro in bicicletta, solo tra Londra e Oxford, durante l'estate del 1945, sotto la pioggia, attraverso un paesaggio verde, di un verde intenso, profondo, di una bellezza toccante, inattesa per lo studente savoiardo, a casa tra le montagne, e la cui adolescenza durante la guerra era stata priva di viaggi. Questo primo soggiorno all'estero lo portava fuori dal contesto

<sup>28</sup> La più completa biografia di Michel de Certeau, dalla quale sono state attinte la maggior parte delle informazioni contenute nel presente paragrafo, è il volume di François Dosse *Michel de Certeau: le marcheur blessé* (Dosse 2002).

familiare, dalla sua provincia, dalla sua lingua, lo precipitava in un'altra società e un'altra cultura. Fu per lui un'esperienza forte, esotica, dolorosa per la sua intensità. Il paesaggio attorno a lui era nuovo, tutto cambiato, tutto diventato altro, lui solo aveva il sentimento acuto, doloroso di restare lo stesso. Da cui il suo desiderio violento: come infine diventare altro, come essere alterato, raggiunto da ciò che di altro sopraggiunge? (Giard 1987:19-20).<sup>29</sup>

Michel de Certeau nasce il 25 maggio del 1925 a Chambéry, nella provincia della Savoia, terra natale che condivide con Pierre Favre, tra i primi compagni di Ignazio di Loyola e oggetto della tesi di dottorato che Certeau otterrà nel 1960 alla Sorbona di Parigi, in Scienze delle Religioni. La formazione del gesuita è fondata nelle scienze umane: studia inizialmente lettere classiche e filosofia, per poi aggiungere lo studio della teologia, in conseguenza della sopraggiunta vocazione al sacerdozio. Gli studi di Certeau, come buona parte della sua vita, si dividono tra luoghi e viaggi diversi: inizia l'università a Grenoble per poi spostarsi a Lione (luogo di grande fermento e di innovazione teologica), risiede per un periodo nello scolasticato di Chantilly<sup>30</sup>, poi a Fourvière e si stabilisce infine a Parigi. Parigi diverrà una sorta di "campo base" per Certeau, il luogo a partire dal quale progettare sempre nuovi approdi.

La vocazione religiosa rappresenta un primo momento di rottura importante per la formazione di Michel de Certeau: nel 1950 egli decide di entrare a far parte della Compagnia di Gesù, all'interno della quale pronuncerà i voti nel febbraio del 1963. La scelta di diventare un gesuita (scelta che porterà avanti fino alla fine della vita pur trovandosi spesso in contrasto con i vertici della Compagnia) è influenzata, tra le molte ispirazioni che non possiamo immaginare e che appartengono al segreto dell'esperienza personale, da due

<sup>29</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «La "scène primitive" placée au centre de son récit avait pour lui valeur emblématique, cela commençait pourtant comme un simple souvenir : une balade à vélo, seul entre Londres et Oxford, en 1945, pendant l'été, sous la pluie, à travers un paysage vert, d'un vert intense, profond, d'une beauté poignante, inattendue pour l'étudiant savoyard, familier des montagnes, et dont l'adolescence pendant la guerre avait été sevrée de voyages. Ce premier séjour à l'étranger le sortait du milieu familial, de sa province, de sa langue, le précipitait dans une autre société, une autre culture. Ce fut pour lui une expérience forte, exotique, douloureuse par son intensité. Le paysage autour de lui était neuf, tout changeait, tout devenait autre, lui seul avait le sentiment aigu, douloureux de rester le même. D'où son désir violent : comment enfin devenir autre, comment être altéré, atteint par ce qui d'autre survenait?»

<sup>30</sup> Si tratta di un periodo particolarmente importante per la formazione filosofica di Certeau, che in questo periodo segue un intenso seminario promosso da Joseph Gauvin sulla *Phenomenologia dello Spirito* di Hegel, oltre ad approfondire il pensiero di classici come Kant e Marz. Il seminario di Gauvin è per Certeau e per molti suoi colleghi un luogo di formazione fondamentale: esso consisteva in una lettura commentata del testo originale tedesco, esercizio di precisione e rigore intellettuale che ha lasciato tracce profonde.

motivazioni che rivelano molto del carattere di Certeau. In primo luogo, il carisma di Ignazio di Loyola lo attira infatti per l'attenzione che in esso viene dedicata sia alla contemplazione che all'azione o, meglio, per come il senso più alto della contemplazione venga trovato nel ritorno alla vita quotidiana. Il giovane Certeau è dunque attratto da un carisma che propone una articolata dottrina spirituale ma senza staccarsi dalla concretezza della realtà: gli Esercizi di Ignazio di Loyola, ad esempio, sono imperniati sulla trasformazione della vita quotidiana del praticante, vero centro dell'esperienza spirituale. Inoltre, e siamo alla seconda motivazione, Certeau è inizialmente attratto dall'idea di diventare missionario e desidera partire a questo scopo verso la Cina, per seguire le orme dei celebri evangelizzatori della Compagnia come Francesco Saverio e Matteo Ricci. Anche se quest'ultimo desiderio non potrà realizzarsi per difficoltà politiche, esso rivela come nel giovane gesuita fosse presente lo slancio verso la differenza e il desiderio di "dislocarsi" alla scoperta degli altri<sup>31</sup>. La ricerca del diverso, dell'incomprensibile e dell'altro – luogo di una possibile «alterazione del Sé» è forse il carattere maggiormente rappresentativo del pensare e dell'agire certiano, che si è costantemente confrontato con quella «scomoda benedizione» (Riggio 2016:187) che l'altro rappresenta. La circolarità tra contemplazione e azione e lo slancio verso la differenza sono due aspetti fortemente presenti in tutta l'opera successiva di Michel de Certeau: i suoi studi sulla mistica sottolineano spesso come il senso anche dell'estasi più alta risieda nel ritorno a una quotidianità alterata dal contatto con Dio<sup>32</sup>, mentre gli scritti di carattere più antropologico e politico lasciano emergere una sensibilità particolare per gli elementi differenti e discordi rispetto all'ordine del sapere. Ricordiamo infine che negli anni di formazione Certeau, dal punto di vista più direttamente intellettuale, compie un lungo apprendistato nella disciplina storiografica, in particolare nella storia della mistica e della spiritualità. Sotto la guida di Jean Orcibal e di altri importanti storici dell'epoca<sup>33</sup>, Certeau impara la pazienza e la precisione del

<sup>31</sup> Inoltre, l'impossibilità di partire per la Cina convince Certeau a rispondere alla chiamata dei vertici della Compagnia di Gesù che all'epoca cercavano giovani sacerdoti disposti a dedicarsi allo studio delle origini della Compagnia, allo scopo di promuovere un rinnovamento radicato nelle origini del carisma. È nella scia di questa richiesta che si strutturano le prime ricerche di Michel de Certeau sui mistici della prima modernità.

<sup>32</sup> È questo uno degli aspetti analizzati nello scritto su San Giovanni della Croce contenuto nel secondo volume di *Fabula Mistica* (de Certeau 2016). Attraverso l'analisi del rapporto di reciproca penetrazione e alterazione tra le forme della poesia e della prosa negli scritti del mistico spagnolo, Certeau mostra come al cuore dell'esperienza mistica risieda un infinito movimento di rimando tra la contemplazione e il ritorno alla quotidianità.

<sup>33</sup> Su questo aspetto è altresì fondamentale la profonda amicizia che Certeau stabilisce con Henri de Lubac, come riportato da Monica Quirico: «la relazione con padre de Lubac lo segna profondamente: ha l'abitudine di discorrere con lui, di consultarlo come un discepolo dotato di grande acutezza intellettuale, da lui apprende e consolida la passione per la storia seguita

lavoro di archivio, apprende le tecniche della ricostruzione e della narrazione storica, elementi che contribuiscono fortemente a plasmarne il pensiero. Come riporta nell'introduzione di *Fabula Mistica* (de Certeau 2017), la lunga frequentazione con i testi di Jean Joseph Surin ha rappresentato per il gesuita un'esperienza di paziente «attesa davanti alla porta», nella speranza di riuscire a intravedere un frammento di verità. L'attenzione al dettaglio e la precisione della ricostruzione rimangono come cifre peculiari del procedere certosiano, anche quanto impegnato questioni epistemologiche o a riflessioni teoriche: la disciplina storiografica, pur nella molteplicità degli interessi di Michel de Certeau, è certamente quella che ne ha strutturato in maniera più profonda lo stile intellettuale.

Un secondo punto di svolta si può rinvenire nel 1967. Nel momento in cui iniziano a farsi insistenti i segnali che annunciano la contestazione – altro evento che incide profondamente sugli interessi intellettuali e personali di Certeau – il gesuita si trova a Parigi, con i compiti di collaborare alla redazione delle riviste *Christus* ed *Etudes*, strumenti attraverso i quali la Compagnia di Gesù dialoga con la cultura contemporanea. Nello stesso periodo tiene diversi seminari universitari in storia e in teologia. Nel mese di agosto del 1967, però, Michel de Certeau viene coinvolto insieme alla madre in un grave incidente stradale: la madre perde la vita, mentre lui rimane in coma per alcuni giorni e perde la vista dell'occhio destro. Nonostante l'incidente sembri mettere un freno alle molte attività avviate, tuttavia, Certeau, una volta terminata la convalescenza, riprende i suoi progetti di ricerca e di scrittura con sempre maggiore impegno e foga. Come riportato da François Dosse, alcune persone vicine a Certeau ricordano questo suo periodo di fine-convalescenza come un momento in cui è avvenuto un vero e proprio cambio di personalità: le sue qualità intellettuali rimangono certamente intatte, ma dopo l'incidente diventa eccessivamente irrequieto, legge e scrive a ritmi forsennati, dorme pochissimo e lavora senza sosta. In qualche modo sembra che la curiosità febbrile e i ritmi di lavoro serrati possano essere la strategia con la quale Certeau affronta il trauma dell'incidente: in ogni caso, è certo che a partire dal 1968 il gesuita studia e viaggia senza riposo, moltiplicando gli interessi di ricerca, i contatti e i progetti.

Un terzo elemento biografico da ricordare – in questo caso non si tratta di un evento ma piuttosto di una vera abitudine di vita – sono poi i numerosissimi viaggi compiuti da Michel de Certeau a partire dal 1966: quasi un “ritorno” della vocazione missionaria che non si è potuta realizzare. Infatti, nel 1966 Certeau si reca in Brasile, per seguire i lavori del congresso del CLAR

con estremo rigore e la dinamicità nel trattare la Tradizione nella dimensione della modernità oltre ad una predilezione per la figura del paradosso cristiano» (Quirico 2005:14)

(Confederazione Latinoamericana della Religione): è il primo di una lunghissima serie di viaggi che si conclude solamente con la morte avvenuta il 9 gennaio del 1986. I luoghi privilegiati sono i paesi dell'America Latina, che affasciano Certeau per la vitalità e la creatività dei popoli: il Brasile, l'Argentina, il Cile e il Messico sono i luoghi di un viaggiare che non è mai né esclusivamente accademico né di piacere, ma costituisce la struttura stessa del pensare di Michel de Certeau. Durante i viaggi egli frequenta seminari e dialoga con studiosi, ma allo stesso tempo osserva la vita quotidiana delle città, raccoglie scritti e fotografie che studia una volta tornato in Francia, scrive appunti che, rielaborati, diventano i suoi articoli<sup>34</sup>. Come affermato da Paola di Cori:

Viaggiare e scrivere – due attività centrali nella riflessione di Certeau – sono da lui considerate occupazioni affini, omologhe tra sé, che si sovrappongono fino a coincidere; o per meglio dire, svolgono compiti simili in tempi diversi [...] Camminare, viaggiare, scrivere; anziché il passaggio da una sfera d'azione a un'altra, trattasi piuttosto di una manovra di scambio, sostituzione o copertura, secondo la quale i diversi ambiti si trovano distinti anche se non del tutto scissi tra loro. Piuttosto, essi esistono in quanto relazionati secondo una specie di reciprocità spaziale inversa, dove regna un avvicendamento: la sostituzione dell'uno che occupa il posto dell'altro lungo la diagonale che li incrocia (di Cori 2020:123-124).

Oltre ai paesi dell'America del Sud, Certeau si reca in Canada e in diversi paesi europei, in particolare in Svizzera dove è professore invitato all'Università di Ginevra (1977-1978) e con una certa regolarità in Italia, per frequentare i seminari di semiotica dell'università di Urbino (a partire dal 1969). Infine, è da ricordare che dal 1978 al 1984 Certeau risiede a San Diego, negli Stati Uniti d'America, in qualità di professore invitato all'Università della California. La California rappresenta nella sua esperienza un ulteriore e profondo contatto con l'«altrove»: racconta lui stesso di come i grandi spazi della California e la prossimità costante dell'Oceano Pacifico abbiano rappresentato per un parigino abituato al ritmo della capitale europea un radicale «passaggio ad altro»<sup>35</sup>, che ha inevitabilmente modificato il suo modo di pensare, sempre teso a un «diventare altro».

<sup>34</sup> Dosse (Dosse 2002) ricorda l'abitudine sviluppata da Certeau durante questi viaggi di prendere appunti durante tutta la giornata, per poi rileggerli e rielaborarli durante la notte, spesso tra l'una e le due del mattino. Da questi appunti sono nati molti degli scritti pubblicati dal gesuita.

<sup>35</sup> Si veda Casalini 2014.

### 1.5.3 Un corpo perduto

Oggi, le istituzioni sono composte più da emigranti che da lavoratori part-time; i viaggiatori sono più numerosi dei messaggeri della nostalgia. Il profeta Ezechiele, che era un abile poeta del linguaggio dell'immaginazione, su questo spaccato ci offre una visione che oggi acquista un diverso – ma sempre formidabile – significato. Lui visse in un tempo in cui Gerusalemme, distrutta dai Babilonesi, era sotto il giogo della deportazione, e in cui i cittadini rimasti si credevano parte di una *élite* perché erano rimasti entro le mura sacre. Il profeta vide il carro con i suoi quattro cherubini che portava la “gloria” di Jahvé volare sopra il tempio e lasciare la città (Ezechiele 10-11). Lo Spirito lascia i confini delle mura. [...] Oggi sta accadendo qualcosa di simile. Un esilio è al lavoro (de Certeau 1997:7-8).<sup>36</sup>

La scena tratta da libro del profeta Ezechiele, e riportata da Certeau nel suo *Culture in the plural*, introduce in maniera plastica a una delle questioni fondamentali nel suo pensiero. Lo Spirito di Dio che vola al di fuori delle mura della città santa è figura di quanto accade “tra le mura” delle istituzioni delle società contemporanee, un'immagine da osservare in trasparenza per interpretare il presente (non a caso il brano si trova in uno dei lavori più dichiaratamente sociali di Michel de Certeau): il senso, una volta garantito da istituzioni che lo distribuivano alla società, si è volatilizzato, incamminato verso luoghi dispersi. I luoghi che tradizionalmente erano preposti a garantire un senso alla società si trovano in qualche modo svuotati, privati di quell'autorità che li situava nel complesso della società: la scuola non è più il luogo “sacro” in cui i giovani vengono introdotti ai valori del vivere comune, l'università non sembra più in grado di preparare menti brillanti e innovative, dei grandi partiti politici non sono rimaste che strutture svuotate di significato, le comunità religiose non sono più capaci di dare ai propri fedeli una solida interpretazione della realtà. Il senso è esiliato dalle strutture, verso una «disseminazione»: da questa consapevolezza si genera, come per il popolo ebraico costretto ad abbandonare Gerusalemme, un «esilio» alla ricerca del senso perduto. I cittadini si mutano in «emigranti» che cercano in luoghi non convenzionali le parole che nelle istituzioni non riescono più ad ascoltare.

<sup>36</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Today, institutions are made more with emigrants than with part-timers; travelers are more numerous than harbingers of nostalgia. The prophet Ezekiel, who was an able poet of the language of imagination, at this juncture furnishes us with a “vision” that now acquires a different – but always formidable – meaning. He lived a time when Jerusalem, crushed by the Babylonians, was under the yoke of deportations, and when the citizens who were spared believed themselves part of the elite because they remained inside the sacred walls. The prophet saw the chariot with its four cherubim carrying the “glory” of Jehovah fly over the Temple and leave the city (Ezekiel 10-11). The Spirit left the walled confines. [...] Today something similar is happening. An exile is in the works».

La dimensione della perdita della stabilità del senso, che altrove de Certeau definisce «perdita del luogo proprio»<sup>37</sup>, ricorre in quasi tutte le opere del gesuita. Si tratta della consapevolezza radicale di impossibilità a riconoscere in una struttura, in un'istituzione, in un gruppo la fonte ultima di senso e di identità per l'individuo: coloro che si sentono parte di un'élite perché rimangono testardamente all'interno delle mura della città santa, stanno in realtà abitando un deserto, un luogo svuotato, mentre coloro che sono «esiliati» al di fuori dello spazio protetto stanno rischiando l'unica possibilità di ascoltare ancora lo Spirito. Stanno seguendo un «cammino non tracciato»<sup>38</sup>. L'«esilio» si genera dunque da una perdita, che accomuna l'uomo contemporaneo e il mistico del XVI secolo nella ricerca di luoghi in cui sia ancora possibile udire una parola di senso. All'origine del cammino, dunque, non c'è la solidità di un muro, ma l'incertezza del passo che non conosce ancora la sua meta.

Riferendosi ancora all'esperienza cristiana, principale preoccupazione del gesuita che riverbera sulla sua analisi sociale più in generale, Certeau parla di una «rottura instauratrice»<sup>39</sup>. Tale rottura si genera dalla perdita del «luogo proprio», quando essa viene accettata e creativamente accolta come occasione di generare sensi nuovi. La «rottura instauratrice» è allora comune all'esperienza delle comunità cristiane costrette a ripensare il proprio ruolo nel contesto di società sempre più secolarizzate<sup>40</sup>, così come a quella dei giovani impegnati nelle contestazioni del 1968<sup>41</sup> ai quali la spinta rivoluzionaria permette di immaginare un mondo nuovo sulle macerie di quello da abbattere. Coloro che rimangono legati alle strutture, sembra suggerire Certeau, si condannano da sé all'insignificanza: l'unica possibilità di ricostruire «isole di senso» è nell'accettare la perdita di sicurezza attraverso un «lavoro del lutto» che si traduce in slancio creativo.

La rottura, il lutto, l'«espulsione» dal luogo di un'identità sicura e tranquilla così descritta è una categoria interpretativa che tornerà più volte nelle

<sup>37</sup> L'uso più celebre è contenuto in *Fabula Mistica* (de Certeau 2017) e verrà analizzato nel capitolo ad essa dedicato.

<sup>38</sup> L'espressione è usata da Certeau in un volume intitolato *La faiblesse de croire* (de Certeau 1987a). Qui è evidente come il tema dell'esilio del senso sia generato da un'attenta riflessione sul cristianesimo e sul destino della religione cristiana nella contemporaneità. Certeau utilizza la figura della «tomba vuota» di Gesù come paradigma: la scoperta della tomba vuota è il momento in cui la presenza del Messia è perduta, ma alla perdita corrisponde l'invio dei discepoli nel mondo per predicare una presenza di altro genere. Così, secondo Certeau, il cristianesimo deve assumere la perdita del ruolo centrale della Chiesa come amministratrice del senso, per tentare strade nuove e parziali per «dare corpo» al messaggio cristiano. Su questo si veda Morra 2004.

<sup>39</sup> Si veda de Certeau 1971a.

<sup>40</sup> Le riflessioni certiane sul cristianesimo sono da leggere sempre nel contesto delle trasformazioni in atto nella chiesa cattolica negli anni del Concilio Vaticano II.

<sup>41</sup> Si veda ad esempio de Certeau 1968b; 1968c; 2007b.

opere di Certeau, sempre con una funzione di slancio fondativo: una categoria che comporta evidentemente una serie di conseguenze - esplicite e implicite - anche sul piano della riflessione pedagogica e della pratica educativa.

#### 1.5.4 Spazi e luoghi: il pensare come attraversamento

«Pensare è passare» scrive Certeau nel suo *Storia e psicoanalisi* (de Certeau 2006b). Passare è una cifra dello stile di pensiero del gesuita, un pensare che ha nella spazialità una sua specificità originale. Gli scritti di Michel de Certeau, infatti, fanno un uso massiccio di metafore spaziali, ma la centralità dello spazio si esprime in forme diverse, non solo in quella metaforica: un'attenzione particolare al luogo in cui i saperi sono prodotti, una passione per lo studio della dimensione iconografica del libro e una ricerca anche estetica nella composizione degli scritti, una osservazione dei luoghi marginali, oscuri, esclusi dall'ordine del sapere. La marginalità, tema fondamentale nello sviluppo del pensiero del gesuita, è essenzialmente una questione di spazi e di confini. Come sottolineato da Di Cori:

L'insistenza sulle peculiari caratteristiche dei luoghi, siano essi di carattere istituzionale e geografico-urbanistico, al centro di meditazioni di carattere religioso, o espressione di cesure psichiche, ha in Certeau il senso di rendere problematica ogni pretesa di edificare una «verità», di far emergere una oggettività del sapere su cui costruire dei fondamenti universali (Di Cori 2020:143).

Gli spazi, siano essi fisici, istituzionali o psichici, sono centrali per una pratica di pensiero che intende criticare ogni chiusura identitaria e ogni pretesa assolutistica: l'accento posto all'interno di *L'invenzione del quotidiano* (de Certeau 2012) sulle pratiche quotidiane come attraversamento effimero e umbratile della città risuona nella vicenda apparentemente lontanissima del monaco Labadie (de Certeau 2017:319-346), che attraversa le confessioni religiose senza potersi identificare totalmente con nessuna. A unire due temi tanto diversi è l'attenzione agli spazi nel loro riconfigurarsi quando vengono «praticati», attraversati in modi effimeri e originali da qualche viaggiatore. Un pensare spaziale è negli scritti certiani condizione per sottoporre a critica ogni affermazione universale: ogni sapere – anche la storiografia a cui Certeau ha dedicato tanta fatica e riflessioni – non è che il prodotto di un «luogo», di una configurazione sociale di cui rivela pregi e incongruenze. Nessun sapere è assolutamente fondato, solido e uniforme, perché

L'identità non è *uno* ma *due*. *L'uno e l'altro*. All'inizio, c'è il plurale. È il principio della scrittura, dell'analisi (*analysis*, divisione, scomposizione) e della storia (de Certeau 2006a:327).

Possiamo dunque leggere la dimensione della spazialità nell'opera di Certeau – spazialità che descriveremo “in opera” nei capitoli che seguono – sotto tre punti di vista<sup>42</sup>: il primo concerne il luogo in quanto «sede di formazione della parola e del sapere» (Riggio 2016:29); il secondo riguarda invece il luogo in quanto terreno su cui la riflessione si può esercitare; il terzo infine vede la spazialità come dimensione del testo scritto, il suo apparire visivo che precede la decifrazione dei contenuti.

Per quanto riguarda il luogo come sede della parola, possiamo rivolgerci ancora al testo di Giuseppe Riggio che descrive questa dimensione con precisione:

Innanzitutto, leggendo i suoi scritti non si può fare a meno di notare come di sovente si trovi all'inizio di un articolo o di un libro una locuzione - «la place d'où je parle» (il luogo da cui parlo) – che introduce lo svolgimento del tema affrontato. Con questa formula Certeau intende avvertire il lettore che il tenore del suo discorso ha certe caratteristiche perché si è formato in un luogo sociale peculiare. In questo senso «la place d'où je parle» sintetizza l'insieme di condizioni che caratterizzano la situazione in cui si trova colui che interviene, costituendo quindi l'*arrière plan* della stessa produzione del discorso. [...] il senso di ogni discorso si coglie in riferimento al contesto in cui è formulato e ai limiti che porta con sé (Riggio 2016:30).

In particolare, negli scritti che riguardano l'epistemologia del sapere storico (de Certeau 1973a; 1973b; de Certeau 2006a; de Certeau 2006b), il luogo ha la funzione di situare un certo sapere, esplicitando le condizioni sociali e culturali che l'hanno prodotto lasciando così che sia evidente la sua parzialità. Ogni sapere è per Michel de Certeau limitato e parziale, deve «fare i conti con la propria finitezza», e l'attenzione al suo luogo di produzione fa riferimento proprio a questa dimensione «situata» del sapere<sup>43</sup>, che impedisce una visione totalitaria. Ogni sapere, ma anche ogni individuo, come

<sup>42</sup> Si tratta dei tre aspetti della spazialità maggiormente utili per lo sviluppo del presente lavoro, sarebbero ovviamente possibili letture diverse.

<sup>43</sup> L'attenzione alla «situazione» ha poi avuto un seguito importante soprattutto nelle teorie politiche e sociali contemporanee, in particolare nel pensiero femminista e post-coloniale. La derivazione di tale riflessione non è esclusivamente certiana, dal momento che anche in un pensatore centrale per il secondo novecento come Jean Paul Sartre è presente tale dimensione: si tratta di un tema che ha accomunato buona parte della critica francese degli anni '60, unita nella critica alla metafisica e in generale alla filosofia come sapere astratto e slegato dalle condizioni concrete dell'esistenza. Su questo aspetto si veda Petitdémange 2004, mentre due

emergerà dall'analisi della figura del maestro nel secondo capitolo, occupa un posto particolare nello spazio e nel tempo, ha una visione parziale che deve essere articolata con le altre abbandonando ogni pretesa di totalizzazione: secondo Certeau è dall'«unione nella differenza» che si può intravedere la verità.

La cura nell'esplicitare sempre «*la place d'où je parle*» si è accompagnata nella pratica intellettuale di Michel de Certeau a una continua trasgressione dei luoghi fisici ed epistemologici:

Certeau stesso rifiutava di lasciarsi definire dall'appartenenza a un'istituzione, diffidando delle «logiche da proprietari», come scrive, citandolo, Luce Giard. Piuttosto che conformarsi o opporsi, egli preferiva sottrarsi alla «legge del luogo», attraversando così i territori della ricerca, la Chiesa, gli spazi per l'insegnamento e lo spazio pubblico senza identificarsi mai con uno di questi luoghi o con le funzioni che essi veicolavano e, allo stesso tempo, senza sconfessare i suoi legami di appartenenza. Certeau conservava ovunque, molto semplicemente, la libertà di fare «un passo di lato» (Napoli 2014:20-21).

Nella ricerca di Michel de Certeau il luogo da cui parlare è sempre un luogo da trasgredire, di cui scoprire i margini e le zone d'ombra, dal quale partire per esplorare le intersezioni e i legami con altri campi del sapere e con altri luoghi fisici. In questo senso, Certeau è stato un vero «*maître de l'entre-deux*», capace di parlare da campi disciplinari e da luoghi diversi senza mai arrogarsi un diritto di proprietà.

Nel secondo aspetto della spazialità sopra citato, il luogo assume invece una funzione «euristica» (Riggio 2016), come sfondo a partire dal quale il pensiero si può esercitare. Ci riferiamo a due esempi che chiariscono questa dimensione: il primo è tratto da un'intervista dalla quale emerge la profonda influenza che la fisicità dei luoghi aveva sul pensare di Michel de Certeau, mentre il secondo ne mostra la centralità teoretica nel contesto di un celebre saggio su Nicola Cusano.

Rispondendo all'intervistatrice Laura Willett riguardo la sua esperienza a San Diego, Certeau afferma:

Una moltitudine di reti differenti formava il quadro della mia vita parigina. La vita a San Diego obbedisce a un modello del tutto diverso: intensifica il *job* e la solitudine individuale. Non vi è quasi alcuna mediazione sociale tra i due; quasi alcuna esteriorità in rapporto a questi due poli; non vi sono quei caffè, gli incontri, quei gruppi di ogni sorta che organizzano la socialità italiana, francese, spagnola ecc. [...] Io sono stato personalmente più segnato da questo nuovo tipo di società che da correnti intellettuali.

punti di riferimento contemporanei sul tema della situazione dei saperi sono Haraway 1992 e Said 2013.

[...] Una delle mie scoperte in quanto parigino – cosa di cui io non avevo alcuna idea proprio perché non l’avevo sperimentata – è il quadro determinante costituito dalla natura, dallo spazio, dall’oceano...La natura ha una pregnanza che in effetti equivale a quella del linguaggio nella socialità italiana, francese, o europea (Casalini 2014:21-22).

Emerge da queste righe come il luogo, i suoni e i paesaggi non siano solo elementi di contorno ma abbiano un ruolo centrale nel pensare di Certeau. Il luogo fisico non solo influenza ma struttura il pensare, ne determina i movimenti e il procedere. Gli ampi spazi della California, la mancanza della socialità dei caffè parigini, il rumore dell’oceano come sottofondo costante: non sono solo ricordi estetici ma materialità del pensiero che a partire da essi si struttura. Possiamo confrontare un ricordo biografico come quello citato con le famose pagine centrali de *L’invenzione del quotidiano* (de Certeau 2012), nelle quali si racconta della visione di New York dall’ultimo piano delle Torri Gemelle<sup>44</sup>: l’esperienza personale – peraltro raccontata con maestria – è in queste righe il cuore dell’analisi teoretica, e la riflessione è incarnata nell’esperienza del camminatore. L’intensità e la profondità della riflessione formano un tutt’uno inscindibile con la narrazione, con gli oggetti, con la materialità della città che si presenta davanti agli occhi dell’osservatore, facendo attraverso un unico gesto intellettuale del luogo pensiero e del pensiero estensione spaziale. Il pensare, dunque, vive negli scritti di Certeau di una circolarità tra l’estensione e la teoria, tra la delocalizzazione biografica e quella intellettuale, tra «il viaggio» e «la mappa».

Un altro spazio generatore di parola e di pensiero, anche se si tratta di uno spazio “ricostruito” intellettualmente e non attraversato personalmente, è quello descritto nel saggio *Lo sguardo: Nicola Cusano* (de Certeau 2016:29-64)<sup>45</sup>. Certeau in questo saggio propone un’analisi dotta e complessa della prefazione del trattato *De Icona* di Nicola Cusano, nel quale legge in particolare la relazione di co-implicazione tra il vedere fisico e il “vedere” intellettuale. Anche in questo caso, la scintilla generatrice della riflessione è una questione spaziale: l’introduzione racconta di un esercizio proposto da Cusano ai monaci di Tegernsee, i quali si pongono a semicerchio attorno a un’icona “onniveggente” (un dipinto costruito in modo che lo sguardo del soggetto sembri seguire sempre l’osservatore ovunque egli si sposti) la quale

<sup>44</sup> Il testo è ampiamente discusso nel primo capitolo.

<sup>45</sup> Il testo citato fa riferimento alla traduzione italiana contenuta nel secondo volume di *Fabula Mistica*. Lo scritto, tra quelli su cui Certeau ha lavorato poco prima di morire, è stato pubblicato parzialmente in francese sulla rivista *Traverses* e successivamente in inglese per *Diacritics*. La storia della redazione dell’articolo è riportata da Luce Giard nell’introduzione al volume di *Fabula Mistica* (de Certeau 2016:IX-XVIII).

permette loro di sperimentare una destrutturazione dello spazio. Ogni monaco si sa osservato nel proprio posto dall'icona, ma rivolgendosi ai propri compagni sa che anch'essi si trovano nella medesima situazione; inoltre, muovendosi muta posizione nello spazio ma non la sua relazione allo sguardo dell'icona, che lo segue costantemente. Lo spazio abitato dai monaci in questo modo si destruttura, si muta in uno spazio paradossale in cui ognuno è il centro in virtù di uno sguardo che "da altrove" (dalla rappresentazione del quadro) li osserva. Qui lo spazio viene decostruito grazie a un gioco di rimandi, non più tra il «viaggio» e la «mappa» ma tra il dipinto e il discorso:

Fa coesistere scene plurime. Luoghi eterogenei sono condotti a coincidere nello sguardo ubiquitario che non ha più nome né volto proprio (nel testo non ha alcuna identità): in questo modo lo spazio che organizza possiede una profondità di storie cancellate: plurale, costituito da strati visivi che giocano uno sull'altro, è il teatro anonimo di una memoria. La densità propria dell'immagine si manifesta infine nella relazione che la pittura intrattiene con il discorso. Struttura dialogica. L'esercizio, dice la prefazione, «esige l'immagine». In una dimostrazione geometrica classica, l'enunciato presuppone la figura; qui, allo stesso modo, il testo richiede il quadro. Non uno senza l'altro (de Certeau 2016:50).

Con un linguaggio complesso e a tratti poetico, Certeau indica ancora una volta come lo spazio e il discorso siano intimamente collegati, anzi, si richiamino l'un l'altro continuamente. L'esercizio proposto nel *De Icona* non può essere messo in pratica senza il dipinto: il discorso del Cusano, in altre parole, necessita del dipinto per potersi articolare. Il dipinto, a sua volta, non rivela la sua potenzialità che all'interno del discorso proposto da Cusano, reso "operativo" dall'esercizio. Lo sguardo è richiesto per dare luogo a uno spazio, e lo spazio è il luogo di un incrocio di sguardi. Piani diversi che si richiamano e rimandano l'uno all'altro: sguardi e luoghi, dipinto e discorso, parola e immagine; la materialità e la discorsività sono così legate da un movimento la cui verità non è né in un polo né nell'altro, ma nel movimento stesso.

La terza ed ultima dimensione dello spazio a cui facciamo riferimento è quella descritta nel preciso articolo del teologo Tom Conley intitolato *Michel de Certeau and the textual icon* (Conley 1992). Riferendosi ancora allo scritto *Lo sguardo: Nicola Cusano*, Conley rileva una dimensione dei testi di Michel de Certeau che è presente soprattutto nei lavori della maturità, elaborati dopo la lunga frequentazione con i testi della mistica moderna: il testo invita ad essere "guardato" oltre che letto, o meglio, invita a rilevare la frattura che esiste tra la dimensione visuale e quella significativa del linguaggio. Il testo di Certeau contiene spesso mappe, disegni e schemi che interrompono

il fluire dell'argomentazione per darne una rappresentazione plastica. La figura viene "incastonata" nel testo interrompendo l'atto di decodificazione che il lettore compie e aprendo uno squarcio di carattere puramente estetico: il disegno approfondisce ciò che il testo descrive ma dice anche altro. Lo sguardo che osserva il disegno non vede una pagina scritta, ma un'immagine da interpretare: è l'apparire dell'«altro del testo». La pagina appare allora nella sua materialità, non come contenitore di significati da esplicitare ma come rappresentazione visuale: nella discrepanza tra le due forme di comunicazione si trova lo spazio perché il lettore possa costruire un proprio percorso.

La stessa funzione di trasformazione del testo in spazio si trova analizzando il linguaggio usato da Michel de Certeau. Paola di Cori ha così descritto l'esperienza della lettura dei testi di Certeau:

Seguire lo sviluppo di un'idea o di un argomento, certo; per poi individuare allusioni e riferimenti. Ma anche dell'altro, che sembra confondersi tra le parole stampate. Spesso si tratta di un'immagine visiva, o l'eco di suoni verbali e musicali, in una combinazione che rivela la possibilità di inediti viaggi della mente. Queste aperture costituiscono un incitamento a procedere in avanti, spostando l'attenzione su altri testi; o meglio, ad assecondare la spinta ad attivarsi, a *fare* (Di Cori 2020:34).

La grande erudizione dell'autore si esprime in invenzioni letterarie, in forme poetiche e in richiami sonori che, chiaramente ispirati alla grande tradizione della letteratura mistica, svolgono però una funzione conoscitiva ben precisa nell'economia del testo. Infatti, tali invenzioni sono messe in atto per costituire, dentro al testo, un «altrove» del testo: l'assonanza o il ritmo poetico all'interno di un testo argomentativo obbligano a fermarsi, a rileggere mettendo momentaneamente in pausa lo sforzo di comprensione intellettuale per "ascoltare" il suono delle parole e seguire le suggestioni che esse lanciano. Certeau dissemina i testi di interruzioni, di «brusii» e di invenzioni vocali che non vengono colte immediatamente da una lettura "accademica": la lingua del gesuita è fratturata, disseminata di indizi sonori e poetici che lasciano al lettore la libertà di essere interpretati e seguiti secondo traiettorie originali. Se l'argomento presenta un'idea attraverso connessioni logiche che devono essere seguite così come l'autore le presenta (altrimenti non si tratterebbe di un testo argomentativo), l'interruzione poetica invita il lettore a «prendere la parola», a lasciarsi guidare dalla suggestione e a cogliere un significato personale. Il testo certiano è perciò «basato essenzialmente sulla virtù del viaggio» (Zine 2015) poiché lascia aperta la possibilità per ogni lettore di costruire nella materialità del testo il proprio spazio, di costruire significati e di intraprendere letture impreviste. I testi di Michel de Certeau

funzionano come il *Giardino delle delizie* di Hieronimus Bosch<sup>46</sup>: lasciano indizi sparsi e rilanciano all'osservatore la sfida di "errare" tra di essi costruendo da sé il proprio cammino.

Infine, non si può tralasciare di sottolineare come la questione della spazialità sia chiaramente ispirata nel pensiero di Certeau dalla sua appartenenza alla Compagnia di Gesù, e, più specificamente, alla sua lunga frequentazione degli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola. Negli esercizi, infatti, è essenziale l'atto denominato «*composicion de lugar*» (Di Cori 2020:34): colui che intraprende gli Esercizi è spesso invitato a visualizzare mentalmente l'immagine su cui medita (una scena della Sacra Scrittura, per esempio), in qualche modo a "trasferirsi" in essa e a parteciparvi spiritualmente. Analizzando proprio il funzionamento degli esercizi (de Certeau 1988) Certeau li descrive come un testo che «organizza dei luoghi dello spirito», sarebbe a dire come un testo che pone dei confini, che organizza degli spazi che è il praticante a riempire. Il testo stabilisce dei luoghi da attraversare, piuttosto che affermare delle verità da assimilare: questa dimensione della pratica testuale come composizione e attraversamento di luoghi è centrale per seguire lo sviluppo del pensare certiano<sup>47</sup>.

Certamente non abbiamo effettuato qui una esposizione esaustiva del tema della spazialità nel pensiero certiano, che meriterebbe un'attenzione molto più ampia e articolata. Tuttavia, ci sembra fondamentale – pensando in particolare allo scopo di questa nostra ricerca - sottolineare come le dimensioni dell'estensione, dell'attraversamento, della circolarità tra luogo fisico e intellettuale e il pensare come «composizione di luoghi» siano centrali per comprendere l'opera di Michel de Certeau e il suo stile intellettuale "errante".

### 1.5.5 Il «gusto dell'altro»

Nel 1986, poco tempo dopo la morte di Michel de Certeau, venne pubblicata una raccolta di suoi saggi tradotti in inglese, segnale del crescente interesse del pubblico nordamericano per i suoi lavori (come già ricordato, dal

<sup>46</sup> Si veda il capitolo dedicato al parlare mistico per una lettura più articolata.

<sup>47</sup> Colin Ward ha mostrato come la spazializzazione dello spirito (l'organizzazione dello spirito in «luoghi» che fondano una scrittura e un discorso) sia uno dei gesti intellettuali fondamentali che sostengono tutta l'opera del gesuita francese. Si veda Ward 2001. Altra analisi fondamentale è quella di Salin (Salin 2018), la quale mostra invece come il vocabolario tipico di Michel de Certeau provenga direttamente dallo studio e dalla pratica degli Esercizi Spirituali: scarto, *entre-deux*, rottura, punti di fuga, limite etc. sono alcuni dei termini che dagli Esercizi sono stati trasferiti nella ricerca antropologica, storica e sociale.

1978 al 1984 Certeau ha insegnato presso l'Università della California, per ciò stralci tratti da *L'invenzione del quotidiano* circolavano già in traduzione inglese nell'accademia nordamericana negli stessi anni). Significativamente la raccolta venne intitolata *Heterologies: Discours on the Others* (de Certeau 1986b): la scelta del titolo per la prima pubblicazione postuma sottolinea la centralità della questione dell'alterità del percorso di Certeau, al punto che in diverse occasioni è stato l'autore stesso a riferirsi alla propria ricerca con il termine di «eterologia». Che cosa intendeva dunque Certeau con il termine «eterologia» e perché ha tanta importanza nella sua ricerca? Considerare le discipline a cui Certeau è stato maggiormente legato aiuta ad abbozzare una risposta: si pensi allora alla storiografia nella quale si è formato, alla psicoanalisi lacaniana alla quale si è interessato a partire dalla fondazione dell'*Ecole Freudienne* di Parigi, all'antropologia che ha studiato e praticato negli anni del grande successo dei lavori di Claude Lévi-Strauss. Ad accomunare tre ambiti di ricerca solo apparentemente distanti è un'identica «maniera di procedere», che consiste nel trovare strategie intellettuali per relazionarsi con l'assenza. La storiografia, per prima, è la disciplina dell'assenza per eccellenza, dal momento che si occupa di ricostruire e raccontare i morti; la psicoanalisi ha invece il compito di studiare come l'inconscio (l'altro della ragione) si esprime nello spazio della coscienza attraverso *lapsus*, nevrosi e altri segnali; infine, l'antropologia costruisce una teoria dell'alterità culturale, cercando di rendere ragione di ciò che è culturalmente estraneo. Ecco, dunque, perché queste discipline, nelle ineliminabili differenze, sono tre «eterologie». L'altro, nella forma del morto, dell'inconscio e del selvaggio, viene da queste discipline inscritto entro il corpo del sapere: gli viene creato un posto che lo renda comprensibile e che ne attenui la portata perturbante. L'esempio della psicoanalisi è forse il più evidente, dal momento che si tratta di una pratica che intende portare a coscienza i moti inconsci che turbano il paziente: nella coscienza viene ritagliato uno spazio per lasciare che il fondo oscuro dell'inconscio si esprima, anche se mai totalmente. Il compito di una «eterologia», nel senso in cui l'ha sviluppata Michel de Certeau, è quello di una forma di conoscenza consapevole dell'alterità che la struttura, e che cerca gli strumenti più adatti per costituirsi in modo da lasciare aperti gli spazi in cui l'altro può mostrarsi: nel caso, forse il più evidente, della storiografia, si tratta di riflettere sull'impossibilità di una ricostruzione oggettiva del passato, che proprio in quanto “non è più” (altro dal presente) non può mai essere riportato a un racconto totalmente oggettivo e perfettamente coerente<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Per un'introduzione al tema si veda Maj 2008.

Tutti gli scritti di Michel de Certeau sono in qualche modo abitati dall'altro: una possibile chiave di lettura generale dell'opera del gesuita<sup>49</sup> è proprio la ricerca costante delle maniere in cui l'altro, l'impensabile, l'escluso si mostrano entro i confini del sapere che intende "spiegarli". Gli esempi sono molteplici, e alcuni verranno approfonditi nel presente lavoro: le possedute di Loudun parlano solo attraverso i resoconti degli esorcisti ma ne mostrano l'infondatezza ultima, così come i Tupi hanno diritto di parola solo nel testo redatto da Jean de Léry per spiegarne le abitudini, ma ne «rapiscono» il discorso rendendosi inspiegabili. Le analisi di Certeau si concentrano sui segnali dell'alterità che si danno a vedere nello spazio dei testi; lo scopo etico ed epistemologico a un tempo è quello di mettere in luce come gli esclusi dal sapere vi rientrino in maniere inaspettate, insieme al cercare metodologie efficaci per relazionarsi in maniera proficua con l'alterità.

Possiamo affermare che non si sia trattato solo di un interesse di tipo epistemologico (o genericamente intellettuale) quello di Certeau, ma di una reale necessità etica e in certa misura religiosa che lo ha accompagnato per tutta la vita. Lo dimostra un breve scritto giovanile pubblicato in Italia nel volume *Lo straniero o l'unione nella differenza* (de Certeau 2010), nel quale l'autore offre una lettura originale e significativa del brano evangelico dei discepoli di Emmaus, lettura che orbita proprio alla questione dell'alterità e del suo riconoscimento. Vi si legge:

È dall'ignoto e come ignoto che il Signore *arriva* sempre nella propria casa e tra i suoi: «Ecco, io vengo come un ladro» (*Ap* 16,15; 3,3). Chi crede in lui è chiamato continuamente a riconoscerlo così, uno che abita lontano o che è venuto da altrove, un vicino difficile da riconoscere o un fratello separato, incrociato per strada, rinchiuso in prigione, che trova alloggio tra gli indigenti, o ignorato, quasi mitico, in una regione al di là delle nostre frontiere (de Certeau 2010:16).

Il Messia ha le sembianze del diverso, dello scartato, dell'escluso. Per Michel de Certeau il cristianesimo è essenzialmente la religione dell'altro, un altro che si mostra e si ritira. A questa interpretazione genericamente presente nel cattolicesimo, Certeau aggiunge una sottolineatura importante. Non solo Dio si mostra nella forma dell'escluso, ma rimane sempre in qualche modo «sconosciuto»: il suo mostrarsi corrisponde a un ritirarsi sempre «oltre». È l'esperienza della «tomba vuota» nella domenica di Pasqua: l'annuncio della Resurrezione è un vuoto, la mancanza di un corpo e l'invio di un messaggio di salvezza da portare. La tensione già presente in questo scritto, e che si sviluppa in altre forme nei lavori che non si occupano di questioni

<sup>49</sup> Sugerita ad esempio dal saggio di Luce Giard, *La passion de l'alterité* (Giard 1987).

spirituali, è quella tra lo slancio verso il marginale (e dunque verso il Dio che in esso si rivela) e la coscienza di non poterlo mai comprendere fino in fondo, di non potersene appropriare. Il Cristo che si rivela ai discepoli di Emmaus viene riconosciuto per un momento soltanto, prima di ritirarsi lasciando in luogo della sua presenza fisica il desiderio di portare l'annuncio della Resurrezione, evento testimoniato ma non posseduto. Poco oltre de Certeau afferma ancora a proposito del desiderio di possedere l'altro:

Questa legge è anche un principio di eliminazione e di intolleranza. Porta a dominare, in nome di una verità definita dal gruppo. Per difendersi dallo straniero, lo si assorbe o lo si isola. *Conquistar y pacificar*: due termini identici per i *Conquistadores* spagnoli del passato. Non facciamo forse lo stesso, anche quando pretendiamo di 'comprendere' gli altri e, in etnologia ad esempio, di identificarli con quanto sappiamo di loro e (così pensiamo) meglio di loro? (de Certeau 2010:16).

In questa seconda citazione si può notare come già in questo caso l'interesse etico/spirituale per l'alterità si intrecci con una ricerca epistemologica. L'altro che è il Cristo nell'esperienza dei discepoli di Emmaus è anche l'altro che ogni gruppo (nel caso in oggetto si tratta della Chiesa cattolica) elimina per potersi costituire come comunità, o che l'antropologo "spiega" per potersi definire come studioso: è all'opera una stessa dinamica di cancellazione dell'altro per poter stabilire un'identità. La preoccupazione di Certeau – che si è sempre dimostrato consapevole della necessità di tale dinamica – è allora quella di riconoscere i volti dell'altro all'interno dei discorsi, e di lasciare che esso «alteri» con la sua presenza l'identità che cerca di eliminarlo. Ogni identità – sia essa quella del singolo, di un gruppo religioso o di una disciplina intellettuale – è dunque sempre abitata da un altro che, escluso, ritorna a mostrarsi in essa in maniere inaspettate. In questa direzione si sviluppa la lettura certiana del famoso passaggio del romanzo *Robinson Crusoe* in cui il naufrago viene colto da incubi e visioni apocalittiche in seguito alla scoperta dell'orma del selvaggio Venerdì sulla spiaggia<sup>50</sup>.

Alla luce di questa breve introduzione alla questione dell'alterità, risulta più chiaro quanto affermato poeticamente da Stanislas Breton sullo stile intellettuale di Michel de Certeau, caratterizzato anche nella vita quotidiana da un procedere «errante»:

Nella conversazione durante un pasto, una certa «erranza» dava luogo alle combinazioni più ispirate. Con i suoi detti sparsi ogni giorno, si potrebbe comporre un'antologia. Ci vorrebbe l'arte del distico per separare dalla sua opera un «dire in frantumi» [...] Il pellegrino scrive: «Che *pensare* voglia dire *passare*, eccesso verso l'altro, estasi

<sup>50</sup> Si veda il capitolo dedicato ai racconti di viaggio.

mortale dell'identità, tale è qui l'iniziativa», quella dei mistici, selvaggi o no, che passano, che camminano, che viaggiano, facendo dritte delle linee curve (Breton 1988:20).<sup>51</sup>

De Certeau è in questo scritto assimilato a un pellegrino che si sposta verso una meta indeterminata, attento a quanto Dio vuole rivelargli inaspettatamente lungo il cammino. Il discorso del pellegrino è allora un discorso frantumato, che non segue un cammino ben tracciato ma si espone senza assicurazioni a significati che singolarmente si danno a vedere. L'«erranza» è dettata precisamente da una scelta etico-epistemologica di fondo: se *pensare* è *passare*, cioè muovere verso l'ignoto e il terribile, allora il ritmo del procedere non potrà che essere rapsodico, singhiozzante, frantumato. L'ascolto dell'altro è un atteggiamento, non un metodo, uno stile piuttosto che un complesso di strumenti da applicare, che si propone di muovere costantemente alla ricerca di quell'assenza

*senza di cui* vivere non sarebbe più vivere. È già l'essenziale e resta differente; necessario e inafferrabile (de Certeau 2010:17).

<sup>51</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: « Dans la conversation, au cours d'un repas, une certaine 'errance' donnait lieu aux rapprochements les plus inspirés. Avec ses dits disparus pour toujours, on aurait composé un florilège. Il faudrait l'art du distique pour détacher de son œuvre un 'dire es éclats' [...] Le pèlerin écrit : 'Que penser veuille dire passer, excès vers l'autre, extase mortelle de l'identité, telle est ici la démarche', celle des mystiques, sauvages ou non, qui passent, qui marchent, qui voyagent, traçant des droites avec des lignes courbes».

## 2. Inventare la città: le tattiche quotidiane

*As long as I am walking,  
As long as I am walking,  
As long as I am walking,  
As long as I am walking, I will not repeat  
As long as I am walking, I will not remember*  
Francis Alys<sup>52</sup>

### 2.1 Introduzione a una polemologia del quotidiano: avvicinamento all'altro della cultura di massa

*L'invenzione del quotidiano* è una delle ultime opere redatte da Certeau prima della morte avvenuta nel 1986. È forse l'opera più conosciuta e citata del gesuita, apprezzata e diffusa in particolare dall'accademia nord-americana nella quale Certeau aveva raggiunto una certa notorietà già durante gli anni di insegnamento in California (1978-1982). Come ricorda Paola di Cori nella postfazione all'edizione italiana (Di Cori 2012:291) già un anno dopo la pubblicazione in lingua francese avvenuta nel 1980, negli Stati Uniti circolavano parziali traduzioni inglesi dell'opera, segno del vivo interesse che le avanguardie degli studi culturali, della critica letteraria e degli studi psicoanalitici avevano sviluppato verso lo stile composito, anticonformista e multidisciplinare di Certeau. I primi anni '80 rappresentarono, d'altronde, il tempo dell'innamoramento delle università statunitensi per la critica francofona, testimoniata dalla diffusione dei testi di Derrida, Lévi-Strauss, Barthes e Foucault tra gli altri: in questa *renaissance* francese negli Stati Uniti un posto di non trascurabile importanza venne ricoperto da *L'invenzione del quotidiano*.

Il volume, primo di una diade composta da *Arts de faire* (il volume tradotto in italiano con *L'invenzione del quotidiano*) e da *Habiter, cuisinier* curata da Luce Giard e Pierre Mayol, è il frutto di una ricerca durata 3 anni, dal 1974 al 1977. Commissionato direttamente dalla DGRST (*Délégation générale à la recherche scientifique et technique* del governo francese), il progetto si occupò, attraverso un team di ricercatori mutevole nel tempo, di esplorare una possibile «teoria delle pratiche quotidiane» (Giard 2012:XXXII). Si trattava, facendo seguito a un interesse che Certeau aveva

<sup>52</sup> <https://steve-ip.com/francis-aly-as-long-as-im-walking/>.

coltivato negli anni immediatamente precedenti<sup>53</sup>, di teorizzare la possibilità di leggere le operazioni e gli usi quotidiani messi in campo dall'uomo comune come attività creative, in alternativa alla visione puramente passiva del soggetto nella società dei consumi, molto diffusa nelle scienze sociali. La statistica, strumento principe dell'analisi dei consumi e delle abitudini, non riesce a cogliere secondo Certeau le operazioni nascoste che i consumatori inventano utilizzando il materiale offerto loro dal mercato: la statistica coglie «il materiale di queste pratiche, ma non la loro forma» (de Certeau 2012: 14-15), mentre è necessario sviluppare altri strumenti di analisi per poter esplorare il terreno ancora sconosciuto delle pratiche quotidiane. In tale necessità intellettuale si fonda il *bricolage* metodologico e stilistico che compone l'opera: una babele di temi che spaziano dal camminare in città alle tradizioni popolari brasiliane, dalla scrittura alla memoria, approcciati con una altrettanto complessa diversità di discipline – la sociologia, la filosofia, l'antropologia, la psicoanalisi. L'unità dell'argomentazione è però mantenuta dalla ricerca attorno al tema delle *pratiche*, della loro disseminazione e della loro multiformità all'interno dello spazio della quotidianità.

È sul primo volume de *L'invenzione del quotidiano*, dedicato alla discussione di questioni specificamente teoretiche, che concentriamo ora l'attenzione. Più precisamente, cercheremo di enucleare e discutere in che modo Michel de Certeau elabori il tema dell'uomo ordinario inteso come voce altra che emerge all'interno delle forme codificate della cultura, quali caratteristiche gli attribuisca e come esso si radichi nella dimensione dell'erranza. Verrà in particolare approfondita e discussa la tensione «umanistica»<sup>54</sup> di Certeau, che, in opposizione dialettica agli studi sul potere portati avanti negli stessi anni da Michel Foucault, attribuisce un potenziale emancipatorio e anti-disciplinare – e dunque soggettivante, seppur in una accezione particolare – alle pratiche quotidiane. L'uomo comune è l'antieroe che attraverso continui “passi di lato” rispetto alle trame panottiche del potere riesce a fare esperienza di spazi di libertà e auto-determinazione: in una generalissima approssimazione possiamo affermare che l'uomo comune è per Certeau un soggetto

<sup>53</sup> Una delle più evidenti testimonianze di tale interesse sono alcuni degli articoli contenuti in *La cultura al plurale*, che trattano del tema della quotidianità e delle pratiche (si veda de Certeau 1997).

<sup>54</sup> Lo afferma, ad esempio, Richard Terdiman, il quale scrive: «Un'etica fondamentale è alla base di questo sforzo, un imperativo di egualitarismo il cui nome tradizionale, oggi sospetto, è l'*umanesimo*, questa credenza nel valore irriducibile di ogni vita come di ogni esperienza umana». Traduzione nostra, nell'originale : «Une éthique fondamentale est à la base de cet effort, un impératif d'égalitarisme dont le nom traditionnel, actuellement suspect, est l'*humanisme*, cette croyance en la valeur irréductible de toute vie comme de toute expérience humaine» (Terdiman 1999 :147).

inafferrabile, definito dalla paradossale mancanza di un luogo proprio a partire dal quale potersi definire, e dunque perennemente in movimento.

Inizialmente discuteremo la nozione di quotidianità per come emerge da *L'invenzione del quotidiano*, come luogo di produzione di pratiche eterogenee e alterità sfuggenti alle strutture di potere. Procederemo quindi a illustrare la celebre dicotomia tra «strategie» e «tattiche», diade concettuale che Certeau elabora per avvicinare il tema delle pratiche restando fedele alla natura altra del quotidiano rispetto all'analisi oggettivante: emergerà da questa discussione come la natura dei soggetti che abitano il quotidiano sia strettamente legata al loro muoversi tra le pratiche piuttosto che a una identità stabile. Cercheremo quindi di trarre alcune conclusioni preliminari circa la natura dell'uomo comune quale soggetto perennemente in movimento, che si soggettiva sempre parzialmente nel suo sconfinare dalle pratiche codificate.

### *2.1.1 Il quotidiano: non-luogo di pratiche disperse*

È il mormorio delle società. In ogni epoca previene i testi. Non li attende neppure. Se ne fa beffe. Ma nelle rappresentazioni scritturali, s'avanza gradualmente e poco a poco occupa il centro delle nostre scene scientifiche. I riflettori hanno abbandonato gli attori che possiedono nomi propri e prestigio sociale per volgersi verso il coro dei figuranti ammassati sui due lati, e fissarsi infine sulla folla degli spettatori. [...] È l'avvento del numero, quello della democrazia, della grande città, delle amministrazioni, della cibernetica. (de Certeau 2012:25).

Il quotidiano, termine sostantivato e singolare, compare in realtà raramente nel testo di Certeau. Viene usato con parsimonia perché per il gesuita francese – a differenza, per esempio, dell'imponente lavoro sulla critica alla quotidianità di Henri Lefebvre (Lefebvre 1977) – l'urgenza intellettuale non è quella di definire uno spazio con caratteri univoci, ma piuttosto quello di individuare una pluralità di accessi a un campo di indagine multiforme. Nell'Introduzione Generale al testo Certeau scrive di «operazioni», «produzioni», «arti pratiche», «modi di fare»: espressioni al plurale che indicano quanto centrale nell'analisi certiana sia la necessità di non ridurre ad uno la pluralità delle pratiche che compongono la quotidianità. Il quotidiano si caratterizza in primo luogo per la natura altra/alterante rispetto alle pratiche codificate, e una definizione non farebbe altro che ripetere il gesto scritturale dal quale il quotidiano costantemente si ritira. Impossibile da definire univocamente, la quotidianità si compone secondo Certeau di un complesso magmatico di «astuzie» e di «colpi di mano», arti del «bracconaggio» mediante le quali coloro che sono esclusi dalle posizioni di potere inventano la propria sopravvivenza giornaliera.

Il quotidiano è per Michel de Certeau innanzitutto un «mormorio» proveniente dalle masse, le comparse sulla scena della storia che chiedono spazio all'interno delle rappresentazioni scientifiche alle quali pure costantemente sfuggono: è il rumore di fondo prodotto dalla banalità della vita quotidiana che accompagna il cammino della storia. Con l'affermarsi tra le altre scienze della sociologia, della microstoria e della psicanalisi (con una lieve forzatura potremmo aggiungere oggi la Big Data Analysis) le masse anonime hanno lentamente conquistato uno spazio di primo piano nelle analisi scientifiche, a discapito dello studio delle grandi personalità o di eventi eccezionali: nella seconda metà degli anni '70 in Francia è ormai consolidata l'influenza della scuola degli *Annales*<sup>55</sup> così come quella della sociologia di impronta marxista e della psicanalisi nelle sue diverse declinazioni (da quella lacaniana a quella più politicamente orientata a la Fromm). La storiografia si concentra dunque sulle fonti materiali e sulle tracce dell'esistenza ordinaria, la sociologia affina gli strumenti dell'analisi quantitativa dei fenomeni collettivi, la psicanalisi approfondisce la centralità delle esperienze sociali e culturali nella strutturazione della psiche e nel decentramento dell'individuo. Questi riferimenti – unificati, lo ripetiamo, dall'attenzione verso il banale e il quotidiano piuttosto che sulle grandi personalità – sono ben presenti all'analisi certiana, che innegabilmente è fortemente debitrice all'ambiente culturale francese dell'epoca (come dimostrato anche dalla lunga discussione dedicata in *L'invenzione del quotidiano* alle posizioni di Pierre Bourdieu e Michel Foucault circa la nozione di pratica<sup>56</sup>). Il tema della realtà quotidiana non era dunque nuovo alle scienze sociali ma, anzi, era di grande attualità: nonostante la popolarità della questione, peraltro dimostrata dalla volontà del DGRST di finanziare una ricerca in proposito, secondo Certeau era ancora rimasta sostanzialmente inindagato l'aspetto relativo non alla dimensione oggettiva delle pratiche quotidiane – potremmo dire al “che cosa” queste pratiche fanno o che cosa manipolano – ma al loro significato, alla natura specifica delle operazioni di cui esse si compongono. Per riprendere l'esempio sopra citato: lo sviluppo degli strumenti statistici (o l'utilizzo delle fonti materiali per la storiografia) ha permesso un'analisi sempre più dettagliata delle abitudini, dei consumi e delle consuetudini dei consumatori, ma questo genere di ricerca non è in grado di rilevare il *funzionamento* di tali pratiche, il genere di operazioni che gli individui compiono, le loro particolarità e le astuzie di cui si fanno portatori:

<sup>55</sup> Per una ricostruzione del percorso della *Nouvelle Histoire* si veda Burke 1992.

<sup>56</sup> Una discussione dettagliata delle influenze sulla nozione di quotidiano esula dagli scopi di questo lavoro. Ci limitiamo a segnalare due testi che hanno fortemente marcato la discussione sul quotidiano, legandolo nello specifico alla questione dell'alienazione nelle società tardo-capitalistiche. Si vedano Lefebvre 1977 e Debord 2008.

L'indagine statistica «trova» solo omogeneità. Riproduce il sistema cui appartiene e lascia fuori dal suo campo la proliferazione di storie e operazioni eterogenee che compongono le trame della vita quotidiana. La forza dei suoi calcoli deriva dalla sua capacità di dividere, ma è proprio a causa di questa frammentazione analitica che perde ciò che credeva di cercare e rappresentare (de Certeau 2012:15).

Il quotidiano è per Michel de Certeau invece il complesso di «operazioni degli utenti che si presumono votati alla passività e alla disciplina», operazioni impersonali e irriflesse – sarebbe a dire che non seguono schemi elaborati intellettualmente e decisi prima dell'azione stessa – che seguono logiche operative «i cui modelli risalgono forse alle astuzie multimillenarie dei pesci che si mimetizzano e degli insetti proteiformi» (de Certeau 2012:6-7). L'eterogeneità e l'originalità delle operazioni viene dall'analisi ridotta all'unità numerica, limitante per quanto precisa all'interno del proprio campo di indagine. Il quotidiano costituirebbe invece un fondo di operazioni impersonali attraverso le quali i soggetti affrontano le necessità dell'esistenza: la banalità delle attività quotidiane, in altre parole, nasconderebbe dei «modi di fare» che un'osservazione che si pretende oggettiva e distaccata non sarebbe in grado di rilevare, proprio perché tali operazioni si collocano al di là dello spazio oggettivante del sapere. Le «astuzie» che ognuno è spinto a inventare per affrontare la realtà di ogni giorno non sono pensate né insegnate, ma viaggiano grazie all'osservazione, ai luoghi informali, si modificano e si affinano, si arricchiscono della fantasia di ogni soggetto. Sono attività «popolari», ossia che emergono da un'esperienza collettiva non codificata e continuamente cangiante: sono, per usare un'espressione di Alfonso Mendiola, «l'altro del sapere» (Mendiola 2016).

La motivazione che spinge Certeau è dunque quella di descrivere la «differenza culturale» di tali pratiche (differenti rispetto alle pratiche sociali codificate) non localizzandola in specifici gruppi ma trovando strumenti adatti ad avvicinare la vita impersonale della massa<sup>57</sup> in quanto altro dai discorsi del sapere. La «qualità» delle pratiche quotidiane sarebbe ciò che le distingue dalle pratiche codificate, il loro carattere nascosto, effimero e non elaborato intellettualmente fa di esse il doppio negativo delle pratiche sociali.

<sup>57</sup> Michel de Certeau ha sviluppato lungo tutta la sua carriera l'interesse per la marginalità, per l'esclusione e l'alterità culturale. Gli studi sui mistici come figure marginali, quelli sulle possessioni, gli articoli sul '68 e quelli sulle tradizioni popolari brasiliane lasciano emergere un interesse teoretico ed etico per tutte le forme di alterità che si manifestano nei gruppi umani. Tuttavia, in *L'invenzione del quotidiano* l'obiettivo è differente: si tratta di scoprire la «marginalità della maggioranza», le pratiche non localizzate in un gruppo specifico ma nella società nel suo insieme. Si veda su questo Terdiman 1999.

Come sottolineato da Ian Burkitt (Burkitt 2004), tuttavia, il quotidiano non rappresenta nel pensiero di Certeau solo il residuo delle operazioni codificate – tutto ciò che cade fuori dalle pratiche fornite di discorso come il lavoro o la vita pubblica –, ma è il complesso multiforme e magmatico di ufficiale e non ufficiale, collettivo e individuale che forma l'esistenza ordinaria e un'analisi che voglia restare fedele alla sua natura non può che essere anch'essa plurale<sup>58</sup> e, per quanto possibile, non oggettivante. Il quotidiano è un luogo (o meglio un non-luogo dalla forma sempre instabile, dal momento che i luoghi visibili debbono la loro visibilità proprio al possedere una codificazione sociale) sempre praticato e dunque costantemente ri-prodotto in una infinita molteplicità di pratiche diverse. La molteplicità e la mutazione costante sono due caratteristiche centrali della quotidianità che, proprio perché non codificata, è sempre dipendente da coloro che la praticano e dai modi in cui si sceglie di farla esistere; in altre parole, il quotidiano si dà solo in situazione e non in definizione. Ciò non significa che il quotidiano si riduca a un complesso infinito di pratiche diverse l'una dall'altra (rendendolo sostanzialmente incomprensibile perché privo di qualsiasi elemento di continuità), ma, secondo Certeau, invita invece ad aprirsi alla scoperta di logiche operative diverse da quelle che guidano le pratiche fornite di discorsi propri.

Sandywell (Sandywell 2004) ha analizzato la proposta di Certeau mettendola in relazione ad alcune altre descrizioni del quotidiano, elaborate da diverse scuole di pensiero: la fenomenologia attraverso l'imperativo di tornare al «mondo della vita» ne ha fatto il fondamento ultimo di ogni ricerca scientifica, il marxismo vi ha visto il luogo principale dell'alienazione del lavoratore mentre per gli illuministi era invece la fonte delle superstizioni da chia-

<sup>58</sup> «Everyday life must relate to all daily activities because it is here that our social relations are produced and reproduced. However, the term everyday life is often taken to mean the life we all lead when the official forms of relations and activities are taken away, leaving behind the residual relations of family and friendship – the more unofficial relations of social life. Yet, this definition cannot be correct for, as Lefebvre points out above, everyday life is related to all activities and is the sum total of relations that constitute the human – and every human being – in terms of our collective as well as our individual experience. In that sense, the everyday world is very much about the activity of production, of praxis and poiesis» (Burkitt 2004:212). «Il quotidiano deve essere riferito a tutte le attività giornaliere perché è lì che tutte le nostre relazioni sociali sono prodotte e riprodotte. In ogni caso, il termine “quotidianità” è spesso usato in riferimento alla vita che tutti conduciamo quando le forme ufficiali di relazioni e di attività sono messe da parte, lasciando indietro il residuo delle relazioni familiari e amicali – le meno ufficiali delle relazioni sociali. Tuttavia, questa definizione non può essere corretta se, come nota Lefebvre, il quotidiano è relativo a ogni attività ed è la somma totale delle relazioni che costituiscono l'umano – e ogni essere umano – sia dal punto di vista collettivo sia individuale. In questo senso, il quotidiano ha molto più a che fare con l'attività della produzione, con la *praxis* e con la *poiesis*» (traduzione nostra).

rire attraverso la ragione. Con un'espressione di stringente attualità potremmo dire che il quotidiano è oggi, per lo meno da un punto di vista di comunicazione politica, diviso tra la populistica celebrazione della "volontà popolare" e il rifiuto elitista della spontaneità. Tra le diverse possibili concettualizzazioni del quotidiano, dunque, l'analisi di Certeau ha certamente il merito specifico di mettere in guardia contro ogni tentazione di ontologizzare il quotidiano: il dato che emerge con più chiarezza da *L'invenzione del quotidiano* è la sua natura eterologica, l'impossibilità di farne un oggetto dai contorni definiti per la sua natura cangiante e sempre eterogenea<sup>59</sup> all'ordine del sapere. Il quotidiano è essenzialmente produzione di alterità, fondo oscuro dell'agire sociale. Non è né solo il fondamento inoggettivabile della teoria né l'espressione popolare nella sua spontanea purezza, ma è il luogo multiforme in cui ognuna di queste funzioni può essere espressa. Il quotidiano non è mai, in ultima istanza, afferrabile: se ne possono avvicinare le logiche, si può raccontarne le particolarità ma in nessun caso se ne potrà costruire una mappa esaustiva. Dunque, il quotidiano per Certeau può essere studiato e raccontato, non definito: è una «poietica» (de Certeau 2012:7), una continua produzione e riproduzione di alterità.

## 2.2 Arti pratiche e ordine del sapere

Quando Certeau si appella alla nozione plurale di pratiche contro un'ontologizzazione del quotidiano, si riferisce, come già ricordato, a un dibattito preciso nell'alveo delle scienze sociali francesi. I riferimenti principali dell'autore per quanto riguarda la nozione di pratica sono essenzialmente due, discussi direttamente nel corpo del testo de *L'invenzione del quotidiano*, ma anche in un altro volume dal titolo *Storia e psicoanalisi: Pierre Bourdieu*<sup>60</sup> e Michel Foucault. Entrambi si sono occupati, seppur nel contesto di

<sup>59</sup> Incisivo su questo Frow (Frow 1991:52): «Piuttosto che definire la cultura popolare come un territorio di testi o di strutture simili a tesi, la concepisce come una collezione di pratiche o operazioni attuate su strutture testuali o para-testuali. La sua concezione dell'attività è deliberatamente molto generale, e ciò gli permette di stabilire una serie di equivalenze metaforiche incrociate tra diversi sistemi di pratiche, così che nessun singolo concetto di "azione" li possa comprendere tutti». Traduzione nostra, nell'originale: «Rather than defining popular culture as a domain of texts or of artefacts, he understands it as a set of practices or operations performed on textual or text-like structures. His conception of operationality is deliberately very general, and this allows him to set up a series of criss-crossing metaphorical equivalences between different systems of practice [...], such that no single concept of 'doing' subsumes them all».

<sup>60</sup> Oltre ai testi citati, Certeau ha dedicato una interessante recensione dai toni decisamente critici al celebre testo di Bourdieu e Passeron *La riproduzione*. Si veda de Certeau 1971b.

ricerche molto diverse tra loro, della nozione di pratica e sono scelti da Certeau come termini di un dibattito che lascia emergere l'originalità della posizione del gesuita francese nei loro confronti. Bourdieu e Foucault, infatti, hanno secondo Certeau proposto «due varianti di un modo di costruire la teoria delle pratiche» (de Certeau 2012:106), utilizzando in contesti diversi una stessa operazione intellettuale. Accomunati dalla volontà di superare sia il soggettivismo di matrice fenomenologico-esistenzialista sia una forma di oggettivismo delle pratiche sociali, i due autori hanno concentrato i loro sforzi nel tentativo di individuare una unità di analisi della realtà sociale capace di fungere da terreno mediano tra l'individuo e la collettività, che fosse utile a rappresentare la natura ambigua dei rapporti sociali. Le «pratiche pannottiche» nel caso foucaultiano e l'«*habitus*» per Bourdieu svolgono esattamente questo ruolo: non rappresentano né strutture sociali né esperienze soggettive ma configurazioni dell'agire sociale dotate di una certa coerenza seppur non simbolizzate, spesso agenti in direzioni diverse rispetto a quanto le convenzioni esplicite impongono.

A questa categoria appartengono, per esempio, le pratiche di controllo dei corpi nelle carceri studiate da Foucault in *Sorvegliare e Punire*, sviluppatesi in un momento storico in cui il discorso dominante circa la detenzione carceraria era ispirato alla tolleranza illuminista. In questo caso la pratica non risponde ai dettami di un discorso, ma tuttavia possiede una sua logica operativa inespressa. La società del controllo non agisce in maniera casuale, ma sviluppa pratiche dotate di una loro coerenza che però si distanzia in autonomia rispetto ai discorsi maggioritari. Il controllo carcerario, si potrebbe affermare, permette in un certo senso al discorso tollerante illuminista di esprimersi in qualità di alterità negata. Lo stesso si può affermare riguardo la nozione di *habitus*, elaborata da Bourdieu per indicare a un tempo il processo di interiorizzazione delle strutture sociali da parte dei soggetti e quello di esteriorizzazione di tali strutture da parte dei soggetti stessi. Le pratiche culturali sarebbero secondo Bourdieu il frutto di un doppio percorso di interiorizzazione-esteriorizzazione che non si fonda né totalmente sulle strutture né sulla scelta soggettiva, ma su una continua interazione di queste.

Michel de Certeau, pur riconoscendo il proprio debito nei confronti di entrambi gli autori, ne critica però l'operazione compiuta a partire dalla teorizzazione delle pratiche:

questa operazione teorizzante si riassume in due momenti: suddividere e poi capovolgere. Dapprima dunque un isolamento «etnologico», quindi un'inversione logica (de Certeau 2012:106).

Le pratiche, isolate e fatte oggetto di studio specifico (in questo senso «suddivise»), considerate dapprima schemi particolari dell'agire sociale vengono invece assunti come modelli fondanti una teoria. A partire da pratiche singolari il teorico ricava così un discorso di sapere generale, che dimentica proprio il carattere situato ed eterogeneo della pratica da cui è partito<sup>61</sup>:

In questo modo, la teoria appartiene alle procedure di cui tratta, sebbene, considerando una sola categoria della specie, attribuendo un valore metonimico all'elemento isolato e separandole così dalle altre pratiche, essa dimentica quelle che consentono la propria elaborazione (de Certeau 2012:108).

La pratica che era stata separata dal sapere e individuata come oggetto di ricerca viene assunta all'interno del sapere scientifico, da altra rispetto alla teoria ne diventa fondamento: la teoria, assorbendo, per così dire, le pratiche, ne cancella il carattere di alterità e ne fa la propria condizione di esistenza. Ciò che Certeau critica è allora l'utilizzo che Foucault e Bourdieu fanno delle pratiche studiate, che consiste nella cancellazione dell'eterogeneità delle pratiche rispetto al discorso: la teoria si pone nuovamente nella posizione di una visione onnisciente, che comprende e dà senso alle pratiche singolari ordinandole secondo un punto di vista esterno ad esse (quello del teorico che osserva).

Come riportato da Cassigoli Salamon (Cassigoli Salamon 2016), oltre a Foucault e Bourdieu, sono essenzialmente quattro le fonti alle quali De Certeau attinge per elaborare la nozione di pratica: Marx, Freud, Wittgenstein e Kant. Dal critico della società capitalistica Certeau certamente assorbe la nozione di *praxis* e la concezione della società come luogo dell'attività trasformatrice umana, mentre da Freud riprende il ritorno dell'elemento selvaggio nell'esperienza del soggetto nel tardo capitalismo attraverso l'inconscio. L'inconscio come complesso di pulsioni primitive altre rispetto alle regole del vivere sociali e al pensiero cosciente dell'individuo è un'importante fonte per poter pensare alle pratiche come attività non simbolizzate dalle convenzioni: in qualche modo essi condividono la natura di operazioni non casuali ma allo stesso tempo non codificate, che seguono logiche proprie, altre dalla coscienza. Wittgenstein, invece, in particolare nelle sue *Philosophische Un-*

<sup>61</sup> Si tratta di uno dei punti sui quali Certeau si è massimamente distaccato dal pensiero di Foucault, che pure ha studiato e apprezzato. In alcuni articoli oggi contenuti in *Storia e Psicoanalisi* (de Certeau 2006) infatti viene criticato a Foucault l'aver fatto, dopo aver con precisione criticato le pratiche panottiche, del proprio pensiero una ripetizione del dispositivo panottico: lo scritto foucaultiano ripete il gesto che condanna, proponendo un'interpretazione che si vuole onnicomprensiva.

*tersuchungen*, è un punto di riferimento per l'analisi del linguaggio ordinario, sarebbe a dire l'uso della lingua imperfetto, originale e particolare che caratterizza la lingua di uso quotidiano – rispettosa delle regole generali di funzionamento del linguaggio ma anche sfuggente nella modalità d'uso. Kant infine fornisce una trattazione precisa della differenza tra «scienza» (un sapere teorico e riflessivo) e «arte pratica» (il saper fare privo di un discorso teorico che lo sostenga).

La critica di Certeau, in sintesi, si concentra sulla necessità di non cancellare tramite l'operazione scientifica la natura eterogenea delle pratiche quotidiane rispetto al sapere teorico: si tratta, in altre parole, di trovare un modo di dire l'altro senza annullarlo. Dalle numerose fonti Certeau trae un progetto di analisi delle pratiche che sia capace di rispettarne la natura. Ancora, nelle parole di Cassigoli Salamon:

Le pratiche descrivono una “traiettoria”. Essa evoca un movimento che consiste in una trascrizione. Sarebbe a dire, spiega l'autore, in una “traccia” (ciò che l'occhio può dominare) che sostituisce una operazione. (Cassigoli Salamon 2016:683).<sup>62</sup>.

Per precisare ulteriormente la nozione di pratica, Certeau analizza ancora alcuni ulteriori esempi tratti dalla storia del pensiero. A partire dalla differenza postulata dall'*Encyclopedie* illuminista tra «scienze» e «arti», ovvero tra saperi teoretici e arti pratiche prive di riflessione, il gesuita francese mostra<sup>63</sup> come nella storia della cultura europea si sia riprodotta una fondamentale differenza che ha espulso il «saper fare», il «tatto» (identificato in opposizione al sapere teoreticamente fondato) al di fuori del campo del sapere, verso una regione chiamata «attività pratica» non meglio precisata. Lo sviluppo dell'etnologia nel XVII secolo ha poi fatto di questo «saper fare» sfornito di conoscenze teoriche l'oggetto principe di una scienza nuova: l'osservazione etnografica è infatti soprattutto diretta alla descrizione e interpretazione di attività che i popoli altri (ma più tardi anche i popoli occidentali, grazie all'etnografia del “vicino”) compiono senza possedere su di esse un sapere, sapere che è compito dell'osservatore individuare ed elaborare. Il «saper fare» – la pratica – sarebbe allora un «sapere insaputo», una capacità non riflessa o una facoltà inconscia, operativa ma priva di una teorizzazione

<sup>62</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Las prácticas describen una “trayectoria”. Ella evoca un movimiento que consiste en una transcripción. Vale decir, explicó el autor, en una “grafía” (que el ojo puede dominar) que substituyó a una operación».

<sup>63</sup> Si veda de Certeau 2012:106-125.

precisa. Sotto questo aspetto, lo ripetiamo, lo studio della psicoanalisi freudiana e lacaniana tanto apprezzata da Certeau<sup>64</sup> fornisce un importante contributo: essa si fonda infatti sul presupporre che l'analizzando possieda già il sapere di cui necessita, ma che tale sapere sia inconscio. Il paziente pratica senza conoscere, secondo un sapere che è operativo ma non saputo: grazie al colloquio con lo psicoanalista l'agire inconscio può raggiungere un'esplicitazione.

Le pratiche, in sintesi, si configurano allora come schemi di azione che rispondono a logiche non simbolizzate, la cui caratteristica principale è quella di essere oblique rispetto ai tracciati dei discorsi dominanti: non costituiscono delle contro-narrazioni, ma agiscono secondo logiche non sapute entro lo spazio definito dai discorsi stessi. Compiono, per usare un'espressione letterariamente efficace, un *passo di lato*. L'obiettivo dell'analisi di Michel de Certeau è dunque l'elaborazione di un approccio a queste «arti del fare» che non contempra la loro assunzione entro una teoria statica, ma che al contrario sia in grado di restituirne e mantenerne il carattere sviante, altro e sfuggente rispetto ai discorsi dominanti. La supposta banalità di queste attività nasconde infatti una forma di creatività sommersa, che mette in campo la capacità quasi-innata dei soggetti di *inventare* la vita quotidiana<sup>65</sup>: è il ritorno della *metis*, la declinazione pratica e informale dell'intelligenza – «sotterranea, notturna, invisibile: è l'intimità dell'essere» (Zine 2016:420)<sup>66</sup> – già conosciuta nella Grecia classica<sup>67</sup>, che si esprime disordinatamente e creativamente nella vita quotidiana. Nelle parole di Paola di Cori:

Il quotidiano è fatto di molteplici tentazioni, sembra suggerire questo libro, ideato perché sia possibile utilizzarlo in maniere diverse; organizzare brevi incursioni sui con-

<sup>64</sup> De Certeau partecipò attivamente ai lavori dell'*École freudienne de Paris* diretta da Jacques Lacan tra il 1964 e il 1980, e trasse numerosi spunti dai lavori del teorico del ritorno a Freud. Per una introduzione all'utilizzo originale che Certeau ha fatto del sapere psicoanalitico si veda Highmore 2006:51-80.

<sup>65</sup> Da questa brevissima introduzione risulta già evidente per quale motivo de Certeau sia considerato un precursore dei Cultural Studies per un verso, e dell'antropologia delle società complesse da un altro. Per quanto riguarda l'influenza sugli studi culturali si vedano Highmore 2002, Highmore 2006; e Buchanan 2000. Per quanto riguarda l'antropologia si vedano invece Augé 2009; Cassigoli Salamon 2016; Giard 2015. Se oggi il riconoscimento della creatività delle pratiche quotidiane è assodato, in particolare nelle scienze sociali, è grazie ad autori come de Certeau che hanno per primi posto attenzione alla questione.

<sup>66</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «elle est souterraine, nocturne, invisible: c'est l'intimité de l'être».

<sup>67</sup> Lo studio fondamentale sul tema della *metis*, dal quale lo stesso Certeau ha tratto più di una suggestione, rimane il classico Detienne e Vernant 2011.

sumi, oppure più meditate riflessioni sul rapporto tra teoria e pratica, ragionamenti intrisi di desiderio per la scrittura e la lettura, come anche temporanei abbandoni riguardanti l'onirico, il fantastico e l'infanzia [...] (di Cori 2012).

### 2.2.1 Strategie del potere contra tattiche del debole

Il complesso magmatico delle pratiche quotidiane è, secondo Certeau, avvicicabile in maniera generale distinguendo in primo luogo due modalità di azione nello spazio sociale, due approcci diversi ma reciprocamente necessari rappresentati dai termini «strategia» e «tattica». È grazie alla dialettica generata dai due termini che secondo l'autore è possibile approcciare in modo creativo il complesso tema delle pratiche quotidiane, sussunte appunto sotto il termine «tattiche dei consumatori» (de Certeau 2012:14). Il presente paragrafo si occuperà di riassumere e discutere la teorizzazione proposta da Certeau riguardo i due termini sopra citati.

I termini strategia e tattica fanno parte oggi in modo consolidato del vocabolario manageriale. Una rapida ricerca su Google apre a una babele di informazioni e consigli che utilizzano questi due termini con accezioni sempre più o meno simili, riferite al campo della gestione aziendale e della pianificazione imprenditoriale. In sintesi, nella maggioranza dei casi con “strategia” si indica il complesso di obiettivi generali che una realtà imprenditoriale si propone e la pianificazione generale necessaria per raggiungerli; “tattiche” sono invece tutti i passaggi intermedi, gli strumenti operativi, la pianificazione e la scansione in brevi periodi del lavoro. In altre parole, una strategia è un complesso articolato e coerente di tattiche, una pianificazione di mete a lungo termine da raggiungere attraverso avanzamenti parziali. L'origine dei due termini è però da ricercare al di fuori dell'ambito economico, in quello militare: tra le più antiche testimonianze dell'uso dei termini troviamo infatti il celebre volume di Sun Tzu, *L'arte della guerra*, ma tra gli altri esempi illustri si contempla anche il trattato *Della Guerra* di Von Clausewitz. Entrambe queste opere, ricordate anche dallo stesso Certeau, sono per altro molto conosciute e citate oggi dalla letteratura sul marketing. Nell'originario significato guerresco, le tattiche indicano i mezzi necessari a vincere la battaglia, mentre serve una strategia per vincere la guerra: una strategia si concentra sul lungo periodo e sugli scopi ultimi, le tattiche sui passaggi necessari a raggiungere tali scopi. Il legame tra il significato militare e la traslazione economico-imprenditoriale risulta dunque evidente.

Michel de Certeau, pur conoscendo l'origine militare dei termini, li utilizza allo scopo di descrivere non forme diverse di pianificazione, ma caratteristiche dell'agire sociale dei soggetti nei loro contesti di vita. Per cominciare, l'agire strategico si caratterizza per una particolare posizione del soggetto e per una specifica gestione dello spazio. Il soggetto strategico è «individuabile» e dotato di un «potere definito», possiede cioè un'identità stabile e può esercitare una certa forma di controllo. In altre parole, agiscono strategicamente tutti quei soggetti – siano essi individuali o collettivi come istituzioni, imprese ecc. – che a partire dalla separazione chiara con l'ambiente circostante sono in grado di esercitare un potere, di organizzare tempi e spazi, di stabilire norme. Sono dunque descrivibili come soggetti strategici i governi, le grandi corporazioni, i manager: tutti coloro che in virtù della propria posizione possono strutturare o influenzare l'esistenza degli altri<sup>68</sup>. Ma pensiamo anche all'attività di un insegnante: il suo ruolo lo distingue chiaramente dagli alunni e dagli altri lavoratori della scuola, e proprio in virtù del ruolo che ricopre è chiamato a esercitare un potere organizzativo sul tempo e sullo spazio della classe. La strategia è un gesto calcolato, manageriale, «scritturale» direbbe ancora Certeau, perché fissa delle relazioni e organizza significati a partire da un soggetto unico e isolabile. In sintesi:

Chiamo *strategia* il calcolo (o la manipolazione) dei rapporti di forza che diventano possibili dal momento in cui un soggetto dotato di una propria volontà e di un proprio potere (un'impresa, un esercito, una città, un'istituzione scientifica) è isolabile. Essa postula un *luogo* suscettibile d'essere circoscritto come *spazio proprio* e di essere la base da cui gestire i rapporti con obiettivi o minacce *esteriori* (i clienti o i concorrenti, i nemici, la campagna intorno alla città, gli obiettivi e gli oggetti della ricerca) (de Certeau 2012: 71-72).

Il soggetto strategico è poi, in secondo luogo, sovrano di un «luogo proprio», uno spazio simbolico e/o fisico definito e controllato. Il campo di azione di un movimento strategico deve essere limitato per dare luogo a un esercizio efficace del potere: l'espressione «luogo proprio» indica la capacità di appropriarsi di uno spazio e di strutturarlo mettendosi al riparo dall'altro, dall'imprevisto e dalla differenza. Di conseguenza, la strategia si configura come «una vittoria dello spazio sul tempo» (de Certeau 2012:72), poiché predilige la pianificazione sull'istante, l'estensione visibile alla creatività del momento presente, la predizione sull'imprevisto. Sono spazi propri un terri-

<sup>68</sup> Un esempio drammaticamente attuale è l'uso dei *social network* per influenzare abitudini di consumo e, recentemente, inclinazioni politiche degli utenti. Si veda ad esempio Anspach 2017 e Del Viario et al. 2016.

torio nazionale su cui si esercita la sovranità e un particolare mercato da dominare, ma lo è allo stesso modo il foglio bianco su cui un alunno è chiamato a scrivere il suo tema: la natura del gesto è la stessa, dal momento che il bambino ha di fronte a sé uno spazio a sua disposizione sul quale provare ad organizzare e dare senso a una molteplicità di idee o esperienze. Il bambino organizza i pensieri sul foglio come il politico struttura le comunità su un territorio, entrambi rispondono a una logica della visibilità:

La suddivisione dello spazio permette una *pratica panottica* a partire da un luogo in cui l'occhio trasforma le forze estranee in oggetti che si possono osservare e misurare, e dunque nel proprio campo visivo controllare e «includere» (de Certeau 2012:72).

Un ultimo esempio, caro a Certeau, chiarisce ulteriormente il significato dell'espressione «spazio proprio» dal punto di vista simbolico: immaginiamo di avere tra le mani un libro che racconta una vicenda ambientata nel XX secolo. Dalla lettura del manoscritto non abbiamo possibilità di capire se la vicenda raccontata sia realmente accaduta o sia frutto della fantasia dello scrittore; pur leggendo di un'ambientazione verosimile non abbiamo elementi sufficienti per trarre conclusioni circa la veridicità o meno della storia. Un unico elemento può permetterci di distinguere la natura del testo: la sua accettazione o meno da parte di una comunità di studiosi di storia. Nel caso in cui il libro abbia passato qualche forma di *peer review* o sia stato vagliato criticamente da studiosi accreditati di storia contemporanea, potremmo fidarci della sua ricostruzione, in caso contrario lo leggeremo come un esercizio di immaginazione. L'accreditamento del testo da parte degli storici inserisce lo scritto in uno «spazio proprio» costituito dagli storici stessi; definiti i limiti epistemologici della disciplina, che sola ha il diritto di definire quali prodotti siano storiograficamente validi e quali no, la comunità degli studiosi delimita un *dentro* e un *fuori* dello spazio della storiografia. Il soggetto “accademia” pone e protegge così i limiti di uno spazio proprio, strategicamente definito e separato da altri spazi contigui (nell'esempio, quello della letteratura), che assume senso e identità proprio grazie all'esclusione del diverso.

Gli spazi propri definiti dai soggetti strategici non sono però delle strutture perfette, monolitiche, prive di movimenti centripeti. Sono infatti attraversati da attività contrarie di tipo «tattico», caratterizzate questa volta da soggetti non identificabili e mancanza di spazi propri: sono proprio le pratiche di tipo tattico a incontrare maggiormente l'interesse di Certeau. Descrivibili come tattiche – indicate anche da Certeau come «arti del debole» (de Certeau 2012:73) – sono infatti tutti quei modi di agire che si esercitano in uno spazio eterodiretto, reimpiando e reinventando i tracciati imposti da

qualcun altro. Un esempio iconicamente efficace è quello della massaia impegnata nel fare la spesa e cucinare per la sua famiglia<sup>69</sup>. Non decide quali prodotti saranno in vendita, né il costo, ma sulla base di ciò che trova disponibile (anche tenendo conto di un budget limitato) cercherà di ottenere il miglior risultato possibile. La cena per la sua famiglia sarà una combinazione creativa di prodotti appena comprati e di avanzi, usati in ricette che nascono secondo l'occasione e le possibilità del momento. Non possiede uno spazio proprio, non ha possibilità di organizzare una produzione, ma «coglie l'occasione» che le decisioni prese da altri le mettono di fronte. In una definizione generale:

In rapporto alle strategie [...] definisco *tattica* l'azione calcolata che determina l'assenza di luogo proprio. Nessuna delimitazione di esteriorità le conferisce un'autonomia. La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Deve pertanto giocare su un terreno che le è imposto così come lo organizza la legge di una forza estranea. Non ha modo di mantenersi *autonoma*, a distanza, in una posizione di ritirata, di previsione e di raccoglimento in sé: è movimento «all'interno del campo visivo del nemico», come diceva von Bülow, e nello spazio da questi controllato (de Certeau 2012:73).

Le azioni quotidiane, le abitudini non scritte, i modi di fare e di dire sono secondo Certeau tattiche mediante le quali chi è privo di potere “naviga” attraverso i percorsi che altri hanno deciso, li altera e li attraversa tracciando in essi traiettorie impreviste<sup>70</sup>.

Per quanto riguarda la posizione del soggetto tattico, come nel caso della massaia, non è identificabile in maniera stabile ma è caratterizzato da una costante mobilità, è, in un certo senso, un soggetto diffuso. Il soggetto tattico è indifferente alla questione dell'identità<sup>71</sup>: privo di uno spazio da gestire, non è toccato dal problema della definizione di sé rispetto agli altri, non ha necessità di stabilire ciò che lo rende sé stesso e dunque non necessita di espellere l'altro. È questo genere di soggetto il vero protagonista de *L'invenzione del quotidiano*, che nella *Dedica* infatti recita:

<sup>69</sup> La formulazione dell'esempio è di chi scrive. Tuttavia, il cucinare è uno degli elementi su cui si sofferma il secondo volume di *L'invenzione del quotidiano* sottotitolato appunto *Habitier, cuisiner* (de Certeau et. al. 1998).

<sup>70</sup> Il quotidiano è nella prospettiva certiana fonte di «creatività e resistenza», in esso si danno forme di micro-liberazione degli individui, che attraverso di esse hanno l'occasione di sviare le imposizioni del potere. Sul tema del quotidiano come resistenza si vedano Silverstone 1989 e Colebrook 2001.

<sup>71</sup> Nell'introduzione generale a *L'invenzione del quotidiano* de Certeau precisa che lo studio delle pratiche quotidiane «non implica un ritorno agli individui» (de Certeau 2012:5), ma il centro dello studio sono le logiche operative a partire dalle quali i soggetti emergono.

Questo saggio è dedicato all'uomo comune: Eroe di tutti i giorni. Personaggio diffuso. Uno dei tanti che camminano per la strada. Invocando, nel cominciare i miei racconti, l'assente, che dà loro inizio e necessità, mi interrogo sul desiderio di cui egli appare come l'impossibile oggetto. A questo oracolo confuso col rumore della storia, cosa chiediamo di far credere o autorizzarci a dire quando gli dedichiamo la scrittura che un tempo si offriva in omaggio alla divinità o alle muse ispiratrici? (de Certeau 2012:25).

Riprendendo gli esempi precedenti, l'accademia storica non potrebbe esercitare un controllo sui volumi pubblicati se non avesse in precedenza definito dei criteri per distinguere un testo storiografico da uno narrativo, sarebbe a dire che senza una chiara identità della storiografia non sarebbe possibile controllo sullo spazio della sua scrittura. Per la massaia non si dà invece alcun problema, dal momento che la sua identità non affetta in alcun modo i compiti che deve svolgere: il soggetto tattico è l'«uomo senza qualità»<sup>72</sup>, l'uomo comune immerso nelle sue faccende quotidiane, che non calcola ma agisce creativamente nel momento presente, non controlla ma sfrutta le occasioni. Tuttavia, il soggetto tattico non è identificabile con un soggetto collettivo (non è la massa o il proletariato di ispirazione marxista), opposto a un soggetto individuale strategico: entrambi possono mostrarsi individualmente o collettivamente, ciò che li differenzia è un certo modo di esercitare la soggettività. Il soggetto delle tattiche non è nemmeno, d'altra parte, il frutto di una generalizzazione di tipo sociologico; non è un «idealtipo» weberiano che riassume le caratteristiche di un gruppo umano, non rappresenta i caratteri di una collettività, ma è un soggetto individuale che metonimicamente riferisce delle «arti del fare» che appartengono a una collettività<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Michel de Certeau, accanto ai diversi spunti letterari e cinematografici che popolano *L'invenzione del quotidiano*, ha tratto grande ispirazione dal romanzo di Musil. Il riferimento letterario a Musil è indicativo di una differenza importante rispetto al modello di critica del quotidiano proposto da Henri Lefebvre, pure molto presente nella scrittura di Certeau: Lefebvre nell'introduzione al volume del 1947 *Critica della vita quotidiana*, critica a buona parte della produzione letteraria a lui contemporanea di aver cercato una fuga dalla realtà quotidiana tramite il ricorso al bizzarro, all'insolito e all'irrazionale invece di impegnarsi nell'analisi e nella trasformazione sociale. De Certeau, al contrario, trova nella letteratura – in Musil e in Marguerite Duras così come nel Surrealismo e nella poesia di Baudelaire – uno strumento efficace per avvicinare la molteplicità delle pratiche quotidiane.

<sup>73</sup> Infatti, nella dedica sopra citata Certeau scrive «nel cominciare i miei racconti»: l'apertura dell'opera suggerisce una modalità narrativa di presentare una teoria. Le traiettorie tattiche, particolari e situate, possono solo essere raccontate in una forma di ricerca che l'autore chiama *scienza-finzione*, una scienza che ha nel racconto il suo strumento principale. Un'operazione simile è compiuta da Michel Serres in *Non è un mondo per vecchi* (Serres 2013): la protagonista Pollicina è un soggetto che ricorda molto la scrittura di de Certeau, descritta come

Altra caratteristica che distingue agire tattico e agire strategico, è poi il diverso rapporto col tempo. Al tempo spazializzato della strategia si contrappone il tempo effimero della tattica, il tempo creativo del *kairòs* che si perde nel momento del suo mostrarsi. La tattica non pianifica, ma agisce sempre sfruttando l'occasione. Lynch e Greaves descrivono l'agire tattico in rapporto al tempo in maniera efficace:

La locazione delle operazioni tattiche nel tempo – nel movimento, nello spazio tra gli stati – significa che la pratica elude la rappresentazione (Lynch e Greaves 2016:58).<sup>74</sup>.

L'agire tattico è «la vittoria del tempo sullo spazio», dell'istante creativo sulla capitalizzazione delle vittorie che si mette al riparo dal futuro. La strategia è capace di far profitto dalle proprie conquiste, di modificare coscientemente il proprio agire e di estendere il proprio potere, mentre la tattica è volatile, momentanea, improduttiva nel tempo futuro e proprio per questo creativa. Il tempo della strategia è esteso e lineare, quello della tattica è istantaneo e puntuale.

Un ultimo esempio dell'agire tattico e strategico può essere rintracciato nella pratica stessa del linguaggio, quando considerato secondo la celebre divisione proposta dal linguista Fernand de Saussure tra la *langue* e la *parole* (de Saussure 2009). La *langue* indica le strutture di una lingua e le regole grammaticali che la costituiscono, l'impalcatura che permette alla lingua di funzionare e che deve essere conosciuta per poter comunicare efficacemente. Si tratta di strutture arbitrarie, tramandate come convenzione per riuscire a capirsi: potremmo descriverle come la strategia nell'uso della lingua. Entro la trama della *langue*, però esiste la pratica singolare della *parole*: l'uso effettivo della lingua con i suoi *lapsus*, i difetti di pronuncia, i regionalismi, le metafore, i modi di dire, i proverbi e le espressioni gergali. Pur rimanendo nell'alveo delle regole generali della lingua, la pratica traccia in essa la marca di una differenza, di un uso estemporaneo, incarnato e particolare di quelle strutture che vengono alterate nella loro purezza strutturale. La *parole* lascia riemergere la pluralità degli usi della lingua – e dunque l'irriducibile diversità delle esperienze che la lingua racconta – attraverso una soggettività che tatticamente irrompe nello spazio organizzato dell'altro: non si oppone alle strutture del linguaggio, ma le altera, le piega, ne fa strumento per un'affermazione soggettiva.

un individuo concreto e situato che rilancia in maniera metonimica a delle caratteristiche generali. L'autore anche in questo caso non teorizza in senso tradizionale ma a partire da una situazione raccontata indica una conoscenza più generale.

<sup>74</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «The location of tactical operations in time – in movement, in the interspace between states – means that practice eludes representation».

## 2.2.2 In cerca di un'antidisciplina: perché una polemologia?

Strategia e tattica rappresentano dunque due diverse modalità di azione nello spazio sociale e corrispondono a modi diversi di praticare la soggettività, argomento sul quale torneremo più diffusamente. Dalla ricostruzione proposta, tuttavia, non emerge ancora con sufficiente chiarezza la natura di questi due costrutti. Si tratta di concetti che intendono riassumere sotto due espressioni antinomiche una molteplicità di pratiche e hanno dunque una pretesa rappresentativa totale? Sono reciprocamente esclusivi o si relazionano dialetticamente<sup>75</sup>? Esauriscono la totalità dell'agire sociale? Infine, non è ancora chiaro quale tipo di relazione intercorra tra esse. Una possibile via per interpretare questa diade concettuale è offerta dallo stesso Certeau, il quale afferma che:

Il rapporto fra le procedure e i campi di forza in cui queste intervengono deve introdurre dunque un'analisi *polemologica* della cultura. Al pari del diritto (che ne è un modello), la cultura dà articolazione ai conflitti e di volta in volta legittima, spiazza o controlla la ragione del più forte. Si sviluppa attraverso tensioni e spesso violenze, alle quali fornisce equilibri simbolici, contratti di compatibilità e compromessi più o meno temporanei (de Certeau 2012:13).

In questo paragrafo verrà allora approfondito l'utilizzo del termine *polemologia* come via di interpretazione della relazione tra strategie e tattiche, che considera i due termini in una relazione di co-implicazione, che costituisce la natura stessa del quotidiano.

Iniziamo prendendo in considerazione una delle critiche mosse con più frequenza nella letteratura alla proposta di analisi di Certeau<sup>76</sup>:

Il più importante di questi limiti si radica nell'opposizione proposta da Certeau tra l'"ufficiale" e "il quotidiano", e la conseguentemente rigida differenziazione tra strategie e tattiche. Le pratiche sociali del camminare raramente si conformano all'uno o all'altro modello. Non mai il caso di un "noi" o di un "loro", o di camminatori individuali contro le autorità della città che organizzano il movimento e la disposizione dei corpi nello spazio urbano, come implica il modello di Certeau (Morris 2004:679).<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Una dialettica che ricorda da vicino quella tra strategia e tattica è proposta da Davide Zoletto riguardo alla differenza e alla reciproca implicazione di *game* e *play* all'interno della dimensione del gioco: tale similitudine non è casuale, dal momento che l'autore è un importante conoscitore delle opere di Michel de Certeau, che integra stabilmente nelle sue attività di ricerca. Si veda Zoletto 2004; 2010 e 2012.

<sup>76</sup> In particolare, si vedano Frow 1991; Morris 2004; Kinser 1992.

<sup>77</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «The most important of these limits stem from Certeau's opposition between 'the official' and 'the everyday', and his subsequently rigid differentiation between strategies and tactics. Social practices of walking rarely

Nel contesto di una riflessione dedicata nello specifico all'atto del camminare<sup>78</sup>, Morris formula la sua critica alla divisione tra agire strategico e agire tattico presente in *L'invenzione del quotidiano*, sostenendo che si tratti di una dicotomia troppo rigida, inadatta a descrivere le infinite sfumature dell'agire sociale. Secondo Morris la maggioranza delle pratiche quotidiane non può rientrare in maniera univoca in una delle due categorie, ma presenta caratteristiche ambigue: suddividere le azioni possibili in una società tra "ufficiale" o "strategico" e "non ufficiale" o "quotidiano", sarebbe insomma eccessivamente semplificatorio. Assumere la distinzione tra strategia e tattica porterebbe inoltre il rischio di cedere a una considerazione radicalmente conflittuale e manichea della società, in cui chi possiede spazi di potere e chi ne è privo formano due categorie rigidamente divise senza possibilità di trasformazione (si potrebbe davvero sostenere che esistano soggetti senza alcuno spazio di potere, totalmente sottomessi al volere di qualcun altro? O al contrario, esistono realmente soggetti che sono puramente in controllo e che non dipendono da altri in alcun modo?). Inoltre – ma su questo tema è decisamente più incisivo Frow (Frow 1991) – distinguere in modo troppo rigido strategie e tattiche porterebbe come conseguenza una visione statica dei soggetti che le praticano: si verrebbe, in altre parole, a pensare a una separazione radicale tra una *élite* (strategica) detentrica del potere e un popolo (tattico) che si ingegna quotidianamente per svincolarsene. I soggetti verrebbero così a contrapporsi in uno scontro dialettico sterile, marcato da un perenne movimento di opposizione dal quale non vi sarebbe possibilità di uscita. È però da rilevare, sulla scia di quanto sostenuto da Buchanan (Buchanan 2000) che tale interpretazione è soprattutto figlia della lettura statunitense di Certeau, la quale è stata viziata dal successo editoriale quasi esclusivo de *L'invenzione del quotidiano* a scapito di una lettura che tenga in considerazione altre opere del gesuita. La popolarità della nozione di tattica negli studi culturali ha in genere promosso un'interpretazione rigidamente antagonista, che un'analisi contestuale al complesso del pensiero di Certeau scardina con una certa chiarezza.

Ci sembra allora più produttivo seguire l'interpretazione di Siapkas (Siapkas 2015), che allargando lo sguardo ad altri lavori di Certeau rileva

conform to this either/or model. It is never simply a case of 'us' and 'them', or individual walkers versus the city authorities who seek to organize the movement and dispositions of bodies in urban space, as Certeau's model implies».

<sup>78</sup> Le pagine dedicate al camminare sono forse le più conosciute de *L'invenzione del quotidiano* e riprendono la dialettica sopra descritta tra strategia e tattica. Molto brevemente, il camminare per la città rappresenta il contrappunto tattico della pianificazione urbana, il cui scopo è regolare ogni movimento all'interno della città. Si veda de Certeau 2012:143-169, ma anche le interessanti ricostruzioni del tema in Pinder 2011 e Meagher 2007.

nella differenziazione tra strategie e tattiche un movimento – non una posizione ontologica definitiva – fondamentale nell’epistemologia (e nell’antropologia) del gesuita francese. Siapkas non vede in questa diade una concettualizzazione rigida, ma uno strumento interpretativo flessibile e dinamico. Strategia e tattica, se vengono letti contestualmente ad altri luoghi del pensiero di Certeau<sup>79</sup>, emergono come costituenti una «dualità dinamica» all’interno della quale i due poli sono reciprocamente necessari e non escludenti: in estrema sintesi, l’agire tattico è visibile grazie al suo distanziarsi da una strategia, che ne rappresenta la condizione di possibilità ad esso esterna. L’alterità negata è la condizione che sostiene l’identità del proprio o, per usare una metafora pittorica, senza uno sfondo contrastante non può emergere ciò che si trova in primo piano. Frow (Frow 1991) scrive a proposito della relazione tra strategie e tattiche di un «paradosso della trasgressione»: la deviazione tattica rispetto all’agire normato paradossalmente riconosce e conferma la norma stessa, perché l’atto del trasgredire è già un riconoscimento dell’imposizione trasgredita. Insomma, senza un riferimento a una strategia, una tattica non si darebbe, e viceversa: ognuna necessita del proprio altro come condizione di visibilità. Sebbene l’attenzione di Certeau sia soprattutto attratta dalle tattiche quotidiane, emerge dal suo testo come queste non si diano se non come modificazioni e fratture di una trama tessuta strategicamente; avendo come unico luogo «il luogo dell’altro», non possono presentarsi come una contro-narrazione paritaria rispetto a quella del potere, ma ne rappresentano invece una frattura che apre ad altro. D’altra parte, non si presenta mai strategia di potere che non sia attraversata da movimenti di resistenza<sup>80</sup>, da incongruenze che ne minano la coerenza e contemporaneamente ne permettono l’evoluzione e il rinnovamento:

Abitare, circolare, parlare, leggere, fare la spesa o cucinare, sono tutte attività che sembrano corrispondere alle caratteristiche e alle astuzie delle sorprese tattiche: colpi di mano del «debole» nell’ordine stabilito dal più «forte», incursioni nel campo dell’altro, astuzie da cacciatore, simulazioni e inganni, trovate felici, poetiche e marziali (de Certeau 2012:77).

Strategie e tattiche sono strumenti per pensare il movimento di «ritorno dell’altro» che si ripropone tra «normatività ed eteronormatività» (Siapkas

<sup>79</sup> Strategie e tattiche possono essere paragonate ad altre differenziazioni, come quella tra scrittura e lettura (de Certeau 2012:234-240), tra scrittura e voce (de Certeau 2006), tra mass media e consumatori (de Certeau 2007b), tra grammatica e retorica (de Certeau 2012:76) ecc. In contesti diversi, queste coppie concettuali seguono un movimento costante, una riproposizione di una stessa dinamica che pure non esaurisce la totalità delle possibilità offerte dall’esperienza, ma ne suggerisce delle letture possibili.

<sup>80</sup> Imprescindibile qui il riferimento a Foucault, che pure per Certeau non è stato in grado di riconoscere pienamente il carattere *alterante* delle pratiche quotidiane.

2015), dove l'uno si esercita a partire dall'altro in un gioco delle parti che mette in costante discussione la stabilità delle identità: la tattica può emergere solo sullo sfondo dello «spazio dell'altro», e la strategia non riesce mai a coprire la totalità dello spazio che vorrebbe controllare. Torniamo ancora sull'esempio della massaia, riportato per chiarire la natura dell'agire tattico. A ben vedere, possiamo altrettanto facilmente identificare nel personaggio un comportamento di tipo strategico: immaginiamo che una volta conclusa la spesa e preparata la cena, la massaia si sieda al tavolo e metta per iscritto la ricetta nata occasionalmente dai prodotti disponibili. Di fronte al foglio bianco, per così dire, si “raccolglie in sé stessa”, ri-pensa a ciò che ha fatto e riporta con ordine i passaggi compiuti, rendendoli così ripetibili. Si è mutata tutt'a un tratto in un soggetto strategico? La risposta non può che essere affermativa: ha costituito uno «spazio proprio» e ha esercitato una forma calcolata di controllo e razionalizzazione, infine ha trascritto ordinatamente le azioni che aveva improvvisato. L'eteronormatività del momento in cui la massaia ha esercitato la sua creatività tattica secondo l'occasione è sfociato in un secondo momento normativo in cui l'istante è diventato durato, fissato e appropriato grazie alla scrittura, ed è entrato in maniera relativamente stabile a far parte del capitale conoscitivo del soggetto. Il movimento inverso potrà nuovamente avvenire, per esempio, se la stessa massaia un giorno utilizzasse la ricetta scritta modificandola secondo le disponibilità di una nuova situazione. Tattica e strategia appaiono allora come «modi di fare» che si riferiscono costantemente l'uno all'altro; non museificazioni ma movimenti, traiettorie che si sviluppano l'una a partire dell'altra e di cui i soggetti sono effetti<sup>81</sup>.

Risulterà forse ora più chiaro il motivo dell'uso del termine «polemologia» riferito alle pratiche quotidiane. Il quotidiano descritto come una relazione sempre instabile di strategie e di tattiche ha una forte carica conflittuale: la pulsione strategica del controllo e quella tattica dell'autonomia giocano sul terreno della quotidianità uno scontro continuo nel quale i ruoli sono

<sup>81</sup> Si veda su questo tema Bocchetti 2015. L'autore sottolinea chiaramente, attraverso una lettura parallela di de Certeau e di Michel Foucault, l'inscindibilità del momento normativo e di quello eteronormativo. Entrambi gli autori si sono proposti di descrivere come la società strutturi il campo del pensabile, ma l'uno – Foucault – a partire dalle pratiche di potere, l'altro – de Certeau – privilegiando invece i movimenti di resistenza. Inoltre, se le tattiche rappresentano l'altro dell'agire strategico, esse non possono costituire un discorso autonomo e speculare, ma hanno il ruolo di fratture nel discorso costituito dall'altro. Questa considerazione mette ulteriormente al riparo da un'interpretazione sbrigativamente antagonista del pensiero di de Certeau. Un'interpretazione simile e altrettanto convincente, meno concentrata sulla dimensione dialettica e più sull'alterità delle pratiche rispetto ai discorsi, è quella contenuta in Conley 2001.

in ogni istante messi in discussione e trapassano l'uno nell'altro. Ciononostante, la polemologia del quotidiano non è, lo ripetiamo, da confondersi con una dialettica dal sapore marxista. Quest'ultima vede scontrarsi identità in sé stabili, che si affrontano per potersi affermare l'una sull'altra. Diversamente, le soggettività che si muovono tatticamente e strategicamente abitano l'una lo spazio dell'altra, si scambiano costantemente le parti e rappresentano l'una il fondamento sempre instabile dell'altra.

### 2.2.3 *Pratiche quotidiane, potenzialità politiche.*

Le tattiche del consumo, ingegnosità del debole per trar partito dal forte, sfociano dunque in una politicizzazione delle pratiche quotidiane (de Certeau 2012:13).

L'atomizzazione del tessuto sociale conferisce oggi una pertinenza *politica* alla questione del soggetto [...] Questi modi di riappropriarsi del sistema esistente, che esprimono la creatività dei consumatori, mirano a *rigenerare forme di socialità deteriorate* e utilizzano tecniche di riciclo in cui si possono riconoscere le procedure delle pratiche quotidiane. Resta dunque da elaborare una politica di queste astuzie (de Certeau 2012:22).

Le due citazioni riportate sottolineano la preoccupazione politica di Michel de Certeau, indissociabile da quella più descrittiva che coinvolge il lavoro sulle pratiche quotidiane. Il lavoro sulle pratiche quotidiane non ha dunque solo una valenza analitica, ma rappresenta un tentativo di fornire una rappresentazione adeguata a un complesso altrimenti invisibile di astuzie mediante le quali le strutture di potere vengono alterate da micro-sovversioni, e possiede dunque, in questo senso, una valenza intrinsecamente politica<sup>82</sup>. Tale dimensione politica, tuttavia, non è da confondersi con una militanza ideologica: sebbene Certeau non abbia mai nascosto le sue simpatie marxiste, il suo pensiero non è certo ascrivibile ad alcuna forma di pensiero politico in senso stretto<sup>83</sup>. Il politico si esprime nel caso di Certeau nell'articolazione della conflittualità che abita lo spazio sociale: le tattiche quotidiane danno

<sup>82</sup> A questo proposito, è importante notare come accanto al termine «tattica» Certeau utilizzi frequentemente (Certeau 2012) come sinonimo il termine «perruque». «Perruque» indica il lavoro di straforo, le azioni compiute di nascosto per accaparrarsi qualche minima vittoria a discapito del padrone o di chi detiene posizioni di potere: nell'utilizzo del termine possiamo dunque leggere una coloritura politica di un costrutto che non ha valore esclusivamente analitico.

<sup>83</sup> Nonostante le molte vicinanze, è questo uno dei maggiori punti di discordanza rispetto alla *Critica della vita quotidiana* di Lefebvre, che invece sostiene con decisione la necessità di un approccio marxista, seppur non rigido.

forma all'opposizione tra normatività e sovversione e il loro approfondimento ha (anche) lo scopo di elaborare una migliore articolazione di tale conflitto. In altre parole, lo studio delle tattiche ha un valore politico perché permette di comprendere secondo quali modalità e secondo quali schemi di azione coloro che non possiedono posizioni di visibilità nella società deviano le imposizioni del potere, in un certo senso "viaggiano" attraverso le trame imposte e creano percorsi creativi e inaspettati: il debole vagabonda tra le pratiche, sconfinando continuamente i territori altrui per affermare la propria esistenza. Per Certeau – ancora una volta diversamente da quanto sostenuto da Lefebvre – non si tratta di utilizzare una lente ideologica per osservare la vita quotidiana, ma di esplorare quale genere di politica la comprensione della vita quotidiana può generare.

Ciò nonostante, Michel de Certeau non ha approfondito in maniera specifica la dimensione politica del quotidiano, generando così tra gli studiosi diverse posizioni in merito. Ad esempio, Highmore sostiene che

Le 'procedure popolari' costituiscono uno 'stile' evasivo. Inoltre, è uno stile che evidenzia una resistenza alla colonizzazione della vita quotidiana [...] Per de Certeau la strumentalità della politica deve necessariamente essere sospesa; nulla può essere più dannoso per lo studio della vita quotidiana del guardarla con un occhio prescrittivo e 'politico'. Ciò non significa espellere il politico dal campo del quotidiano; piuttosto si tratta di re-immaginare il politico per il quotidiano: come si presenterebbe una politica che emergesse dal quotidiano, invece di una che semplicemente viene applicata al quotidiano? (Highmore 2002:149-150).<sup>84</sup>.

Ben Highmore, tra i principali studiosi dell'opera di Certeau di lingua inglese, sostiene che la dimensione politica delle pratiche quotidiane consista nel loro carattere di resistenza e di opacità rispetto alle procedure sociali: esse non formano un contro-discorso, non possono essere assunte a fondamento di una particolare ideologia politica proprio perché non costituiscono un discorso a sé stante. I termini del problema vengono rovesciati: non più quale politica per l'emancipazione delle pratiche quotidiane, ma come le pratiche quotidiane possono alterare la visione del politico, come si può «re-

<sup>84</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «'Popular procedures' constitute a 'style' that is evasive. Yet it is also a style that evidences a resistance to the colonization of everyday life. [...] For de Certeau the instrumentality of politics necessarily has to be held in abeyance; nothing could be more damaging to the study of everyday life than to greet it with a prescriptive 'political' assessment. This is not to evacuate the political from the field of everyday life; rather it is to re-imagine it for the everyday: what would a politics be like that emerged from the everyday, instead of one that was simply applied to the everyday?».

immaginare» il politico a partire dalle pratiche quotidiane<sup>85</sup>. Similmente Gardiner (Gardiner 2000) sottolinea come, distanziandosi dalla prospettiva di Foucault, Michel de Certeau concepisca le pratiche quotidiane come forma di *alterità* rispetto a qualsiasi discorso sociale e politico, fundamentalmente inappropriabili dalla teoria (o dalla strategia) in senso stretto. Proprio per il loro essere inappropriabili le tattiche costituiscono il “punto cieco” delle strategie, ciò che stando di fuori sostiene il dentro (in questa stessa prospettiva la pratica quotidiana, altra dalla politica come attività istituzionale, conferisce alla politica un senso nuovo). Di conseguenza, le pratiche quotidiane non agirebbero al di fuori della teoria solo accidentalmente, ma costituirebbero un inaggrabile polo di alterità rispetto ad ogni sistema, un centro vuoto attorno al quale ogni comprensione si costituisce. La resistenza che esse pongono alla «colonizzazione del quotidiano» non dipende da una contro-narrativa efficace ma da una natura costitutivamente opaca rispetto alla volontà panottica di catalogarle, in qualche modo esse resistono sempre a una piena comprensione e proprio per questo possono aprire a comprensioni altre.

A questo proposito, Certeau scrive di una «poetica» del quotidiano, piuttosto che di una «teoria». Infatti, come la retorica si articola in figure – secondo particolari “modi di utilizzare” la lingua, schemi di azione comunicativa – lo studio del quotidiano deve articolarsi attorno alla comprensione dei modi di fare, schematismi non rigidi ma sempre ancorati nella singolarità del loro utilizzo<sup>86</sup>. Prendiamo ad esempio la metafora: essa consiste nell’utilizzo di un’espressione linguistica per indicare altro rispetto all’effettivo contenuto dell’espressione stessa. Se affermo che un libro è “un faro nella notte” intendendo comunicare quanto il contenuto sia utile a comprendere un certo problema, non che possa essere usato per illuminare il vialetto di casa. Sto allora ri-utilizzando un’espressione al di fuori del contesto del suo uso ordinario

<sup>85</sup> Ancora una volta, possiamo azzardare un parallelismo con la pratica psicoanalitica. Lo psicanalista è guidato piuttosto dalla domanda “come ripensare la vita cosciente a partire dalla pulsione inconscia?” che da quella che recita “come adattare la pulsione inconscia alle categorie della vita cosciente?”. È in gioco una dinamica simile di revisione del proprio, dell’identità, a partire dal suo altro.

<sup>86</sup> L’esempio di Freud aiuta a chiarire questo punto. Ne *L’interpretazione dei sogni* (Freud 1966) il fondatore della psicoanalisi non produce un prontuario di regole che si adattino meccanicamente all’interpretazione del materiale onirico di ogni paziente, ma elabora una serie di figure o di meccanismi mediante i quali i sogni funzionano. Non è possibile per Freud pensare a un’equazione semplice del genere “immagine onirica = significato psicologico”, ma è necessario uno sguardo complesso per affrontare il funzionamento del materiale onirico. Tali meccanismi non sono immediatamente utilizzabili dall’analista come strumenti, ma sono dipendenti dalla storia individuale e dalla particolarità dell’analizzando. De Certeau intende riprodurre la medesima dinamica di pensiero per l’analisi del quotidiano: le pratiche quotidiane come i sogni funzionano retoricamente.

per sottolineare un aspetto particolare di una realtà – in questo caso per comunicare con maggiore forza l’originalità del libro che ho letto. Si tratta di un utilizzo *tattico* della lingua: all’interno della *strategia* rappresentata dalle regole grammaticali e sintattiche – che pure sto rispettando, dal momento che ciò che scrivo è comprensibile – sto deviando dal tracciato usuale aprendo uno spazio poetico che viaggia sul confine del linguaggio rappresentativo.

Sull’efficacia politica della poetica del quotidiano si è espressa con entusiasmo Claire Colebrook (Colebrook 2001; Colebrook 2002), sostenendo che le tattiche siano politicamente efficaci proprio perché agiscono come metafore: entrambe fanno uso del materiale disponibile (la realtà o il linguaggio) ma lo re-inseriscono in una diversa cornice di senso, alterandone il significato senza modificarne la forma materiale. In tal modo emergerebbe da queste un potenziale emancipativo e trasformativo, che muove dalla possibilità di rinnovare il senso della realtà: tatticamente sarebbe possibile pensare e attuare percorsi soggettivi che fuggono alla normatività – che la «metaforizzano» – senza però costituire contro-discorsi. Radicalizzando ulteriormente il ragionamento, Mitchell (Mitchell 2007) sostiene che la forza emancipativa delle tattiche non solo abbia una forte valenza politica, ma che rappresenti il fondamento stesso dell’antropologia di Certeau, che ruoterebbe attorno alla fiducia incondizionata nelle potenzialità creative dell’essere umano e nella sua vocazione alla libertà. Il popolo – la gente comune – attraverso le pratiche quotidiane esprimerebbe un anelito alla libertà e alla creatività inestinguibile da qualsivoglia struttura di potere, che invece viene costantemente alterata e re-impiegata. Meno ottimisti riguardo il potenziale emancipativo delle tattiche sono invece Levine (Levine 1997) e in parte Benjamins (Benjamins 2018), secondo i quali il reale potenziale liberatorio delle pratiche quotidiane sarebbe molto limitato dal carattere *poetico* del loro operare. Il re-impiego tattico della realtà sarebbe liberatorio solo su un piano puramente potenziale (permetterebbe di immaginare ma non di realizzare alternative di vita), mentre la concretezza delle strutture di potere non verrebbe in alcun modo intaccata. Dello stesso parere è Samuel Kinser (Kinser 1992), secondo il quale le tattiche non sono che pura potenzialità che deve essere capitalizzata per diventare politicamente efficace. Tra una poetica e una politica delle pratiche quotidiane esisterebbe, insomma, una frattura importante e difficilmente aggirabile secondo lo schema proposto da Certeau. Tali critiche toccano, ci sembra, il cuore problematico della questione delle tattiche quotidiane, sarebbe a dire il carattere opaco e sempre *altro* di tali pratiche: per questo motivo ci sembra che tali posizioni critiche non individuino nodi problematici che non fossero stati già considerati da Certeau stesso. È infatti proprio l’autore a riconoscere la natura occasionale della tattica che «ciò che guadagna, non lo tesauroizza» (de Certeau 2012:15). Le tattiche, pur seguendo

schemi più o meno costanti, non sono sostenute da strutture discorsive, e di conseguenza non costituiscono un luogo di emancipazione politica. Tuttavia, se vogliamo, sono cariche di una potenzialità pre-politica. Nelle tattiche si esprimono «modi di fare» che da sé stessi non mirano a cambiare le strutture sociali – e dunque si tratta di una inefficacia che non può essere loro imputata come mancanza – ma che aprono la possibilità di immaginare alternative di vita ri-utilizzando quanto già esiste. L'emancipazione tattica non è ancora politica, e in questo aspetto si trova la sua specificità, non il suo limite<sup>87</sup>.

Nonostante le divergenze di interpretazione, ciò che ci interessa sottolineare è, indipendentemente dall'effettività politica del costruito di tattica, la centralità di tale concetto nella strutturazione dei soggetti. Riprenderemo più avanti questo problema, ma basti per ora notare come nel pensiero di Certeau la tensione all'emancipazione da parte dei soggetti marginali<sup>88</sup> rivesta un ruolo di primaria importanza nella formazione dei soggetti stessi. Da *L'invenzione del quotidiano* emerge una caratterizzazione dell'uomo comune tutt'altro che passiva rispetto ai dispositivi di potere, al contrario, tutta l'opera è caratterizzata dalla fiducia nella capacità dei soggetti di costituirsi proprio come soggetti grazie al movimento metaforizzante delle tattiche quotidiane, grazie allo sconfinamento al di fuori delle pratiche già codificate (oltre il "si fa così"). È il movimento stesso dell'agire quotidiano, la capacità di sviare sempre e di nuovo le convenzioni, il cammino verso un *altrove* che non si cristallizza in alcun luogo a costituire le identità instabili e sempre nuove degli «uomini senza qualità». Il vagabondaggio tattico è luogo in cui un'identità altra può essere immaginata.

<sup>87</sup> La metaforizzazione del quotidiano apre dunque, indipendentemente dalla lettura che si sceglie riguardo l'efficacia politica, all'emergere di potenzialità soggettivanti che altrimenti rimarrebbero inesplorate. Utilizzando la terminologia proposta in ambito pedagogico da Simons e Masschelein (Simons e Masschelein 2010) potremmo affermare che attraverso le tattiche emerga una soggettività autenticamente *pedagogica* perché legata all'esperienza della potenzialità, del puro «essere-capace-di» che sostiene e anticipa le trasformazioni concrete.

<sup>88</sup> In conseguenza a quanto affermato sopra, quando si parla di marginalità non ci si riferisce ad alcun gruppo sociale in particolare. Il discorso certiano non descrive relazioni sociali tra gruppi, ma diverse maniere di praticare la soggettività: il margine è il luogo di osservazione privilegiato da Certeau perché in esso si svelano le procedure nascoste che sostengono una struttura sociale. La marginalità è stata per il gesuita un tema di ricerca ma anche una forma di vita e un ideale epistemologico (attuato nel muoversi sui confini delle discipline), come ben riassunto in Terdiman 1999.

## 2.3 Viandanti urbani: due figure del vagabondaggio quotidiano

Michel de Certeau, grazie alla formazione da storico, agli interessi socio-antropologici e alla personale sensibilità verso i fenomeni di attualità, non è certamente stato un intellettuale avulso dalla realtà. Al contrario, durante tutta la vita ha fatto degli incontri personali, della riflessione sul presente, del lavoro storiografico sulle fonti e delle osservazioni in prima persona il materiale fondamentale della riflessione. Il lavoro sulle pratiche quotidiane, in particolare, non è frutto di speculazione, ma di un costante contatto con le realtà della città di Parigi, delle metropoli dell'America Latina e del Nord America, dove negli anni ha compiuto diversi soggiorni<sup>89</sup>. Dedichiamo allora questo paragrafo all'analisi di due figure che incarnano iconicamente le caratteristiche sopra discusse dell'agire tattico: il *camminatore* descritto in una celebre sezione de *L'invenzione del quotidiano*, e gli studenti protagonisti della rivoluzione del 1968, ritratti soprattutto in *La presa della parola* (de Certeau 2007b). Si tratta di due figure cronologicamente lontane nella produzione di Certeau: il primo caso si riferisce alla produzione degli anni '80, mentre gli scritti sul 1968 risalgono ai mesi immediatamente successivi al maggio parigino. Ciò nonostante, ci sembra di poter cogliere in queste due figure un'esemplificazione chiara della visione antropologica del gesuita francese, in modo particolare per quanto riguarda il ruolo dell'agire tattico e la valenza emancipativa del quotidiano.

### 2.3.1 Il camminatore urbano tra pulsione scopica ed enunciazione pedonale.

*Vedere Manhattan, dall'alto del 110° piano del World Trade Center. Avvolta nella bruma sospinta dei venti, l'isola urbana, un mare in mezzo al mare, fa svettare i grattacieli di Wall Street, s'infossa verso Greenwich, riemerge nuovamente fra le creste di Midtown, si placa a Central Park e s'increspa infine oltre Harlem. È un'ondata di linee verticali. Un'agitazione che si arresta, per un attimo, al nostro sguardo. La massa gigantesca s'immobilizza sotto i nostri occhi. Si tramuta in una testurologia dove coincidono gli estremi dell'ambizione e del degrado, le contrapposizioni brutali di razze e stili, i contrasti fra i palazzi edificati solo ieri, e già ridotti a pattumiere, e le irruzioni urbane della luce che sbarrano lo spazio [...] A quale erotica del sapere si ricollega*

<sup>89</sup> Come ricordato da Luce Giard (Giard 1987) in un ricordo del maestro appena scomparso, de Certeau si è avvicinato alla Compagnia di Gesù con il desiderio di partire come missionario verso la Cina. Questo desiderio mai realizzato ha rappresentato una «rottura in-stauratrice», che ha permesso una molteplicità di altri viaggi.

l'estasi della lettura di un simile cosmo? Nel giorno profondamente, mi chiedo da dove tragga origine il piacere di «vedere l'insieme», di strapiombare, totalizzare il più smisurato dei testi umani. Salire in cima al World Trade Center, significa sottrarsi alla presa della città (de Certeau 2012:143-144).

Questo incipit, appartenente al VII capitolo de *L'invenzione del quotidiano* è forse lo scritto più celebre di Michel de Certeau. La descrizione della città di New York vista dal tetto del World Trade Center condensa in una prosa ricercata una questione teoreticamente centrale, la trasformazione della città in un testo davanti agli occhi dell'osservatore. Il racconto è in prima persona: è Certeau stesso che fa esperienza dell'infinita molteplicità di forme e di situazioni che compongono una città come New York e di come la città stessa appaia immobile, cristallizzata e dominabile se vista dall'alto. Lo sguardo dell'osservatore si vuole onnisciente – finzione essenziale per ogni progetto scientifico – cattura il molteplice, arresta il fluire della vita urbana trasformandolo in un testo leggibile, dominabile con un solo sguardo. Un colpo d'occhio gela lo scorrere della vita cittadina, ne fa una mappa in cui ogni strada, ogni angolo e ogni edificio è visibile, in cui nulla è fuori posto. L'osservatore rimane immobile, ammaliato dal brivido dell'altezza e dall'immensità del paesaggio, catturato dalla sua stessa capacità di abbracciare con lo sguardo, dalla sua solitaria concentrazione.

Il racconto di un panorama visto dall'alto riassume con un'immagine poetica un gesto fondamentalmente «strategico»: costituisce uno spazio proprio e una posizione soggettiva. L'atto del guardare dall'alto fa della dinamica della vita cittadina un'immagine, una mappa sulla quale le pratiche singolari si perdono in favore della totalità della rappresentazione. La città, spazio altro in cui la vita si sviluppa secondo traiettorie inaspettate, diventa il luogo proprio dell'osservatore, che ne domina i molteplici tracciati facendone linee e punti statici, tracciati su un piano. Alla città si sostituisce la mappa, un testo i cui elementi sono isolabili e dominabili, in cui niente è fuori controllo; la visione dall'alto è il presupposto di ogni progetto urbanistico, di ogni colonizzazione e più in generale di ogni impresa di conoscenza. Per poter programmare e dare senso è sempre necessario, in un certo senso, “vedere le cose dall'alto”. L'estasi che si prova di fronte alla grandezza del testo cittadino è secondo Certeau frutto di un'«erotica della visione», cioè del desiderio di poter abbracciare con un unico sguardo il molteplice e ridurlo a uno, di poter vedere e sapere tutto. È il brivido di dominare lo spazio che accompagna le grandi imprese del sapere che si prefiggono una totalizzazione<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> La teologa Stella Morra – principale interprete italiana dell'opera di de Certeau – ha recentemente riletto questo testo interpretandolo come un invito a un rinnovamento del sapere teologico, ma con un ragionamento che può essere esteso ad altri campi del sapere: «siamo

Anche la posizione soggettiva dell'osservatore è determinata dal gesto del guardare. Davanti alla città che si mostra come un libro aperto, il soggetto è unico, si innalza dominando il territorio con lo sguardo. Si separa dall'oggetto, non è abitante ma osservatore, occhio sovrano. Non percorre le strade, non è un corpo in movimento che dialoga con l'ambiente ma è pura visione distaccata, tutto proteso nell'atto di differenziarsi di fronte alla semplice materialità dell'ambiente. Un puro occhio domina una materia inerte. L'osservatore compie, lo ripetiamo, nel guardare la città dall'alto un gesto di carattere eminentemente strategico: pone sé stesso come soggetto di fronte a un oggetto, si separa per poter oggettivare ciò che si presenta di fronte ai suoi occhi e per potersi soggettivare di fronte al suo altro.

La posizione dell'osservatore, tuttavia, si modifica:

La storia comincia raso terra, con dei passi, che sono il numero, ma un numero che non costituisce una serie. Non lo si può infatti contare poiché ciascuna delle sue unità ha un carattere qualitativo; esprime uno stile di apprensione tattile e di appropriazione cinestetica. Il loro formicolio è un insieme innumerabile di singolarità. Le successioni di passi sono una forma di organizzazione dello spazio, costituiscono la trama dei luoghi [...] Certamente, i percorsi pedonali possono essere riportati su planimetrie urbane così da trascrivere le tracce (qui molto intense, là molto leggere) e le traiettorie (passanti di qua e non di là). Ma queste curve marcate o sottili rinviano soltanto, come parole, all'assenza di ciò che è passato. Nel tracciato dei percorsi si perde ciò che è stato: l'atto stesso del passare (de Certeau 2012:150).

La discesa in strada marca un mutamento radicale. L'immaterialità dello sguardo si muta nel trascorrere temporale e corporeo dei passi lungo la strada, la staticità dell'immagine osservata nel ritmico alternarsi dei piedi sull'asfalto<sup>91</sup>. La temporalità e il corpo fanno il loro ingresso sulla scena rompendo l'uniformità del paesaggio, mutando la mappa in città vissuta. La scomparsa dell'osservatore sancisce l'ingresso sulla scena del camminatore.

permanentemente tentati di fare del mondo un'enciclopedia, una sistemazione organizzata, seguendo la pulsione occidentale alla catalogazione, e di tentare di fare di quel Libro così cangiante una dottrina, un testo e basta, senza passione, partecipazione, né possessione» (Morra 2018:398). Sulla stessa linea, ma applicata più specificamente alla necessità della ricerca educativa di farsi "camminante", cioè di abbandonare le sicurezze della teoria e la volontà di dare letture onnicomprensive dei fenomeni per andare incontro alla realtà così come essa si dà, si vedano Astori e Vieira 2019.

<sup>91</sup> Cervelli descrive efficacemente il movimento del camminatore in questi termini: «In questo rovesciamento fondamentale ricompare dunque il corpo, ma è un corpo in movimento [...] Le pratiche rimettono in questione la stabilità e la fissità dello spazio urbano, irrigidito nella concettualizzazione panottica, senza tuttavia disgregarlo nel caos. Il pedone infatti non opera creando una massa indifferenziata ma "seleziona"» (Cervelli 2012:82-83).

Con l'arrivo del nuovo protagonista, lo spazio muta: non è più la città osservata, geometrica e immobile ma è la parzialità di una strada che si svela momento per momento al cammino. Il camminatore si muove in uno spazio spossessato, non dominabile, nel quale lo sguardo dal basso rimbalza muri, è limitato dagli edifici e dagli arredi urbani che ne determinano il cammino. Lo spazio abitato è diventato spazio dell'altro, obbliga i movimenti di chi lo attraversa. Sono i passi stessi che determinano la qualità dello spazio, non più lo sguardo: alla totalizzazione di una visione subentra la parzialità del passo che attraversa senza possedere. È ciò che Certeau chiama «enunciazione pedonale» (de Certeau 2012:151), il cammino che riscrive il tessuto della città attraverso tracciati parziali e situati. Il camminare è un atto singolare, che rende lo spazio praticato secondo uno stile particolare: il cammino passa, e passando attualizza alcune potenzialità della città mentre ne lascia altre incompiute, attraversa questo e non quel luogo, si ferma, riparte, aggira. Il carattere effimero dell'atto del camminare è allora indice di una spazialità di tipo tattico: non costituisce alcuno spazio proprio, ma attraversa lo spazio dell'altro cogliendo alcune delle possibilità che esso offre. Attraversare una strada o un'altra, fermarsi a guardare un edificio o aggirarlo velocemente, sono accorgimenti tattici che il soggetto camminante sceglie secondo l'occasione, piegando le possibilità che la città offre alle proprie necessità. Il camminante non ha alcun potere sulla città nel suo insieme, se non quello di sfruttare le occasioni che essa ad ogni passo offre: attraversa strade, inventa scorciatoie, salta i cancelli. Camminare, afferma ancora Certeau, è fare esperienza dell'«essere privi di luogo» (de Certeau 2012:158), dell'essere completamente esposti a una realtà che non appartiene al soggetto, che non costituisce un porto sicuro ma lo sfondo per un cammino non tracciato.

Il soggetto che cammina differisce dunque radicalmente dal soggetto che osserva. Non crea distanza per definirsi, ma la abbatte per perdersi nella prosimità. Entra in contatto vivo, corporale con la città, attraversando gli stessi luoghi che attraversa una moltitudine di cittadini, come lui erranti<sup>92</sup>:

<sup>92</sup> Anche se non riferito direttamente all'opera di Certeau, il lavoro di Jan Masschelein sul camminare come pratica di una «pedagogia povera» offre un esempio magistrale delle possibilità pedagogiche di una riflessione su questo tema. L'autore identifica nel camminare un atto di «esposizione» del soggetto alla realtà senza la protezione di una teoria, dunque un movimento capace di trasformare attraverso l'attenzione al mondo il soggetto stesso. Il camminare viene presentato allo stesso tempo come strumento di ricerca e come strumento di formazione critica alla relazione con la realtà. Si veda Masschelein 2010.

L'erranza che moltiplica e accorpa la città ne fa un'immensa esperienza sociale della privazione di luogo – un'esperienza, è vero, frantumata in innumerevoli e infime deportazioni (spostamenti e percorsi), compensata dai rapporti e dalle intersezioni di questi episodi che s'intrecciano, creando un tessuto urbano, e posta sotto il segno di ciò dovrebbe essere, infine, il luogo, ma non è che un nome, la Città (de Certeau 2012:158-159).

Il camminatore rinuncia così alla posizione privilegiata – al vedere la Città anonima dall'alto del World Trade Center – in favore di una partecipazione viva ed effimera alla creazione dello spazio cittadino, rinuncia a vedere il tutto per poter fare esperienza di qualcosa. Da unico diventa uno dei tanti, una parte di quella folla anonima che pratica gli spazi urbani senza poterli dominare<sup>93</sup>: li attraversa dando loro una configurazione che svanisce con il suo passaggio.

Il camminatore, inoltre, offre a sé stesso la possibilità di re-inventare lo spazio e il suo posto in esso. La città abitata è secondo Certeau «infestata»: non è pura materialità, ma è materia vissuta, nella quale si sovrappongono l'effettiva presenza delle cose e la mole di ricordi, impressioni e immagini che ad esse ogni passante lega<sup>94</sup>. L'atto del camminare permette un contatto con gli spazi che attualizza le potenzialità della memoria e dell'immaginazione; un atto banale come il leggere il nome di una via può così rappresentare un momento qualitativamente intenso nel quale il significato, la memoria e la realtà si sovrappongono in una configurazione inedita e creativa. Attraverso lo stesso processo, poi, è possibile pensare a un rinnovamento dello spazio. Il passante, a differenza dell'osservatore distaccato, è nella posizione di poter re-inventare la città, sperimentando usi diversi dello spazio e degli oggetti<sup>95</sup>, ipotizzando significati altri per i luoghi da sempre utilizzati<sup>96</sup>:

<sup>93</sup> Da segnalare su questo tema Maier 2015, dove vengono comparate la figura del camminatore di Certeau e quella di San Paolo. Dall'analisi parallela dei viaggi di evangelizzazione e della passeggiata urbana emerge un interessante lettura del cristianesimo delle origini come religione «tattica», che nasce e si sviluppa come forma di differenza interna a una società risignificandone gli usi e le tradizioni.

<sup>94</sup> Una interessante ricerca sui molteplici significati dell'atto del camminare, che intreccia le dimensioni sociali, antropologiche ed educative, si può trovare in Ingold e Vergunst 2008. Ingold è uno dei primi scienziati sociali ad essersi occupato del camminare come atto in sé, non solo come strumento della ricerca sociale.

<sup>95</sup> Meagher ha sottolineato attraverso un interessante confronto tra Certeau ed Engels come la peculiarità dell'atto del camminare descritto dal gesuita risieda nella creatività dell'atto che possiede la capacità di riscrivere la città nell'attraversarla. Nella critica engeliana, invece, il camminare è un atto di lettura delle trame cittadine allo scopo di poterle modificare in un secondo momento. Si veda Meagher 2007.

<sup>96</sup> Un interessante esempio di questo genere di approccio al tema del camminare è offerto dalle performance dell'artista belga Francis Alÿs. In particolare, le opere *The Green Line* (2004) e *Fitzroy Square* (2004) mettono in scena le potenzialità del camminare in città: in esse

Innanzitutto, se è vero che un ordine spaziale organizza un insieme di possibilità (per esempio, attraverso un luogo in cui si può circolare) e di interdizioni (per esempio, un muro che impedisce di proseguire), il camminatore ne attualizza alcune. E in questo modo, le fa essere oltre che apparire. Ma le disloca anche e ne inventa altre poiché le traverse, le derive o le improvvisazioni del cammino, privilegiano, mutano o abbandonano degli elementi spaziali. È così che Charlie Chaplin moltiplica le possibilità del suo bastoncino. Allo stesso modo il pedone trasforma in altra cosa ciascun significante spaziale (de Certeau 2012:152).

In conclusione, la figura dell'osservatore che diventa camminatore riassume narrativamente le principali caratteristiche dell'agire strategico e tattico, sottolineandone le potenzialità: la costituzione di uno spazio proprio e la sua mancanza, la posizione soggettiva statica e detentrica di potere e il nomadismo dinamico che espone senza riserve alle pieghe della realtà. Come ricordato sopra, il camminare, non essendo indirizzato a una conoscenza oggettiva ma a un'esperienza corporea e soggettiva, permette di rendere presente una potenzialità immaginativa e trasformativa altrimenti sopita, capace di lasciar accadere altro rispetto all'esistente. Il camminare espone sé stesso alla realtà senza difese, mette in gioco il proprio essere soggetto e la città verso trasformazioni possibili. Il camminatore è una figura nomadica, ed è proprio in virtù del suo essere privo di luogo – potremmo dire, in virtù della sua debolezza, o della sua posizione marginale – che ha la possibilità di entrare in relazione con la città diversamente da quanto può fare qualunque osservatore distaccato.

### 2.3.2 Il maggio '68: contestazione e nomadismo del linguaggio

La seconda figura su cui abbiamo scelto di soffermarci come esempio storico dell'agire eteronormativo e alterante secondo Certeau è composta dagli studenti in rivolta durante il maggio parigino. Nel 1968 Certeau si trova a Parigi impegnato nella redazione della rivista *Christus*, e ha così la possi-

l'artista viene filmato mentre cammina a Gerusalemme e Londra, trasfigurando poeticamente il gesto quotidiano e offrendo uno sguardo parziale ma creativo sulla realtà cittadina. Le interazioni con gli altri cittadini e con lo spazio, ma anche la pigra inutilità dell'attraversare la città sono ritratte come possibilità poetiche e politiche di rinnovamento. *Green line* è inoltre accompagnata dal motto, dall'evidente sapore certiano, «a volte dare qualcosa di poetico può diventare politico e qualcosa di politico può diventare poetico». Le registrazioni video delle performance sono visibili sul sito [www.francisalys.com](http://www.francisalys.com). Altro esempio dell'impiego della riflessione sul quotidiano di Certeau nelle arti visive si può trovare in Deuzeuze 2008, concentrata in particolare sulla resistenza delle pratiche quotidiane all'ordine del sapere.

bilità di osservare da vicino gli eventi rivoluzionari che coinvolgono in particolare l'università. Ne trae una riflessione radicale, nella quale molti hanno visto uno spartiacque nella produzione del gesuita: dopo il maggio '68 Certeau si è con sempre maggiore attenzione dedicato allo studio di questioni legate all'attualità, impiegando le sue risorse di storico nell'interpretazione del presente. In una serie di articoli poi riuniti in un volume dal titolo *La presa della parola*<sup>97</sup>, de Certeau affronta con rara lucidità la situazione politica francese leggendone il senso storico al di là della semplice contingenza dei fatti. Il maggio parigino è descritto con entusiasmo – elemento non banale, data l'appartenenza ecclesiastica dell'autore – come una liberazione del desiderio degli studenti che esonda i limiti del linguaggio e delle norme sociali. In sintesi, gli studenti agiscono re-impiegando i mezzi della cultura patriarcale, tradizionalista e repressiva per dare forma a un desiderio che travalica i limiti del linguaggio: prendono la parola per dire sé stessi rimanendo nei limiti di un linguaggio che li vedeva esclusi. È l'irrompere della voce sulla scena della scrittura. Essi contestano un sistema di credenze utilizzando i mezzi forniti loro dal sistema stesso – e non, quindi, proponendo positivamente un sistema di valori alternativo – spingendo il linguaggio verso i propri confini:

Guerra spirituale, se si vuole, lotta rituale semmai (ma non per questo meno reale) - e ciò prima di essere utilizzata a fini politici, sociali o semplicemente individuali -, la rivolta si opponeva a un sistema, "manifestava" dei segni contrari ad altri segni. Se la prendeva alla fin fine con la credibilità di un linguaggio sociale. E già per questo era un'azione simbolica (de Certeau 2007b:31).

Il maggio parigino è una contestazione simbolica<sup>98</sup> prima che politica e sociale: gli studenti stanno mettendo in crisi un sistema di segni, un linguaggio, una rappresentazione della società dalla quale sono esclusi e nella quale

<sup>97</sup> Pur contenendo tutte le principali posizioni di Certeau sul maggio '68, non si tratta degli unici testi dedicati al tema. Sono infatti numerosi gli articoli che trattano della situazione dell'università, della contestazione e di temi affini. Ricordiamo a titolo di esempio de Certeau 1967a; 1968a; 1968b; 1970c; 1971b; 1971c.

<sup>98</sup> È il funzionamento stesso del linguaggio che gli studenti mettono in discussione, come riportato da Highmore: «Il linguaggio, in questo senso, non è riflessivo o rappresentativo, non è l'espressione di qualcosa che è già in azione (non parla "in nome di"), ma piuttosto il discorso è performativo ed è una forma di poiesi – permette a qualcosa di nuovo e guidato dal desiderio. È questo che (almeno potenzialmente) ha il potere di alterare alle fondamenta le forme della socialità» (Highmore 2006:76). Traduzione nostra, nell'originale: «Language is in this sense not reflective or representational, it is not the expression of something already in operation (it does not speak on behalf of), rather speech is performative and a form of poesis – it allows to come into being something new that is driven by desire. It is this that (potentially at least) has the power to fundamentally alter forms of social being».

desiderano *prendere la parola*. Secondo Certeau è proprio questo il carattere distintivo della ribellione del 1968: non le rivendicazioni specifiche ma la volontà di aver diritto di parola su un palcoscenico fino ad allora in mano ad altri. È la crisi di un universo simbolico – indipendentemente dall'esito delle singole battaglie – che annuncia la possibilità di un altro modo di utilizzare i simboli: gli studenti sono apparsi d'improvviso sulla scena prendendosi spazi e parole; considerati fino a quel momento passivi ricevitori di una cultura pensata da altri si mostrano invece interpreti attivi e creativi.

La *presa della parola*, tuttavia, non implica la fondazione di un nuovo linguaggio o di un nuovo sistema di simboli, poiché

la presa della parola ha la forma di un rifiuto. È protesta. Come vedremo, la sua fragilità è quella di esprimersi solo contestando, di testimoniare solo per via negativa. Forse è, parimenti, la sua grandezza (de Certeau 2007b:31).

La parola degli studenti è frammentaria, polifonica e in prima istanza contestatrice. Essi reimpiegano il linguaggio e le istituzioni ricevute per stravolgerne il significato: un esempio è l'utilizzo degli spazi dell'università – luogo per eccellenza della trasmissione verticale del sapere – per dare luogo ad assemblee orizzontali e democratiche, mediante le quali re-inventare lo spazio che le ospita. Gli studenti non creano un nuovo significato condiviso da opporre frontalmente a quello vecchio, non mettono in atto l'idea già pronta di una nuova società ma agiscono per via negativa, annunciando con la protesta che qualcosa d'altro può accadere. Il rifiuto delle gerarchie, la spinta assembleare, in generale il rigetto delle leggi dei padri sono tutti sintomi di una volontà di alterare il presente piegandone gli strumenti: il '68 ha la forma di un evento, che indica (senza tuttavia affermare in maniera apodittica) che

i nostri gesti e la nostra storia possano ritornare con un senso per noi sorprendente; che le nostre parole possano dire un'esperienza non contraria (cosa che sarebbe una forma dell'Identico), ma differente (de Certeau 2007b:49).<sup>99</sup>

Certamente, è lo stesso Certeau a riconoscere ancora una volta il carattere epocale ma allo stesso tempo effimero di questo genere di contestazione – proprio come riconosce il potenziale poetico ma non direttamente trasformativo dell'agire tattico:

<sup>99</sup> È tanto ovvia quanto sorprendente la consonanza di questa interpretazione con quella di uno dei protagonisti del Sessantotto italiano, Mario Capanna, il quale scrive: «Dinanzi alle grandiose possibilità di trasformazione, esistenti per la prima volta nel corso della storia, gli esseri umani cominciarono a vedersi e a scoprirsi per ciò che effettivamente erano: non soggetti e protagonisti del progresso, ma oggetti sottoposti ai poteri che lo – li – piegavano ai loro fini» (Capanna 2007:11).

Non è possibile, senza rovinare proprio quello che si vuole difendere, limitarsi a quella sicurezza interiore che porta ad affermare, in nome di un'esperienza inafferrabile: "Il potere non può più entrarci dentro. Noi non portiamo più rispetto. Non lasciamo più alcuna presa all'autorità". Se non si organizza, se non si iscrive, fosse anche come strategia, entro la rete delle forze nazionali per cambiare effettivamente un sistema, questa rivendicazione della coscienza non sarà né riformista, né rivoluzionaria, ma si sfinerà in partenze per l'estero o in esili interiori, negando la sua richiesta di partecipazione per rifugiarsi in un'emigrazione senza meta o in una resistenza ideologica e impotente (de Certeau 2007b:42).

In altre parole, la parola contestatrice apre una breccia nella rappresentazione della società ma in sé stessa è passeggera, è una festa che annuncia una quotidianità che sta arrivando<sup>100</sup> (e non può che arrivare). Nelle parole di Marcelino, l'evento della contestazione è

Una separazione, un taglio politico ed epistemologico nella logica di una società e di una scienza incardinata da lungo tempo entro delle strutture, alla quale si potrebbe contrapporre solamente una nozione di evento come rottura, e non come differenza (Marcelino 2019:150).<sup>101</sup>

La potenza trasformatrice dell'evento risiede nell'istantaneità che sorprende, e che inevitabilmente in un secondo momento deve scendere a compromessi con l'ordine sociale: la festa della rivoluzione non può essere duratura, ma deve traghettare verso una nuova routine in qualche modo *alterata* dall'esperienza estatica vissuta. Così, se la critica all'interno di determinati spazi istituzionali è stata rapidamente sedata (ad esempio l'occupazione studentesca della Sorbona, sgomberata dopo un breve periodo), il valore culturale e simbolico della contestazione si allarga invece verso una generale messa in crisi del linguaggio, al quale non può più essere attribuita una fede assoluta. Attraverso la contestazione è stato mostrato che la parola può funzionare diversamente, che esiste un'*altra* pratica del linguaggio da parte delle masse, alle quali è stata rivelata la possibilità di parlare per sé stesse; il cambiamento portato dalla contestazione è "sotterraneo" e irreversibile, dal momento che ha reso visibile una maniera diversa di praticare le parole e le

<sup>100</sup> Interessante notare come nella citazione proposta Certeau sembri in qualche modo già presagire uno degli esiti più improduttivi della contestazione: la chiusura in una ricerca interiore individualistica, tanto libertaria quanto sterile.

<sup>101</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «uma "brecha", um corte político e epistemológico na lógica de uma sociedade e uma ciência enquadradas no tempo longo das estruturas, ao qual somente se podia contrapor uma noção de evento como ruptura, e não como diferença».

istituzioni, indipendente dagli esiti concreti immediatamente visibili. La rivoluzione poetica, prima di quella sociale, ha scosso le fondamenta della rappresentazione sociale.

La contestazione presenta dunque diversi caratteri tattici: agisce secondo l'occasione, non costituisce uno spazio di potere né pone alcun soggetto privilegiato, utilizza gli strumenti già a disposizione. Proprio come l'*everyday man*, gli studenti utilizzano gli strumenti a portata di mano<sup>102</sup> (il linguaggio, le piazze, le università) e li trasfigurano in altro, rispondendo alla chiamata di un desiderio di espressione e riconoscimento. Riprendendo la terminologia introdotta sopra, potremmo dire che la contestazione è una tattica che agisce nel campo definito e controllato di una strategia sfruttando le occasioni e gli strumenti a disposizione per i propri fini. Non si dispone a uno scontro frontale paritario, ma attraversa re-inventandole le strade dell'altro, mostrando nuove declinazioni del possibile. Scrive ancora Certeau – riguardo il carattere poetico della contestazione, che apre un campo di possibilità che però non attualizza direttamente – che «un luogo simbolico non cambia nulla; crea delle *possibilità* attorno alle *impossibilità* fino ad allora assunte o non chiarite» (de Certeau 2007b:33). Insomma, la contestazione ha modificato la concezione del possibile, non perché abbia fatto qualcosa di ritenuto fino a quel momento impossibile, ma perché ha scosso alle fondamenta le condizioni secondo cui il possibile e l'impossibile venivano pensati: gli studenti hanno sconfinato il campo del possibile gettando così uno sguardo su un mondo ancora inesistente, sguardo dal quale non si può tornare indietro.

Gli studenti rappresentano allora un agire non contrapposto a quello repressivo (la resistenza non è che il doppio del potere repressivo, per dirla con Foucault), ma *altro*, che funziona su un registro diverso e apre a diverse possibilità. La contestazione usa per sé, per dare forma al proprio desiderio, una parola che è stata pensata e utilizzata da altri: non ha un linguaggio, non possiede un vocabolario, ma vive sovvertendo le parole altrui. La novità non è un nuovo linguaggio, ma un nuovo uso che schiude possibilità inedite:

Per difendere ciò che sono, hanno soltanto l'uso *nuovo* che fanno di queste parole *ricevute* da altri. Quella verità nuova, fragile, che è la loro esperienza, può essere loro sottratta dal vincolo di un linguaggio di cui non sono gli autori [...] La loro manifestazione è simbolica; non è ancora il *loro* linguaggio (de Certeau 2007b:51).

Per concludere, gli studenti in rivolta – proprio come il camminatore nella città di New York – sono figure di un esilio, che in questo caso si presenta come nomadismo della parola – e in seconda battuta come nomadismo delle

<sup>102</sup> «Un movimento può disporre solo di termini che appartengono all'ordine costituito e tuttavia manifestarne lo sconvolgimento» (de Certeau 2007b:47).

istituzioni. Si muovono tra le pieghe di un linguaggio estraneo, incapace di rappresentarli: viaggiano tracciando sentieri obliqui, inventando strade in un territorio ostile. Le istituzioni – l'università su tutte – sono i prodotti di tale linguaggio che non sa dire il desiderio, e dunque anch'esse sono praticate in maniera passeggera, poetica, senza possesso, come materiale di qualcun altro da reimpiegare per i propri scopi. Gli studenti attraversano luoghi estranei, impossibilitati a prendervi dimora perché guidati da un desiderio che sconfinava ogni possibile contenimento.

## 2.4 Riflessioni preliminari: l'uomo comune, «identità impossibile»<sup>103</sup>.

Il quotidiano come luogo altro, strategie e tattiche, il camminatore e gli studenti: a partire dagli elementi fin ora esposti possiamo iniziare ad abbozzare alcune riflessioni che verranno ulteriormente approfondite nei capitoli che seguono.

Un primo elemento da sottolineare riguarda l'immagine del soggetto che emerge da questa analisi. Gli scritti di Certeau riguardo il quotidiano nelle sue diverse declinazioni lasciano emergere una visione del soggetto mobile, in costante ri-definizione, gravida di conseguenze da un punto di vista pedagogico. Ricorda ancora Certeau che l'analisi del quotidiano «non implica un ritorno agli individui» (de Certeau 2012:5); non si tratta, cioè, di indagare quale significato abbiano le pratiche quotidiane nell'esistenza soggettiva<sup>104</sup>. L'obiettivo è piuttosto esplorare secondo quali meccanismi l'uomo comune si muova nello spazio di esistenza che gli è proprio, quali invenzioni metta in atto per far fronte alle necessità, di quali pratiche si faccia interprete. In altre parole, Certeau non appoggiandosi né all'analisi sociologica in senso stretto, né a quella classicamente filosofica o psicoanalitica riguardo la vita individuale, si muove in un *entre-deux* il cui protagonista è l'*everyday man*, un personaggio individuale ma dalle caratteristiche che metonimicamente rimandano a una collettività di altri individui con comportamenti simili<sup>105</sup>. Un

<sup>103</sup> L'espressione è presa in prestito a Rossana Lista (Lista 2016).

<sup>104</sup> Interessante a questo proposito è l'analisi contenuta in Chello e Manno (2012). Gli autori muovono dall'analisi della categoria del quotidiano elaborata nell'ambito dei Cultural Studies di ispirazione gramsciana per trarne alcune indicazioni pedagogiche. Il quotidiano è interpretato come interazione di forze normative ed eteronormative piuttosto che come insieme di prodotti culturali indirizzati a un pubblico di massa.

<sup>105</sup> L'epistemologia di Michel de Certeau, fondata sulla frattura incalcolabile ma produttiva tra dinamicità dell'esperienza e staticità della scrittura, fa un uso originale dello strumento del racconto, il quale non ha le pretese di oggettività distante del resoconto scientifico, ma allo

individuale-universale. All'interno dell'opera *Fabula Mistica* (de Certeau 2017), trattando del «luogo» a partire dal quale si dà l'esperienza del mistico, Certeau utilizza la denominazione «la folla»<sup>106</sup>, per indicare l'agire di una simile collettività indistinta e destrutturata – che dunque non è la somma degli individui che la compongono – in cui la coscienza individuale in un certo senso si scioglie lasciando spazio ad un corpo disomogeneo, luogo della disseminazione:

Si potrebbe scoprire in questa folla un omologo storico della «materia» (*hyle*) nella quale Plotino riconosceva il confine notturno e il «residuo» dell'avanzata analitica dell'intelligenza – una tenebrosa profondità delle cose che avrebbe insieme funzione di origine (la *materia/mater*) e di limite (l'altro) nel lavoro della distinzione, un indeterminato (*aoriston*) che lo spirito teme come sua propria abiezione e caduta nel non-essere (de Certeau 2017:50-51).

È la «folla» intesa come negativo dell'individuo, come «altrove» oscuro della vita associata e regolata ad essere l'oggetto impossibile de *L'invenzione del quotidiano*, impossibile perché caratterizzato proprio dall'atto di ritrarsi sempre alla comprensione.

Inoltre, De Certeau concentra la sua attenzione sui «modi di fare», che pur messi in pratica da singoli soggetti, fanno parte di un repertorio comune, marcando un legame con una comunità viva e creativa. L'analisi di Certeau consente allora di individuare una via alternativa alla comprensione della formazione intesa foucaultianamente come «desoggettivazione» o come «auto-governo tramite tecnologie del sé» (Simons e Masschelein 2006): la costituzione della soggettività per Certeau si compone di un vagabondaggio

stesso tempo non si chiude sulle impressioni strettamente soggettive di una produzione unicamente letteraria. Difficile non leggere nella predilezione per la narrazione la formazione storiografica e l'interesse per l'epistemologia della storia. Si veda de Certeau 2006 e Dosse 2002.

<sup>106</sup> È interessante notare come il ruolo della folla in *L'invenzione del quotidiano* possa essere intesa come il rovescio del celebre panottico di Bentham analizzato da Foucault in *Sorvegliare e punire*. Se infatti il panottico è la struttura onnivedente che grazie a una trama di saperi-poteri individualizza i soggetti – il panottico crea l'individuo perché lo inserisce in una fitta trama di definizioni di carattere medico, pedagogico, penale etc., creando la divisione tra individui normali e anormali – la massa è invece il punto cieco di ogni definizione. In essa regna l'indistinzione, la confusione delle identità e, in un certo senso, in essa abita l'assoluto. È lo stesso Foucault a riconoscerlo quando scrive che nella modernità: «La folla, massa compatta, luogo di molteplici scambi, individualità che si fondono, effetto collettivo, è abolita in favore di una collezione di individualità separate. Dal punto di vista del guardiano, essa viene sostituita da una molteplicità numerabile e controllabile; dal punto di vista dei detenuti, da una solitudine sequestrata e scrutata» (Foucault 2013: 69). Certeau, attento lettore e estimatore degli scritti foucaultiani, è descritto da Resweber (2007) come un esempio magistrale di «ricezione critica».

inconcluso tra i discorsi e tra le pratiche, costantemente in tensione tra sottomissione a logiche di potere e sviamento delle stesse. L'identità dell'uomo quotidiano è per Michel de Certeau impossibile, perché dipende proprio dall'atto di sconfinamento rispetto ai cammini già tracciati: l'*everyday man* è sé stesso perché è in movimento oltre sé stesso, definito dalla relazione con il proprio altro. Identità implica riconoscimento, luogo proprio, abitudine, coincidenza con sé stesso, differenza con l'altro; l'analisi del quotidiano lascia invece emergere un'attenzione particolare all'altro, all'eterogeneo, al differente, all'impossibile come elementi che sostengono un'identità sempre da rifare, in questo senso vagabonda perché in perenne ricerca dell'altro/Altro. Il soggetto emerge proprio dal suo «essere privo di luogo», dalla sua capacità di rispondere alla mancanza di stabilità – tema quest'ultimo forse più stringente oggi che negli anni in cui è stato elaborato da Certeau – con creatività che è allo stesso tempo individuale e collettiva. L'uomo comune è un soggetto marginale, estraneo ai luoghi produttori della cultura e dei beni di consumo, e può conquistare spazi di libertà riutilizzando i simboli e i materiali che gli sono dati a disposizione: è l'invenzione, il colpo di teatro, il “passo di lato” ad aprire come uno squarcio il luogo di libertà che consente all'uomo comune di essere – sempre parzialmente – sé stesso. Potremmo dire che è proprio nell'atto di sconfinamento che il soggetto emerge come tale: ne consegue – come verrà specificato ulteriormente – che una buona formazione per il soggetto non può che fondarsi sullo sviluppo della sensibilità allo sconfinamento, all'agire tatticamente in una società sempre più marcata dal cosiddetto «capitalismo della sorveglianza» (Zuboff 2019), all'ascolto dell'Altro entro lo spazio dello Stesso.

Un ulteriore elemento emerso, in effetti caratterizzante tutta l'opera di Certeau, è la dinamica della costante alterazione nella struttura dell'identità. Le icone del camminatore e gli studenti sono figure instabili perché dedicate all'ascolto di ciò che è altro da sé: entrambe si espongono volontariamente all'evento, all'imprevisto, spinte da un desiderio di ulteriorità che il linguaggio e le istituzioni che abitano non sono capaci di soddisfare appieno. La contestazione usa le parole di sempre per cercare di indicare qualcosa che sta oltre il linguaggio, è poetica perché tenta di dire l'indicibile, la sua intimità è abitata da uno spossamento continuo. Lo studente in rivolta non ha un'istituzione che ne sostenga pienamente l'identità, né un linguaggio sicuro per esprimersi: usa parole che circoscrivono un vuoto – un'alterità che resiste a ogni possibile comprensione – e compie un passo incerto verso un significato impossibile, unica occasione di essere sé stesso. Allo stesso modo il camminatore si espone senza riserve a una città estranea, e può dirsi camminatore proprio perché ha abbandonato il luogo conosciuto per muovere ad

altro; il suo essere soggetto dipende dal suo essere fuori equilibrio. In entrambi gli esempi è costitutiva un'apertura ad altro tramite il reimpiego di ciò che è proprio: potremmo, in altre parole, affermare che il soggetto quotidiano è costantemente in formazione senza però possedere una forma ideale da raggiungere.

## 2.5 Conclusione

Nel presente capitolo è stata presentata e discussa la nozione di quotidiano e la figura soggettiva che la abita, l'*everyday man*. È emerso dall'analisi come il quotidiano rappresenti il luogo di una dialettica costante tra codificazione e alterazione, nel quale a strutture di sapere-potere si contrappongono *tattiche* di resistenza disperse, non simbolizzate ma proprio per questo dal grande potenziale creativo ed emancipativo. La nozione di pratica ha inoltre permesso di identificare un oggetto di analisi che, distanziandosi sia dall'approccio sociologico-collettivo che da quello psicologico-individuale, permette di avvicinare le *tattiche* quotidiane nel loro significato a un tempo sociale e individuale.

Ci pare che il guadagno teorico di questa analisi possa essere riassunto in due punti fondamentali. Da un lato, il quotidiano è, come approfondiremo ulteriormente, il luogo fondamentale in cui l'educazione accade. La banalità delle azioni quotidiane viene dall'analisi di de Certeau ribaltata in forza creativa e liberante per il soggetto e per la comunità: è nel silenzio della quotidianità che si esercita già sempre una creatività nascosta e popolare che spetta all'educatore far emergere e sviluppare. Inoltre, la considerazione dell'*everyday man* come soggetto individuale-universale, che emerge da uno sforzo emancipativo, spinge a ripensare il ruolo dell'educatore/insegnante: se il soggetto è già sempre possessore di pratiche, di conoscenze non simbolizzate e di una creatività nascosta, quale ruolo ha l'insegnante a cui tale soggetto è affidato? L'educatore che fa propria l'analisi di Certeau si trova davanti a un soggetto attivo, già saturo di conoscenze e sempre teso nello sforzo di appropriarsi in maniera eterodossa del sapere che gli viene insegnato. Tale analisi, allora, chiede una riarticolazione profonda della relazione tra l'insegnante e il discente ma anche un ripensamento del ruolo stesso dell'insegnante nel contesto delle società contemporanee (ripensamento che, come esporremo, viene abbozzato da de Certeau in alcuni articoli sul tema).

Il secondo contributo consiste invece nella presentazione del movimento dialettico che viene riconosciuto tra *strategie* e *tattiche*. Lungi dall'essere una dinamica concettuale utile solo a descrivere il quotidiano, questa diade

rappresenta una delle costanti del pensiero di Michel de Certeau (anche se in forme molto diverse): nel continuo scambio – *entre-deux* – tra un momento normativo o identitario e un momento eteronormativo o alterante si gioca buona parte della produzione del gesuita, ma si nasconde anche uno strumento concettuale molto utile per una teoria dell'educazione. L'attenzione che De Certeau dedica al riconoscere e descrivere le molte forme attraverso le quali l'Altro si mostra entro i confini dello stesso (in questo caso, le *tattiche* che si muovono segretamente all'interno delle *strategie* che intendono addomesticarle) può essere pedagogicamente fruttuosa se è di stimolo per un'attenzione all'eterogeneo, al differente, all'escluso e alla creatività di cui essi sono portatori. La lettura di Certeau è un esempio prezioso di come al di sotto delle pratiche e dei saperi codificati si nascondano forme di esclusione che rendono tali pratiche e saperi possibili: l'esercizio di una sensibilità all'esclusione che la frequentazione dei testi certiani aiuta a sviluppare è una virtù pedagogica che promuove insieme l'emancipazione dei soggetti e ne stimola la creatività.

### 3. Un'educazione «alterante»: prendere la parola, dare la parola

*a uno dei miei figli, l'altro giorno, ho detto che uno scrive specialmente perché un altro possa scrivere, ancora, poi dopo: (perché cerchiamo un po' di scrivere, ormai, le opere complete del genere umano, tutti insieme, noi, in fondo):*  
Edoardo Sanguineti<sup>1</sup>

È rintracciabile nell'opera di Michel de Certeau una riflessione sull'educazione? Dare una risposta a questa domanda non è un compito semplice. L'atteggiamento intellettuale di Certeau non produce niente che assomigli a una teoria strutturata riguardo un certo argomento, come sarà già chiaro a questo punto. D'altra parte, de Certeau non ha mai rinnegato il suo posizionamento disciplinare all'interno della storiografia, e si è dunque occupato di formazione solo in relazione al suo interesse principale. Seguendo un'altra strada si possono però leggere numerose tracce di una postura pedagogica – e di una riflessione in proposito – che sicuramente ha abitato la ricerca e la pratica di insegnamento di Michel de Certeau. A partire dalla fine degli anni '60, possiamo infatti trovare tra gli scritti dell'Autore diversi articoli dedicati a temi specificamente educativi: nella raccolta *Lo straniero o l'unione nella differenza* (2010) la formazione è letta soprattutto nel contesto delle trasformazioni in corso nella Chiesa Cattolica<sup>2</sup>, mentre in altre pubblicazioni le occasioni di riflessione sono rappresentate dalla contestazione del '68, dalla

<sup>1</sup> Sanguineti 2004:104.

<sup>2</sup> Il riferimento al cristianesimo è imprescindibile per comprendere il pensiero di Certeau. La ricerca dell'Altro, che è ricerca dei luoghi dispersi in cui Dio si mostra dopo il crollo della fiducia nelle istituzioni religiose, è un motivo che struttura tutta la produzione del gesuita pur nella diversità dei temi affrontati. La lettura del brano evangelico dei “discepoli di Emmaus” (de Certeau 2010:15-20) ne è una sorta di manifesto, nel quale il Cristo si mostra nel dialogo tra i discepoli per poi ritirarsi subito dopo, spingendoli a continuare da soli il cammino. Ancora, all'interno di un dialogo con Jean Marie Domenach sul futuro del cristianesimo, che gli è costata un parziale allontanamento dalla Compagnia di Gesù, de Certeau affermava: «La fede suppone una fiducia che non ha la garanzia di ciò che la fonda: l'altro. [...] Nelle relazioni umane, anche la carità riconosce nell'altro, prossimo o lontano, una figura assoluta, non catturabile, che apre al credente la possibilità stessa di “fare la verità”, ma senza che il cristiano possa conquistare l'altro né dunque impossessarsi della verità che viene a lui dal prossimo [...] essa crea un cammino sbilanciato in avanti, squilibrato nell'attesa di questo altro irraggiungibile che è il futuro e senza cui, tuttavia, il presente non avrebbe senso» (de Certeau e Domenach 2010:49). Tale riferimento all'esperienza dell'attesa e dell'apertura alla venuta

ricerca sulle pratiche quotidiane, da fatti di attualità o ancora dalla pratica stessa di insegnamento in università. L'atteggiamento che unisce i diversi approdi della riflessione certiana sull'educazione è la necessità di salvaguardare la relazione con l'altro da quella tentazione «scritturistica» che spinge a ridurla al proprio – a farne in maniere molto sottili un oggetto del proprio sapere – e che preclude l'accesso alla Verità:

La verità non costituisce uno sfondo comune sul quale si staglierebbero le particolarità; non può essere dissociata da quanto vi è di irriducibile in una vita personale (de Certeau 2010:73).

Questo atteggiamento forse non si traduce in una pedagogia, se intendiamo quest'ultima come un sapere teoreticamente o empiricamente fondato riguardo l'agire formativo, ma certamente fornisce l'esempio di un avvicinamento eticamente orientato alla relazione educativa, con un approccio che non elabora delle tecniche pedagogiche, ma si radica nella necessità di inseguire nel volto dell'altro un «Dio scritto in caratteri ancora ignoti» (de Certeau 2010:74).

Il capitolo presente si struttura attorno a tre luoghi dell'opera certiana in cui viene avvicinato il tema dell'educazione. Abbiamo scelto di analizzare insieme questi testi per cercare di sottolineare una certa continuità tra essi, una fedeltà alle intuizioni che si ripresentano in testi risalenti a periodi diversi. I principali nodi problematici verranno fatti emergere, soprattutto ma non esclusivamente, da articoli pubblicati negli anni '60 e concernenti la situazione di fermento all'interno della Chiesa Cattolica (alla vigilia del Concilio Vaticano II, di cui uno dei protagonisti fu il teologo Henri de Lubac, maestro di Michel de Certeau durante gli studi a Lione), ma le medesime questioni verranno articolate integrando alcuni riferimenti a lavori più maturi. Tra questi ultimi, verranno analizzati saggi pubblicati nel corso degli anni '70 e '80 (tra i quali l'importante articolo sulla didattica universitaria dall'iconico titolo *Quest-ce que c'est un séminaire?*) e un ciclo di lezioni a tema pedagogico tenute alla Facoltà di Psicologia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Ginevra nel 1977-78, nel quale i temi portanti della riflessione certiana sul quotidiano vengono confrontati direttamente con la pratica educativa. Nella prima sezione vengono analizzate parallelamente le due figure del missionario e del maestro, che De Certeau approfondisce in quanto

dell'altro, ci sembra, non ha un valore solo confessionale, ma apre a una comprensione dell'umano *tout court* come cammino di ricerca inesausto di luoghi in cui si possa intravedere l'Assoluto.

vocazioni alla relazione con un'alterità perturbante, nella forma dello straniero per il primo e dell'allievo per il secondo. Entrambe queste figure hanno nella trattazione certiana il valore di esempio di un approccio all'altro che vede in esso una fonte di angoscia insieme all'unica possibilità di accedere alla Verità:

Questo significa interrogarsi davanti a colui che si presenta come l'Altro: «ero straniero e mi avete accolto» (De Certeau 2010:79)

Si procederà quindi all'integrazione nell'analisi della concezione certiana della lettura come pratica di carattere tattico mediante la quale il lettore si appropria e re-impiega il «sapere dell'altro», e si trarranno alcune conseguenze per la pratica dell'insegnamento. Ne emergerà un'immagine dell'educatore come colui che mira a «dare la parola» all'altro lasciandosi, in ultima istanza, «dire» da lui. Infine, l'ultima sezione analizza, alla luce di quanto guadagnato nei paragrafi precedenti, la riflessione che Michel de Certeau ha dedicato alla trasformazione della scuola e dell'università, da «luoghi propri» in cui il sapere viene prodotto e distribuito a *caquetoir*, spazio di incontro in cui il dialogo tra diversi si pratica senza necessità di una istanza unificatrice.

### 3.1 Il missionario e il maestro: incontri perturbanti

#### 3.1.1 Il missionario: l'incontro come luogo di rivelazione

La questione dell'educazione appare negli scritti di Certeau risalenti agli anni '60 in relazione soprattutto alle trasformazioni in atto nella Chiesa Cattolica. Nel 1969 Michel de Certeau dà alle stampe il volume *Lo Straniero o l'Unione nella Differenza*: si tratta di un importante spartiacque nella produzione del gesuita<sup>3</sup>, che per la prima volta pubblica un'opera di genere non storiografico<sup>4</sup>, ma soprattutto non rivolto esclusivamente agli ambienti ecclesiastici<sup>5</sup>. I testi contenuti nel volume, rielaborazioni di articoli già apparsi

<sup>3</sup> Si veda Giard 2010; Di Cori 2020:73-82.

<sup>4</sup> Fino all'incirca al 1968 de Certeau è stato impegnato da un punto di vista intellettuale quasi esclusivamente dalla preparazione delle edizioni critiche delle opere dei mistici francesi Pierre Favre e Jean Joseph Surin, e dallo studio minuzioso del processo di Loudun. È pur vero che già negli anni precedenti il 1968-1969 Certeau si era occupato di attualità e di politica producendo articoli e interventi: *Lo Straniero* rappresenta però la prima pubblicazione in volume che, per così dire, inaugura una fase nuova nel tragitto intellettuale dell'autore.

<sup>5</sup> Si ricordi, in aggiunta, che alla fine del 1968 Certeau pubblica i testi raccolti in *La presa della parola*, testo che accanto a *Lo Straniero o l'Unione nella Differenza* rappresenta una

su varie riviste tra il '63 e il '69, trattano temi di spiritualità e di vita ecclesiale, ma secondo una prospettiva e con un linguaggio che già annunciano la presa di distanza di Certeau da una forma di fede «comodamente adagiata su poteri e dentro a sistemi» (de Certeau 2010:17). De Certeau intende superare la concezione della Chiesa come «luogo proprio» capace di articolare un senso unitario al Reale e alla vita quotidiana dei credenti, per intraprendere una strada diversa:

È dall'ignoto e come ignoto che il Signore *arriva* sempre nella propria casa e tra i suoi: «Ecco, io vengo come un ladro» (*Ap* 16,15; 3,3). Chi crede in lui è chiamato continuamente a riconoscerlo così, uno che abita lontano o che è venuto da altrove, un vicino difficile da riconoscere o un fratello separato, incrociato per strada, rinchiuso in una prigione, che trova alloggio tra gli indigenti, o ignorato, quasi mitico, in una regione al di là delle nostre frontiere. Non c'è come il 'mistico' che arrivi sempre nella Chiesa come un guastafeste, un importuno e uno straniero. Così è stato per tutti i grandi movimenti spirituali o apostolici. Al contrario, ogni cristiano è tentato di diventare un inquisitore, come quello di Dostoevskij, e di eliminare lo straniero che viene (de Certeau 2010:15).

È dunque nella relazione all'altro – nelle forme più disparate: l'emarginazione sociale, la diversità di credo religioso, di cultura, di fede politica, la morte, l'inconscio etc. – che non risulta in una riduzione della portata perturbante della differenza che Certeau individua il percorso da seguire per ridare senso all'essere cristiani. Tale impostazione è diretta conseguenza del suo interesse per una molteplicità di temi di attualità, di politica, di antropologia e sociologia che lo spinge a cercare uno stile intellettuale non strettamente confessionale, come ha sintetizzato efficacemente Luce Giard introducendo *Lo Straniero*:

vera «rottura instauratrice», che accende definitivamente nell'autore l'interesse per le questioni di politica e di attualità. Tra questi due testi si può però rilevare un'importante differenza. *La presa della parola* è un volume che analizza questioni di attualità indirizzandosi a un pubblico – per così dire – “generalista”: il gesuita fa in questo volume della sua appartenenza ecclesiale un punto di osservazione particolare sulla realtà sociale, parlando alla società tutta. *Lo Straniero* invece segue una direttrice opposta, dal momento che contiene scritti di argomenti ecclesiali, trattati però con l'originalità e la libertà di pensiero che Certeau ha sviluppato grazie soprattutto alla frequentazione con l'Università pubblica. In questo caso il gesuita rivolge il suo discorso «di rottura» all' “interno” della Chiesa stessa. Letti in parallelo, questi due scritti mostrano la capacità fuori dal comune di Certeau di mantenersi sul margine delle appartenenze sociali e religiose, analizzandole a partire dal loro confine e dialogando con ognuna di esse.

Questo piccolo libro può essere letto come un commiato alla particolarità di un mondo intellettuale e sociale che egli visiterà ancora, di cui conserverà l'identità istituzionale e continuerà a tenersi informato, dove manterrà amici stretti, compagni secondo il vocabolario gesuita e interlocutori rispettati, ma nella particolarità del quale non abiterà più interamente [...] Tale distanza manifesta la scelta di un nuovo registro di scrittura, che segna l'impegno a tempo pieno in un modo di riflessione più personale e più elaborato, più aperto sulla società contemporanea nella sua diversità, meno ristretto all'ambiente cattolico (Giard 2010:XXI).

Ecco che, in conseguenza all'impostazione generale sopra abbozzata, anche il tema della formazione viene trattato a partire dalla questione dell'alterità come luogo del darsi del divino (e dunque del senso). La preoccupazione che emerge da questi scritti e che li attraversa tutti è infatti la medesima, articolare le modalità di una relazione alla differenza capace di non «ridurre ad Uno» e di smarcarsi dalla «malattia dell'identità»:

Gli altri, la morte, Dio: cerchiamo di sfumare tutto ciò che indica una rottura. Per essere identici a noi stessi dobbiamo riportare a casa nostra e ricondurre alla similitudine ogni dissomiglianza. Reazioni a catena tendono a camuffare l'alterità man mano che essa sorge nel campo dell'esperienza (De Certeau 2010:157).

Di fronte una formazione cattolica tradizionale che privilegia i principi e le posizioni universali, Certeau tenta dunque di proporre un approccio orientato alla ricerca dell'altro «senza di cui vivere non sarebbe più vivere» (de Certeau 2010:17). A questo riguardo è di particolare interesse un articolo nel quale viene affrontata la questione della formazione dei missionari alla luce delle lotte di liberazione coloniali<sup>6</sup>, contenuto in *Lo Straniero o l'Unione nella Differenza* (De Certeau 2010:67-97) e intitolato *La vita comune*: la prospettiva di Certeau punta a ribaltarne l'immagine del missionario come di colui che ha il compito di portare una verità a coloro che ancora non la possiedono, vedendo invece in questa figura un viaggiatore capace di accogliere la rivelazione inaspettata e disturbante che arriva dall'incontro con l'altro. Per il missionario, se lo intendiamo in senso “tradizionale”

la preoccupazione di mettere a punto tecniche apostoliche commisurate agli ascoltatori lo porterebbe a *utilizzare* solo quello che di essi sa. Lavorando per loro, più che

<sup>6</sup> Un'altra fonte di riferimento importante riguardo questo tema è l'esperienza dei cosiddetti *preti operai*, i sacerdoti che a partire dagli anni '50 si fecero assumere nelle fabbriche allo scopo di evangelizzare il mondo operaio. Come i missionari, i preti operai sono vocati a una relazione con una categoria di *diversi* (gli operai, appunto) e sono dunque l'avanguardia nel cercare delle forme di rapporto non egemoniche.

a loro si interesserebbe al linguaggio di cui gli fornirebbero il materiale. Non è ancora un incontro (de Certeau 2010:71).

La formazione missionaria basata sulle «tecniche apostoliche» (la messa a punto di strategie per convincere o convertire l'altro) è finalizzata alla conquista dell'altro: come un bravo agricoltore, il missionario deve conoscere le tecniche migliori per dissodare un terreno ancora incolto e renderlo docile e ricettivo alla sua parola di Verità. Il suo sapere è uno strumento che a sua volta fa degli altri strumenti per riprodursi: egli «utilizza» ciò che sa del popolo a cui va incontro per manipolarne le coscienze e, attraverso di essi, per poter riconfermare la bontà di ciò che predica. Si muove verso l'altro, ma per ripetere lo Stesso. Di conseguenza, non è capace di realizzare alcun reale incontro con l'altro, che nel suo agire occupa solamente il ruolo di un oggetto da plasmare con quanta più precisione possibile:

Riducendo gli altri a diventare oggetti delle sue certezze o segni della sua conversione, li ingloba in una storia che è solo sua, senza lasciare a essi la libertà di inventarsi la propria; e poiché non riconosce loro il diritto di esistere di per sé stessi, si nega la possibilità di incontrarli (de Certeau 2010:81).

La vocazione apostolica corre costantemente il rischio di ripetere un'operazione «scritturale», quella di voler «trovare un posto» all'altro all'interno del proprio sapere, riducendone così la portata perturbante, ma anche precludendo la possibilità di un incontro reale. Certeau descrive con acutezza le molte forme che tale «riduzione dell'altro» assume nell'attività missionaria, che non si limita solo alla volontà di imporre una fede dai tratti culturali «occidentali»:

A poco a poco impara anche a discernere una tentazione apostolica più sottile: fare degli altri il rimedio della sua stessa malattia, metterli in una posizione tacitamente destinata a giustificare la sua e a compensare il disagio che prova (de Certeau 2010:81).

Il missionario – oltre all'evidente tentazione di imporre la propria visione del mondo – corre il rischio di vedere in chi sta loro di fronte niente più che la giustificazione della sua posizione sociale e intellettuale: incerto sul suo operare, può proiettare fuori di sé la propria insicurezza nella forma di una negazione dell'altro. Sottomettere lo straniero al proprio sapere può in questa maniera funzionare come farmaco per l'incertezza, come se imponendo il proprio sapere si potesse, *ex post*, dimostrarne l'efficacia. O ancora, in maniera più subdola, lo stesso meccanismo di negazione dell'altro si può verificare nel cercare di imporre il rovescio di un comportamento tradizionale,

come è accaduto con il cosiddetto mito del «buon selvaggio», negativo specularmente del colonialismo. Il missionario che cede a questa tentazione

rischia di costringere moralmente i suoi nuovi fratelli a un comportamento che sia semplicemente il contrario di quello chiesto loro al tempo del colonialismo o di un paternalismo ecclesiastico. Impone a tutti la legge del proprio voltafaccia o della sua reazione contro l'insegnamento che ha ricevuto nel paese d'origine (de Certeau 2010:81).

Attraverso un chiaro riferimento psicanalitico al concetto di *proiezione*, Certeau mette allora in guardia dalla tentazione della negazione della differenza usata come farmaco alla propria insicurezza, tentazione sempre presente che può rendersi visibile in maniere diverse ma che mantiene una medesima «forma»: incorporare l'altro per sostenere e confermare il «proprio».

Il compito del missionario si dovrebbe invece configurare, alla luce della critica proposta, come la presa in carico della carica insieme perturbante e salvifica dell'incontro con l'altro, «che è nello stesso tempo l'irriducibile e colui senza il quale vivere non è più vivere» (de Certeau 2010:18). Il presupposto fondamentale del suo agire non è dunque la coscienza di possedere un Dio che altri aspettano di conoscere (relegando di fatto l'altro al ruolo di «colui che aspetta di essere istruito»), ma piuttosto la fede «senza assicurazione» in un movimento che

non ha essenzialmente il fine di 'conquistare', ma di riconoscere Dio là dove finora non era percepito (de Certeau 2010:17).

Lontano da qualsiasi irenismo, Certeau vede nell'incontro con l'altro una figura contemporanea del «deserto». Il luogo della perdita di ogni punto di riferimento, della tentazione e della prova ma anche di una necessaria purificazione della vita spirituale che sola porta a un'esperienza di Dio rinnovata, prende le fattezze del volto dell'altro. Prova mortale e vitale a un tempo, l'incontro con la diversità richiede una vera conversione. Per quanto possa essere destabilizzante, dunque, il missionario si mette in cammino per scoprire i modi nei quali il divino si manifesta in culture e linguaggi diversi dal proprio, per instaurare dialoghi generativi con l'altro. Egli può essere testimone autentico della

pluralità degli universi mentali. [...] L'uomo è altro rispetto all'uomo. Chi è testimone di una simile diversità ne viene cambiato (de Certeau 2010:75).

Ne consegue allora una riarticolazione dell'idea stessa di *missione*. Da vocazione all'espansione quantitativa degli appartenenti all'istituzione-

Chiesa, essa diventa il movimento necessario alla fede verso ciò che è allo stesso tempo ignoto e necessario. Secondo Michel de Certeau nella missione si esprime il movimento fondamentale della fede cristiana stessa, che consiste

nell'andarsene, come Abramo, «senza sapere dove» (*Eb* 11,8) per udire in terra sconosciuta la parola umana di Dio, oppure ad aspettare da altrove il suo volto d'uomo in una storia sempre sorprendente. Tale è il movimento interno dell'avventura religiosa, la modalità dell'incontro (de Certeau 2010:17).

Il missionario è allora, in quanto cristiano, innanzitutto un viaggiatore: «il missionario è in attesa – un'attesa per scoprire ciò che cerca» (de Certeau 2010:77). La missione riuscirà allora laddove è il missionario per primo a risultare «alterato» dall'incontro con l'altro e tale incontro, proprio in quanto portatore di un'alterazione, permette un incontro con il «Dio sconosciuto»; piuttosto che una conversione nel senso di un assenso formale a un *corpus* dottrinale o a un'istituzione, tale incontro lascerà a coloro che vi hanno partecipato «il compito di cercare da sé il senso dell'incontro e delle invenzioni che lo hanno permesso» (de Certeau 2010:91). Infine, è la reciproca alterazione, senza alcuna assicurazione nella possibilità di raggiungere un accordo ma, al contrario, aperta sulla carica potenzialmente disturbante dell'incontro, a costituire il cuore del movimento della missione:

il missionario scopre anche sé stesso in questo scambio. La simpatia va qui presa alla lettera: egli prova dentro di sé qualcosa che gli viene dall'altro. E la voce degli altri gli spiega interiormente alcune delle parole sacre che ripeteva senza comprenderne il significato (de Certeau 2010:83).

### 3.1.2 *La parola dello studente e il paradosso dell'insegnamento*

Tematicamente affine a questa trattazione è quella contenuta in un altro scritto, che esplora con il medesimo apparato concettuale la figura dell'insegnante. Ci sembra utile leggere queste pagine parallelamente a quelle appena ricordate sulla figura del missionario, non solo perché si trovano nella stessa sezione de *Lo Straniero* (la prima sezione del volume, intitolata *Incontri*),

ma perché le attività della missione e dell'educazione presentano nel pensiero certiano una stessa «formalità»<sup>7</sup>. Entrambe concernono infatti le dinamiche della «scrittura» e dell'«alterazione» da parte di un soggetto che guadagna sé stesso solo esponendosi alla propria negazione.

In apertura dell'articolo *Dare la parola* (de Certeau 2010:45-66) viene descritta la posizione dell'insegnante, sottolineando con chiarezza il carattere perturbante di ogni relazione educativa. Il tema è introdotto iconicamente attraverso il racconto dell'esperienza di un adulto di fronte alle prime parole di una bambina:

Anna comincia a parlare. Ha solo sedici mesi, ma già si volta e vi rivolge la parola. È una domanda, un'espressione di affetto o il racconto di un successo? Impossibile saperlo. Il suo linguaggio è incomprensibile, benché continui il vostro. Il suo sguardo si aspetta una risposta, che però non verrà o offrirà alla sua attesa, già complice e già delusa, solo i termini stranieri dei vostri interrogativi da adulto. La vostra parola torna a voi dal paese che ha destato, e già voi non la riconoscete più in questa poesia dal senso nascosto: nata da un amore, adesso vi rivela l'esistenza della vostra bambina. Ogni educatore fa questa esperienza, se veramente dà la parola a chi deve prendere la parola in proprio. Deviato dal divenire della propria opera, scopre in suo figlio, nel suo allievo o nel ragazzo di cui è la guida il volto irricognoscibile che credeva di plasmare a sua immagine (de Certeau 2010:45).

L'educando, in questo caso una bambina, cerca di dire le sue prime parole. I suoi versi non sono ancora parole nel senso compiuto del termine: imitando i suoni sentiti pronunciare da altri, la bambina prova a costruire parole che ancora non sono comprensibili a chi ascolta, sono i primi esperimenti di un dire che ancora non si articola in una struttura linguistica. L'educatore ne rimane spiazzato: Anna non ripete le parole sentite, che i suoi genitori stanno cercando di trasmetterle, ma ne cerca di nuove. Parla già – in un certo senso – con voce propria, una voce che dice la propria esistenza senza trasmettere alcun contenuto<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Utilizziamo qui il termine «formalità» nell'accezione con cui è emersa già nel capitolo precedente riguardo la nozione di «pratica»: la «formalità» consiste nel «modo di procedere» di una certa pratica, indipendentemente dal contenuto materiale della stessa. Inoltre, la «formalità» di una pratica è dipendente dalla relazione che tale pratica intrattiene con la struttura culturale a cui appartiene: concerne sia la struttura di una pratica che il significato che essa assume in relazione a un contesto. Il tema è approfondito in particolare in de Certeau 2006:153-196.

<sup>8</sup> Impossibile non notare la vicinanza di questo esempio con un fenomeno studiato in anni più maturi da Certeau, quello della *glossolia*. Il fenomeno del “parlare in lingue”, che presenta fortissime somiglianze con il parlare dei bambini, è descritto da Certeau come la fondazione di «un teatro dell'azione» che permette il parlare. La glossolia – il parlare svincolato

Si tratta semplicemente di un momento di passaggio verso l'apprendimento della lingua (un primo tentativo di articolare parole che, nell'ottica di una crescita graduale, migliorerà col tempo), o questo racconto rivela altro? In un certo senso, entrambe queste affermazioni sono corrette. Certamente la bambina sta cercando di articolare un linguaggio per imitazione degli adulti e non riuscendovi immediatamente produce dei suoni non riferibili ad alcuna codificazione. Allo stesso tempo l'utilizzo che viene fatto dei suoni rende manifesta l'originale individualità che si annuncia: la bambina parla da sé, espropriando l'adulto del linguaggio del quale è padrone e insegnante. L'adulto presagisce così un'incompetenza radicale insita nel suo ruolo di educatore, radicale perché slegata dai contenuti effettivi di un insegnamento e concernente invece la «formalità» stessa della relazione educativa. Nel racconto delle prime parole di Anna si annuncia metonimicamente la condizione di ogni educatore nelle società della tarda modernità:

l'apparizione del bambino coincide con quella di un mondo nuovo; quando un accelerato mutamento culturale fa perdere valore alle norme tradizionali a cui si ispiravano gli educatori e priva di risorse coloro che si sono formati in base a esse [...] insomma, quando l'autorità degli adulti viene minata da un'incompetenza ancora appesantita da conoscenze passate di moda (de Certeau 2010:46).

Lo stare di fronte alla parola incomprensibile della bambina – voce senza significato e manifestazione dell'emergere di un soggetto slegata dai contenuti empirici della comunicazione – ha il carattere del «perturbante» (Freud 1991): l'immagine tanto intima e familiare del volto della bambina si carica di un'inquietudine che ricorda all'adulto la sua fondamentale incompletezza e la sua impreparazione di fronte al futuro che avanza. Il linguaggio viene spossessato, alterato dalla presenza di un nuovo soggetto, che utilizza la parola in modo inaspettato e che annuncia l'avvenire di un mondo ancora sconosciuto. Viene così messo in discussione il ruolo dell'adulto come detentore del sapere e come vertice di una trasmissione di conoscenze da “chi sa” verso chi “ha bisogno di essere istruito”, dal momento che neanche l'insegnante sa con certezza “che cosa valga la pena di essere insegnato” a colei che prima di ogni istruzione già si annuncia come irripetibile individualità. La condizione dell'insegnante, allora, si caratterizza innanzitutto attraverso l'esperienza della paura<sup>9</sup>, che marca in modo radicale il confronto degli adulti con

dal contenuto, «utopia vocale» – viene descritta come l'insignificante che fonda il significante, uno spazio pre-linguistico che apre lo spazio del linguaggio. La glossolalia è l'utopia del dire svincolato dal detto. Si veda de Certeau 2016: 269-286, precedentemente pubblicato in inglese in de Certeau 1996.

<sup>9</sup> Si veda Jacomino 2016 per una acuta riflessione sul ruolo della paura e della morte in educazione a partire dagli scritti di Michel de Certeau.

una nuova generazione. L'educatore ha paura perché si trova improvvisamente sguarnito delle difese che dovevano garantire la sua posizione: un sapere certo sul mondo, sulla pedagogia e una posizione di distante superiorità. Il bambino, come ogni *altro*, è in ultima istanza una figura della sua morte, della finitezza che caratterizza ogni soggetto e che sempre giunge inaspettata:

Quando pretende di «armare per l'avvenire» i suoi bambini, sono loro a disarmarlo; dopo essersi lamentato che «a loro non si può dire niente», finisce per domandarsi «in fondo, che cos'ho da dirgli?». Ha il presentimento di un vuoto, che in fondo è in lui. Indietreggia, perché una simile incertezza è incompatibile con la sua sicurezza. Ha paura di una morte (de Certeau 2010:50).

L'educatore fa così esperienza della propria radicale incompetenza. È lo scacco definitivo dell'educare? Come reagire di fronte all'annuncio di una tale paralizzante impossibilità a trasmettere una conoscenza valida? Eppure, il ruolo dell'educatore «espropriato della propria parola», secondo Certeau sembra avere ancora un senso – similmente a quello del missionario – a patto di accettare una conversione:

In queste condizioni, sembra che l'educatore non abbia più niente da dire. Non dà più la parola agli altri: gliela tolgono. Mantiene tuttavia la sua missione e le sue responsabilità. Occupa così un posto privilegiato nel cuore della crisi culturale di cui soffre ma che da lui esige di più (de Certeau 2010:46).

Non più depositario di un sapere sicuro da trasmettere, che lo manteneva in una posizione di distante e gerarchica sicurezza nei confronti dei suoi allievi, l'insegnante reinventare il proprio mestiere. Egli

si trova così alla giuntura tra passato e presente; serve allo stesso tempo la causa della tradizione per quello che insegna e la causa della rivoluzione per coloro che forma (de Certeau 2010:46).

Non rassegnandosi all'eclissarsi definitivo del ruolo dell'insegnante, Certeau cerca di riarticolare il ruolo dell'adulto nei confronti della nuova generazione, sottolineandone in particolare la paradossale instabilità, il suo abitare una frontiera tra tradizione e innovazione che è anche l'unico luogo possibile del darsi di un'educazione. Da un lato egli resta, nonostante tutto, chiamato a introdurre le giovani generazioni a un sapere e a una tradizione<sup>10</sup>, ma

<sup>10</sup> Su questo punto il pensiero di Certeau appare coincidente con quello, forse più conosciuto, di Hanna Arendt, la quale sostiene che l'educazione ha il compito di *preservare* il

contemporaneamente il suo lavoro mira a far sì che gli allievi si appropriino del mondo e del linguaggio, e lo praticino con voce propria. Per la parola (e per il sapere) dell'educatore, di conseguenza, «il suo compimento sarà una disappropriazione» (de Certeau 2010:63). In altre parole: secondo Certeau la parola dell'insegnante ha il doppio compito di introdurre il giovane al sapere esistente ma contemporaneamente di spingerlo ad appropriarsene in maniera originale e creativa, a «prendere la parola» nello spazio dello stesso sapere a cui è stato introdotto, soprattutto se tale appropriazione porta a risultati non previsti dall'insegnante. L'insegnante è la «giuntura tra passato e presente» perché ha il compito (impossibile?) di preparare il terreno alle nuove generazioni lasciando però ad essi il compito essenziale di scegliere che cosa fare della tradizione. Insegnare è un compito «senza assicurazioni», che è sé stesso solo nel momento in cui un altro se ne appropria e ne fa qualcosa di imprevisto: l'identità dell'educare è una disappropriazione.

Alla luce di questa analisi, sono tre i compiti fondamentali identificati da Michel de Certeau che l'educatore ha da assumere per affrontare la contemporaneità: «un dialogo, un passaggio culturale, una speranza comune» (de Certeau 2010:46). La compresenza dei primi due, dialogo e passaggio culturale, sottolinea ulteriormente l'ambiguità del ruolo educativo sospeso tra trasmissione e innovazione. Per quanto riguarda la necessità del dialogo, l'insegnante ha da essere, leggiamo ancora in *Dare la parola*, «uomo del faccia a faccia» (de Certeau 2010:48): questa espressione si riferisce ambiguamente sia alla necessità dell'incontro di corpi nell'educazione, sia alla chiamata a costruire una mediazione tra i saperi da trasmettere e le soggettività degli allievi, con le loro situazioni personali, sociali, i loro interessi e aspirazioni. In questo senso, l'insegnante che intende costruire «un dialogo» comunica il sapere (il «passaggio culturale») non come un blocco unitario di conoscenze da assimilare, ma rende presenti i contenuti nella misura e nelle modalità in cui essi rispondono alle necessità particolari degli allievi che ha di fronte in quel momento, anche quando

la loro inevitabile presenza smantella la concezione che l'educatore si fa della vita o della cultura e, più profondamente, le basi della sua esistenza (de Certeau 2010:49).

giovane nell'introdurlo al mondo, fungendo così da luogo di transizione dalla vita esclusivamente privata a quella pubblica che si esercita nella politica (Arendt 1977).

Lo strumento principale dell'insegnante sarà allora una modalità di dialogo «che deve fare di una necessaria informazione l'elemento di una formazione» (de Certeau 2010:53)<sup>11</sup>. In aggiunta alla possibilità di confrontarsi con contenuti “resi attuali”, nel dialogo gli allievi hanno l'occasione di mostrarsi come soggetti dotati di saperi<sup>12</sup>, di ragione e di volontà proprie: sono gli «altri del sapere» dell'insegnante, che lo fondano nel distanziarsi. Quest'ultimo aspetto permette di chiarire ulteriormente la posizione dell'insegnante, distinguendola da quella dell'esperto in una determinata disciplina. Mentre il secondo si concentra sull'oggettività del sapere e può dunque esimersi dal confronto con la presenza inquietante dell'ascoltatore, il primo ha proprio nello stare nella relazione destabilizzante con l'allievo il cuore della sua professione<sup>13</sup>. Il sapere paradossale dell'insegnante si esercita esclusivamente a partire dalla presenza *tattica* dell'allievo, mentre quello dell'esperto è in un certo modo indipendente da chi lo riceve (il suo compito principale è far avanzare la disciplina, senza preoccuparsi troppo della ricezione di questa da parte del pubblico<sup>14</sup>). D'altra parte, non sarebbe corretto ridurre il compito di un insegnante al semplice rispondere alle curiosità dei suoi allievi<sup>15</sup>, o a soddisfarne le richieste; egli mantiene sempre anche il compito di attuare il «passaggio culturale», cioè di introdurre i giovani a una tradizione o, in senso più ampio, alla memoria di una società. Il contenuto è ineliminabile dal processo

<sup>11</sup> Evidente in questo passaggio l'influenza su de Certeau degli scritti di Paulo Freire, in modo particolare della *Pedagogia degli oppressi*. Si trovano diversi riferimenti alle opere del pedagogista brasiliano sia in *Lo straniero o l'unione nella differenza* (de Certeau 2010) sia in *Culture in the plural* (de Certeau 1997); inoltre le consonanze teoriche tra i due studiosi sono particolarmente evidenti per quanto riguarda il sapere dei marginali e il valore pedagogico delle pratiche quotidiane. Sul rapporto tra Certeau e Freire si veda Séradin 2016.

<sup>12</sup> L'emergere dei soggetti nel dialogo non è da intendersi in senso irenico. Il dialogo per Certeau non è una pacifica conversazione con l'altro ma è indissolubilmente legato all'articolazione del conflitto. Solo nel conflitto, infatti, si rende presente l'alterità dell'altro, è nell'irriducibile diversità di posizioni che la differenza si manifesta: «le differenze rompono l'uniformità che l'egoismo del più forte, il conformismo del debole o l'ideologia dell'utopista vorrebbero imporre o imitare» (de Certeau 2010:30). Un'intera sezione del volume citato è dedicata al tema del conflitto, si veda de Certeau 2010:23-33. Si può costruire un interessante parallelo tra questa posizione e quella del pedagogista Giuseppe Milan, che, ispirandosi alla filosofia dialogica di Martin Buber, sostiene che il dialogo con l'allievo non sia mai scindibile da una forma di *lotta* (Milan 2000).

<sup>13</sup> Si veda de Certeau 2010:49-50.

<sup>14</sup> Questa divisione tra insegnante ed esperto può suonare eccessivamente netta. Ci pare tuttavia che si possa applicare qui il frutto della discussione esposta nel capitolo precedente circa le critiche alla diade *strategia-tattica*: nuovamente non si tratta di categorie descrittive in senso stretto, ma di due «estremi euristici» (Siapkas 2015).

<sup>15</sup> Come peraltro corre il rischio di sostenere un certo discorso pedagogico contemporaneo che tende a ridurre il ruolo dell'insegnante a *facilitatore dell'apprendimento*, senza alcun ruolo di attiva proposta di contenuti. Si veda su questo la critica di Gert Biesta in Biesta 2005.

educativo, pena il cadere in una visione troppo facilmente psicologizzante e individualistica dell'educazione<sup>16</sup>. Chiaramente, tuttavia, nel parlare di «passaggio culturale» si rende nuovamente presente il rischio di ridurre l'allievo a un ruolo di passiva ricezione di contenuti, riducendolo ancora una volta al ruolo del «selvaggio» che aspetta una parola che lo introduca nella civiltà.

La dualità dinamica di questi due ruoli guarda ad una «speranza comune» tra insegnante e allievi. L'insegnante dialogicamente disposto verso gli allievi, impegnato nel non nascondere la propria fragilità dietro posizioni autoritarie, lascerà allora che la presenza *tattica*<sup>17</sup> dei ragazzi insinui le maglie del suo sapere e, progressivamente, ne faccia qualcosa di nuovo e inaspettato. Lascia, in altre parole, che la propria parola venga espropriata. Entrando in dialogo autentico con gli allievi, l'insegnante accetta la propria morte, la propria finitezza, il proprio non-sapere che è allo stesso tempo necessità di muovere verso l'altro, e di ciò fa esempio per gli studenti:

Con l'esperienza banale, quotidiana, del suo incontro con coloro che forma, l'educatore impara dunque ad andare a toccare in loro un interrogativo più radicale di tutte le loro obiezioni e di tutte le sue lezioni: si sente legato a loro da una condizione comune. [...] Ciò che egli detiene non è un assoluto, ma solo un mezzo, necessario o inutile, in vista di una iniziazione altrimenti essenziale. Egli farà entrare la propria scomparsa nell'impostazione pedagogica [...] Renderà tangibile la lezione che il suo equilibrio affettivo e la sua libera accettazione devono dare, segreto di cui gli adolescenti hanno più bisogno che di qualsiasi altra cosa (de Certeau 2010:51).

Per riassumere, Certeau legge nell'educare il compito paradossale di trasmettere un sapere e al contempo di far sì che tale sapere diventi il «luogo» a partire dal quale la soggettività degli allievi può emergere come «altro dal sapere». Il buon insegnante sarà, in breve, colui che accetta il rischio mortale di un'esposizione all'altro e che fa della propria mortalità accolta il punto di partenza per la costruzione di un dialogo «senza assicurazione».

<sup>16</sup> Proprio sulla centralità dell'attenzione all'oggetto della formazione – in aperta polemica con le derive psicologistiche nella pedagogia contemporanea, ma anche con l'eccessivo peso della militanza ideologica nelle correnti della pedagogia critica – si basa la proposta recente del *Manifesto for a post-critical education*, a firma di importanti teorici dell'educazione contemporanei (Hodgson et al. 2018).

<sup>17</sup> Un passo tratto da un'altra opera, *La presa della parola*, chiarisce ulteriormente di che genere di presenza i ragazzi si facciano portatori all'interno del sapere dell'insegnante: «Viceversa, una contestazione giunta dai destinatari dell'insegnamento, tanto più se profonda e generalizzata, rivela la relazione teorica su cui si fondava una forma di conoscenza dell'uomo, della società o del passato: mediante la sua reazione davanti a resistenze inattese, l'insegnante fa apparire alla luce del sole quello che si nascondeva dietro le sue procedure analitiche, quello che esse postulavano, quello che in ultima analisi egli intendeva o tollerava come fatto "umano" entro le coordinate dell'ordine intellettuale» (de Certeau 2007b:74).

### 3.1.3 A partire dall'alterazione: osservazioni

Le figure del missionario e dell'insegnante presentano dunque diverse somiglianze, che sottolineiamo brevemente nella loro portata pedagogica.

Per cominciare, in entrambi i casi il nodo problematico principale è costituito dal come avvicinare l'altro senza ridurre il potenziale perturbante di cui tale incontro è gravido, ma, al contrario, facendosene carico in quanto via di accesso a un'identità e a una verità sempre a-venire. Il selvaggio e l'allievo costituiscono un «altrove» del sapere teologico e del sapere pedagogico, dislocano la «scrittura» in uno spazio sconosciuto che può essere terreno di conquista o di dialogo: la presenza divina (nel caso del missionario) o il darsi dell'educazione (nel caso dell'insegnante) hanno la forma di *eventi* che possono accadere solo nell'accettare la negazione mortale che l'altro mi impone. Il viaggio verso il «luogo dell'altro» è, di conseguenza, sempre mortale (o, meglio, se non è mortale non è incontro con l'altro) ma proprio perché mortale può aprire al nuovo. Tale dinamica è riassunta da Dosse con efficacia:

La pedagogia proposta da Certeau deve tenere insieme i due poli in genere considerati antinomici dell'utopia e dell'integrazione (Dosse 2002:190).<sup>18</sup>

Ne consegue che l'identità dei personaggi descritti è, ancora una volta, un'«identità impossibile». Se identità implica coincidenza con sé stessi, coerenza, distanziamento rispetto all'altro, allora il missionario e il maestro non ne possiedono alcuna. Non riposano mai in sé stessi: il loro operare è definito dal movimento verso l'altro, uno slancio che non muove da un luogo verso una destinazione ben definita, ma che è un puro disequilibrio, un «essere privi di luogo». De Certeau insiste nel sottolineare il movimento abramitico di queste figure, che sono guidate dalla

necessità del viaggio, l'uscita dal paese dei padri richiesta ad Abramo da Jahvé nel racconto biblico (*Gen* 12,1). Il viaggio di Abramo simboleggia il movimento di ogni vita. Ognuno va verso l'incontro con l'altro che, alterandolo, gli svela la fragilità delle sue evidenze (Giard 2010:XXIV).

Infine, possiamo affermare che, in un certo senso, l'insegnante e il missionario siano soggetti a un esilio. Entrambi, infatti, sono cacciati fuori dal loro «luogo proprio» verso una terra incognita: la conoscenza della tradizione teologica non è più il porto sicuro a partire dal quale il missionario può interpretare anticipatamente l'esistenza dell'altro per pianificare e control-

<sup>18</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «La pédagogie prôée par Certeau doit tenir ensemble les deux pôles en général considérés comme antinomiques de l'utopie et de l'intégration».

lare l'incontro. L'esistenza di altre fedi, altre culture e altre tradizioni si impone con forza destabilizzante anche nella sicurezza della fede religiosa: per essere autenticamente cristiano, il missionario è chiamato ad andare incontro a chi non fa parte della Chiesa, e così facendo esce necessariamente dai confini della sua visione del mondo esponendosi al rischio di perdere le proprie convinzioni. Così il sapere pedagogico non protegge più l'educatore dandogli strumenti adatti e sicuri per affrontare qualsiasi situazione: finita l'epoca del maestro onnisciente e autoritario, l'insegnante assume le fattezze di un pellegrino che mostra umilmente a coloro che incontra i reperti del mondo che ha abbandonato, lasciando che essi decidano cosa farne. Costretto a scendere dalla cattedra rialzata, al maestro non rimane che mettersi in cammino con gli allievi e verso gli allievi, sapendo che si tratta dell'unica possibilità del darsi di un'educazione.

### **3.2 Per un'altra pratica della lettura: una «perruque» educativa?**

La stessa attenzione data da Certeau alla «presa della parola» da parte dell'allievo come fondamento dislocato dell'educare, emerge nella trattazione di un tema che abbiamo già tangenzialmente toccato e che ora approfondiamo ulteriormente, quello della lettura. La pratica della lettura appare in due testi apparentemente lontani, *L'invenzione del quotidiano* e *Fabula Mistica*, come un caso specifico ma paradigmatico della capacità dei soggetti di praticare un'«anti-disciplina» nei confronti del sapere e della cultura agendo nel «luogo dell'altro». Esponiamo ora brevemente la concezione certiana della lettura come «perruque» e come «lettura assoluta» (*Fabula Mistica*): emergerà da questi due esempi un ulteriore approfondimento dell'atteggiamento *tattico* dei soggetti studiati da Michel de Certeau nei confronti del sapere, che ne riconferma la tensione umanistica e «anti-disciplinare», senza però tralasciare le possibili derive di questa impostazione.

#### **3.2.1 L'educazione del «lettore di frodo» e i possibili naufragi**

Come, secondo Certeau, il consumatore (l'«uomo comune» di cui abbiamo trattato nel capitolo precedente) non rimane passivo di fronte ai prodotti della comunicazione e della produzione di massa, così non è passivo, in generale, il lettore di fronte al testo scritto. Leggere non è per il nostro autore l'atto dell'esporsi passivamente a un testo, per decifrarlo e riattualizzarne mentalmente o ad alta voce il contenuto così com'è, ma è un'attività che

assomiglia a una «caccia di frodo» (de Certeau 2012:233) tra le parole. Leggere individualmente è un passaggio, un vagabondaggio dell'occhio che non dà attenzione uniforme a tutto il testo – che non segue docilmente il tracciato imposto dalla pagina –, ma si sofferma su alcuni passaggi, ne evita altri, torna indietro, trattiene e dimentica, seleziona secondo il momento e la sensibilità:

Lungi dall'essere degli scrittori, che fondano un luogo proprio, eredi dei lavoratori d'un tempo ma sul terreno del linguaggio, scavatori di pozzi o costruttori di case, i lettori sono dei viaggiatori; circolano su territori altrui, come nomadi che praticano il bracconaggio attraverso pagine che non hanno scritto. La scrittura accumula, immagazzina, resiste al tempo creando un luogo e moltiplica la sua produzione attraverso una riproduzione sempre più allargata. La lettura invece non garantisce contro l'usura del tempo (ci si dimentica e si dimentica) non conserva quanto ha acquisito, e ciascuno dei luoghi che attraversa è ripetizione del paradiso perduto (De Certeau 2012:245).

Leggere, in altre parole, è un altro nome dell'«essere privi di luogo», dell'attraversare il luogo dell'altro cogliendone qualcosa per sé. Attraverso un densissimo *ex cursus* in una vera e propria «storia materiale della lettura come oggetto di studio» (Freijomil 2009) Certeau mostra come l'atto di leggere abbia mutato di significato con il trascorrere delle epoche storiche (in relazione al diverso statuto del testo e ai diversi modi di fruirne) e come nella contemporaneità sia caratterizzato dall'indipendenza del lettore nella lettura individuale. Nella lettura silenziosa e individuale – la modalità che si è imposta come dominante –, «l'autonomia dell'occhio sospende la complicità del corpo con il testo; lo svincola dal luogo della scrittura» (Certeau 2012:247): sarebbe a dire che l'occhio ha una grande libertà di movimento nello spazio della pagina, libertà che permette di ritagliarsi degli «spazi» praticati nel «luogo» statico dello scritto. Lo sguardo può dettare il ritmo, le interruzioni, può soffermarsi su una singola parola ed eleggerla a rappresentante del significato di tutto lo scritto: il «corpo del testo» viene frammentato e ricomposto in modalità inaspettate per lo scrittore che l'ha prodotto:

Come l'aereo permette un'indipendenza crescente dai vincoli posti dalla conformazione del suolo, così questi metodi consentono, grazie a una rarefazione dei movimenti dell'occhio, un'accelerazione degli attraversamenti del testo, un'autonomia rispetto alle sue determinazioni e una moltiplicazione degli spazi percorsi (de Certeau 2012:247).

Diversamente, colui che legge ad alta voce in un certo senso “dà corpo” al testo, intrattenendo con esso un legame somatico e seguendo in maniera lineare l'andamento del pensiero tracciato sulla pagina:

Il lettore si deterritorializza, oscillando in questo non-luogo tra ciò che inventa e ciò che lo altera. [...] ha lo scritto “a portata d’occhio”, depista, ride, fa delle ruberie o si lascia prendere (de Certeau 1979:39).<sup>19</sup>.

Chi legge ad alta voce «fa della sua voce il corpo dell’autore» (e non solo voce ma volto, mani, gambe etc.) mentre colui che legge solo con gli occhi si muove furtivamente mantenendo con il testo una certa distanza e indipendenza. La lettura silenziosa si configura allora come movimento errante, «impertinenza del lettore» (Certeau 2012:248) che si muove in uno spazio estraneo re-inventandolo secondo una traiettoria soggettiva<sup>20</sup>. La re-invenzione del testo consiste nell’investimento di «paure, sogni, attività fantasmatiche e mancanti» (de Certeau 2012:248) nel testo, che nel mostrarsi determinano la singolare modalità di attraversamento del testo messa in campo dal lettore.

Tuttavia, Certeau non celebra le *tattiche* di lettura acriticamente come libertà assoluta del lettore nei confronti dello scritto. Data la pervasività dei moderni mezzi di comunicazione, l’«impertinenza» del lettore che pratica il testo secondo una traiettoria soggettiva, oltre a costituire una possibilità di emancipazione e di invenzione, apre spazi sempre più importanti per una penetrazione di messaggi nell’immaginario e nell’esperienza individuale. Il libro permette certamente una pratica testuale come quella descritta da Certeau: esso, come un corpo morto che «diviene testo solo nel rapporto con l’esteriorità del lettore» (Certeau 2012:241) vive nell’atto della lettura, la quale interseca in modalità imprevedibili i segni con la soggettività di colui che li interpreta. Il libro, potremmo affermare, da oggetto inerte diventa significato quando viene attraversato dall’occhio che lo mette in relazione a un soggetto portatore di aspettative, di desideri e di esperienze. Se invece pensiamo all’esperienza di “lettura” che si genera nel contatto con i media televisivi (e oggi digitali) la situazione appare diversa: le *tattiche* di lettura (saltare sezioni, scorrere velocemente il testo cogliendone solo le parole chiave, ritenere solo le immagini a discapito del testo, cogliere la dimensione grafica piuttosto che quella di contenuto dello scritto, ricordare metonimicamente

<sup>19</sup> Traduzione nostra. Nell’originale: «le lecteur se déterritorialise, oscillant dans ce non-lieu entre ce qu’il invente et ce qui l’altère [...] il a l’écrit à l’œil, il dépiste, il rit, il fait des ‘coups’, ou se laisse prendre».

<sup>20</sup> Lo ricordiamo ancora: quando utilizziamo l’espressione “soggettivo” riguardo ai testi di Certeau non intendiamo la posizione fondamentale e autocosciente di colui che si espone volontariamente al testo. Il soggetto non è l’origine volontaria dell’atto di apertura all’altro, ma è piuttosto ciò che emerge dal movimento stesso dell’alterazione. Nel caso della scrittura, il soggetto è il riferimento di quei movimenti particolari che vengono compiuto nel «luogo» del testo: a essere logicamente prioritario è il movimento, a partire dal quale sia il soggetto che il testo emergono nelle loro determinazioni.

una frase come riassunto del tutto etc.) vengono oggi sfruttate ampiamente dai produttori di contenuti per indirizzare in maniera sottile ed efficace l'attenzione dei lettori. Se lo scrittore, in un certo senso, pone *strategicamente* un luogo organizzato nella forma del libro nel quale il lettore possiede una certa libertà di movimento, questo genere di movimento è più sottilmente eterodiretto nei nuovi media (i quali vengono continuamente costruiti e ricostruiti in funzione delle tattiche di lettura<sup>21</sup>). Certeau ha preannunciato questo possibile sfruttamento delle tattiche di lettura per uno sviluppo delle maglie del controllo, affermando che:

In ogni caso, l'accresciuta autonomia non preserva il lettore, perché il potere dei media si estende sulla sua immaginazione, ovvero su tutto ciò che di suo egli lascia passare attraverso le maglie del testo: paure, sogni, autorità fantasmatiche e mancanti. Qui intervengono i poteri che fanno di cifre e «fatti» una retorica avente come obiettivo questa intimità liberata (de Certeau 2012:248).

La pratica *tattica* della lettura, insomma, lungi dal rappresentare l'utopica liberazione dei lettori dalle imposizioni della scrittura, può diventare il terreno per forme di controllo sempre più pervasive e sofisticate.

D'altra parte, la concezione della lettura come *tattica* apre degli innegabili spazi di libertà e di emancipazione per il lettore<sup>22</sup>. Essa, infatti, valorizza le traiettorie individuali e creative sulle strutture rigide e si presta particolarmente a descrivere le potenzialità della formazione nell'epoca delle tecnologie digitali. È già, infatti, *tattico* il movimento compiuto da ogni utente che fa una ricerca in rete: si muove tra una miriade di informazioni cogliendo qualcosa, dovendo districarsi tra le fonti, ed emergendo come soggetto proprio in quanto polo di una alterazione che ha nel testo il suo reciproco. La lettura come movimento che al contempo “ri-fa” il testo e “fa” un lettore è il rovescio del «senso letterale» della scrittura: quest'ultimo è il prodotto di una posizione istituzionale (un maestro, una università, una scuola etc.) che si arroga il privilegio di detenere e trasmettere il senso della scrittura, e che lascia al lettore la posizione di pura passività e ricezione. Il lettore passivo è sempre in attesa di un'autorità che gli dischiuda il significato del testo, e

<sup>21</sup> Un banalissimo esempio è la ormai onnipresente e scontata abitudine di sottolineare con il grassetto le parole chiave negli articoli giornalistici pubblicati online. Facendo leva sulla pratica del cercare parole chiave per costruire un significato generale, questa tattica indirizza rapidamente il lettore al messaggio che si vuole trasmettere. La concentrazione sulle parole chiave, a scapito della generale costruzione del testo, veicola un messaggio semplice e diretto al lettore, che viene esonerato dallo sforzo di trovare da sé le parole importanti per costruire un significato.

<sup>22</sup> Per una visione tragica ma propositiva circa le possibilità che le tecnologie digitali della lettura diventino nuovi strumenti di soggettivazione, si veda Stiegler 2010.

considera sempre illegittima la propria maniera di praticarlo e di investirlo di significato. In questa concezione della scrittura-lettura:

è infatti evidente che l'idea di un tesoro nascosto nell'opera, cassaforte del senso, non ha come fondamento la produttività del lettore, bensì l'*istituzione sociale* che surdetermina il rapporto con il testo. La lettura viene cioè in qualche modo obliterata attraverso un rapporto di forza (tra maestro e allievo, o tra produttori e consumatori) di cui diviene lo strumento. L'uso del libro da parte di soggetti privilegiati lo trasforma in un segreto di cui essi sono i «veri» depositari. Erige fra esso e i suoi lettori una frontiera che può essere oltrepassata solo con un passaporto rilasciato da questi interpreti, trasformando la loro lettura (*anch'essa* legittima) in una «letteralità» ortodossa che riduce le altre interpretazioni (egualmente legittime) all'eresia (in quanto non «conformi» al senso del testo) o all'insignificanza (destinandole così all'oblio) (de Certeau 2012:242).

Ciò che ci interessa sottolineare, infine, è come Certeau individui il nucleo della riflessione sulla lettura nella sua pratica, nel movimento delle *tattiche* che la costituiscono come attività viva (come movimento di alterazione reciproca tra il lettore e il testo), mettendo in un certo modo in secondo piano il ruolo del contenuto effettivo dello scritto. Imparare a leggere, sembra suggerire Certeau, ha più a che fare con lo sviluppo di una pratica soggettiva che con l'assimilazione di contenuti, più con l'esposizione ad un altro (il testo) che con la trasmissione. Se il modello del libro come strumento di «produzione» del lettore elaborato dall'Illuminismo<sup>23</sup> ha dato origine come correlato a una pedagogia di tipo trasmissivo (la soggettività dell'allievo come prodotto dell'atto di assimilazione di un contenuto deciso e trasmesso da un'autorità), il modello delle *pratiche di lettura* può essere generativo di una pedagogia relazionale, aperta a diverse modalità di accesso al sapere e indirizzata alla formazione dei soggetti attraverso l'articolazione delle differenti *tattiche* di cui già sempre sono portatori<sup>24</sup>. Leggere rappresenta allora un esempio ulteriore della creatività nascosta che Certeau individua nelle pratiche quotidiane, creatività da esplicitare e, pedagogicamente, da sviluppare creativamente.

<sup>23</sup> Si veda Certeau 2012:234-236.

<sup>24</sup> Si può leggere, ad esempio, a firma di Joris Vlieghe (Vlieghe 2016) un'interessante proposta di interpretazione della scrittura a mano e della scrittura digitale come metafore di una trasformazione nel senso dell'educazione. L'una ha a che fare con l'autorità del testo materialmente di fronte agli occhi del lettore, l'altra con una più agile ma problematica navigazione tra una molteplicità di contenuti. Il tema della lettura/scrittura soprattutto in relazione alle trasformazioni del digitale è oggi al centro di un importante dibattito nella filosofia dell'educazione di lingua inglese.

### 3.2.2 La «lettura assoluta», origine delle pratiche moderne di lettura

Come spesso accade nei testi di Michel de Certeau, anche la concezione della lettura ha origine nello studio della mistica, in particolare in quella che il gesuita definisce la «lettura assoluta», una maniera di praticare la lettura che emerge dai trattati mistici dei secoli XVI e XVII<sup>25</sup>. L'avvicinamento alla «lettura assoluta» permette dunque di specificare ulteriormente la nozione di lettura come *pratica* e di aggiungere alcuni elementi importanti in funzione di un'interpretazione di stampo pedagogico del tema.

Nei trattati mistici del XVI e XVII secolo emerge una profonda rottura epistemologica con il periodo medievale che annuncia ma non realizza ancora la transizione verso la modernità, legata ad un nuovo significato attribuito al libro e alla lettura:

Questa campagna (di questo si tratta) cerca di rendere autonomo il soggetto che legge [...] Mentre nel XVIII secolo il lettore appariva come l'effetto del libro, come la sua ombra trasportata o la sua iscrizione nella storia sociale attraverso la mediazione della scuola e del docente, la concezione mistica mira ad emancipare il soggetto lettore e a riconoscergli un'esistenza propria, slegata da una infeudazione o da una conformità al libro. La storia dei lettori non può essere ricondotta a quella dei loro libri (de Certeau 2016:153).

Il libro, fino ai secoli XII e XIII, era rappresentazione materiale della scrittura divina che forniva di senso il mondo, era un «Libro ontologico» contenente un sapere capace di organizzare e significare la totalità dell'esistente. In conseguenza alla diffusione della stampa (e dunque alla desacralizzazione dell'oggetto-libro che diventa sempre più diffuso e maneggevole) e alla progressiva perdita di autorità dell'istituzione ecclesiale (nell'esperienza dei mistici è sempre presente il desiderio di rinnovamento di una Chiesa che non corrisponde più alle necessità spirituali dei fedeli), il libro da rappresentante dell'Ordine Divino diviene un sostituto dell'Istituzione, un oggetto ordinario il cui compito è di ritagliare uno spazio sensato in un mondo d'improvviso disordinato. In sostituzione all'istituzione rappresentata dai «direttori che non comprendono i desideranti che si rivolgono loro» (de Certeau 2016:154) – nell'esempio di Giovanni della Croce – il libro diventa allora un oggetto che fornisce al soggetto uno spazio limitato per esercitare la propria ricerca di senso:

<sup>25</sup> Una trattazione più dettagliata delle posizioni di Michel de Certeau riguardo il fenomeno mistico si trovano nel capitolo che segue. Ci limitiamo qui a un breve *ex cursus* in funzione del tema della lettura.

Il nuovo libro colloca i suoi lettori su un'isola. Fornisce un luogo proprio ad ogni storia individuale. È per natura auto-biografico (de Certeau 2016:155).

È a partire da tale statuto “desacralizzato” del libro che i mistici possono sviluppare le pratiche di quella che Michel de Certeau chiama «lettura assoluta»: una pratica della lettura che si slega progressivamente dalla trasmissione del contenuto per concentrarsi sulle procedure mediante le quali il soggetto si «appropria» dello scritto. Il libro da rappresentante della Verità diventa un oggetto che il lettore «utilizza» e di cui deve «fare buon uso». Guglielmo di S. Thierry (monaco benedettino del XII secolo, grande precursore della mistica moderna), ad esempio, descrive la pratica della *ruminatio*: essa consiste nel fissare nella memoria frammenti di testo che colpiscono l'attenzione del lettore, per poi tornare nei giorni successivi a meditare nuovamente gli stessi frammenti per lasciarne emergere significati inattesi. Nella *ruminatio* il «corpo» del libro viene frammentato dal desiderio del lettore che, trovando senso in alcuni brani piuttosto che in altri, li scorpora dal libro e, ritornando su di essi più volte, li fa diventare parte di sé. I frammenti di testo attraverso cui il lettore è passato «fanno corpo» secondo una configurazione impensata dall'autore del libro, impensata perché dipendente dalla soggettività del lettore. A partire dalla selezione operata nella *ruminatio*, come già ricordato a proposito del lettore in *L'invenzione del quotidiano*, il lettore non accoglie la totalità del senso pensato dall'autore del testo, ma reinventa il significato inventando allo stesso tempo sé stesso come soggetto di tale pratica:

Allo stesso modo, rovina del testo e del senso, il detrito testuale non dice più né il vero né il falso, «significa» in quanto uscire o venire, «cita» prima di lui «la tua vita», ti giudica. Si trasforma in una parola che non dice niente e che, dell'Altro, non è più del suo sguardo (de Certeau 2016:166).

La «lettura assoluta» esce così dalla logica del vero e del falso per introdurre alla ricerca di un darsi del senso sempre parziale. La lettura dei mistici è tesa all'ascolto di una *voce*, di un senso, che era garantito dall'istituzione ecclesiale e che si è disseminato nel mondo: non è più centrale il contenuto dei messaggi dei libri (e, di conseguenza, la sua assimilazione), ma il fatto che grazie al rapporto tra l'oggetto-libro e il lettore «impertinente» possa emergere l'esperienza del senso. Nelle parole di Certeau:

Il problema essenziale non è più: *cosa* dicono i messaggi divini? Ma, c'è ancora un *dire*, dove e come? La domanda si sposta da una delucidazione del *senso* alla ricerca di una *voce* [...] La loro maniera di leggere, relativa all'incertezza del soggetto come

pure del libro, punta interamente sul postulato che c'è un *dire* più essenziale del testo e che alla fine *solo una voce può far credere al testo*. Svalutando il libro-oggetto, ritornano a ciò che presuppone ogni pratica umana del libro e a ciò che essa non può dimenticare, vale a dire che, in un modo o nell'altro, esso «parla» (de Certeau 2016:168).

Altro elemento importante ai fini della nostra analisi, è la considerazione da parte dei mistici del libro come «luogo di transito». La lettura mistica, infatti, non considera il testo come il luogo di arrivo di una ricerca di senso, ma come lo strumento senza il quale l'esperienza della ricerca di senso non è possibile:

Inscrivendosi nel corpo, la lettura abbandona il testo, ci si sottrae [...] Nessuno è la tua casa: non è qui, non è là. Il libro è una dimora che bisogna lasciare: «è cosa bona interrompere la lettura». Tale consiglio universale invita a tagliare il testo con il dialogo e l'invocazione. [...] Quotidiana e regolare, la frequentazione del libro è scandita da separazioni che proibiscono l'identificazione con il testo (de Certeau 2016:164).

La ricerca del mistico, che non punta al sapere contenuto nel libro ma a un contatto con l'Assoluto, non può, in altre parole, fermarsi alla pratica della lettura. La pratica della lettura non è che un mezzo per poter udire, dietro ai frammenti testuali raccolti nella lettura, la *voce*: al di là sia del lettore che del frammento letto, è l'«altrove» che spinge e guida la lettura del mistico e che si dà nella forma di un'esperienza (non di un contenuto di sapere). A rendere possibile questa esperienza è un continuo distacco dal libro, che consente di non identificare mai la *voce* al testo (non è «né questo né quello»): nel movimento tra lettura e distacco si mantiene aperta la frattura che caratterizza la relazione tra il testo e la *voce* (che è sempre oltre) e si permette al testo di rimanere «monumento e non documento, testimone ma non interprete di questi postulati» (de Certeau 2016:159).

### 3.2.3 La lettura «impertinente» come metafora pedagogica

E il compito che potrà svolgere la scuola sarà di permettere l'apprendimento della lettura di questa grande dottrina imposta da una società: quali sono i metodi che permettono di situarsi in rapporto a questa ortodossia imposta, come si può in essa tracciare dei cammini? (de Certeau 1979 :25)<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Et la tâche que pourrait remplir l'école, ce serait de permettre un apprentissage à la lecture de cette grande doctrine imposée par une société : quelles sont les méthodes qui permettent de se situer par rapport à cette orthodoxie imposée, comment peut-on s'y tracer des chemins?»

Questa citazione ci permette di chiarire in quale senso intendiamo accogliere le provocazioni emerse dall'analisi delle figure del lettore «quotidiano» e di quello «mistico». Anche se, certamente, tale trattazione ha un valore per quanto riguarda l'insegnamento/apprendimento della lettura in sé, è un altro l'aspetto che maggiormente ci interessa. Ci sembra infatti importante rileggere i testi certiani per quanto essi forniscono dei «racconti fondativi»: il pensiero certiano non definisce ma narra, introduce in un luogo testuale a partire dal quale sono possibili tracciati differenti e molteplici interpretazioni. In questo caso, il racconto della lettura «impertinente» permette di focalizzare metaforicamente il compito di un'educazione all'altezza delle sfide del presente, capace di «insegnare a leggere» il testo complesso e cangiante della società. La lettura che frammenta il testo, che punta alla ricostruzione di un senso e all'emersione di un soggetto piuttosto che all'assimilazione di una struttura, costituisce un'immagine preziosa per guidare una formazione che, cosciente della natura e della pervasività dei nuovi mezzi di comunicazione, intenda rimanere fedele al compito di formare soggetti capaci di perseguire la propria emancipazione. La «perruque» mediante la quale ognuno, «esiliato» da un sapere che consenta di interpretare e gestire una realtà in costante cambiamento, raccoglie frammenti di senso nell'esistenza quotidiana, può così diventare il racconto a partire dal quale l'educazione può trovare il modo di valorizzare la creatività e la libertà che sono già in circolo, e che ognuno conferma continuamente nel «vagabondare» tra i testi<sup>27</sup>.

I saperi, intesi in senso «strategico», possono essere ripensati in funzione dell'appropriazione che di essi farà l'ascoltatore: non un insegnamento dai contorni antagonisti o troppo facilmente libertari, ma una revisione della pratica dell'insegnamento situata, capace di farsi carico della condizione di «viandanti del senso» dei maestri come degli alunni, e quindi capace di articolare con pazienza le loro differenze senza cedere alla tentazione del «luogo proprio».

<sup>27</sup> È da sottolineare la vicinanza tra la descrizione certiana della lettura e quella elaborata recentemente dalla filosofa Christiane Thompson, la quale vede nell'esercizio della sottolineatura durante la lettura di un testo l'atto originario del pensare. Sottolineare, afferma l'autrice, è l'atto mediante il quale ci si appropria di un frammento di testo perché di proprio interesse o perché semplicemente colpisce l'attenzione; con il successivo atto della scrittura di un proprio testo si procederà poi alla sistematizzazione dei frammenti raccolti nei testi di altri. Si veda Thompson 2012.

### 3.3 Spazi formativi e marginalizzazione dei saperi

La spazialità è una delle dimensioni maggiormente presenti nel pensare di Certeau, e i temi educativi, su questo aspetto, non fanno eccezione. Sono due i luoghi dell'educazione di cui il gesuita si è occupato, con attenzione particolare al ruolo che tali luoghi ricoprono nel contesto delle società contemporanee: la scuola e l'università. Muoviamo dunque dall'analisi di pratiche educative, come quella appena proposta della lettura, alla considerazione delle strutture istituzionali all'interno delle quali tali pratiche sono generalmente messe in atto: i temi dell'esilio, della «perruque» e dell'erranza risulteranno ancora una volta di grande utilità teoretica.

Università e scuole sono state, nelle parole del gesuita, progressivamente «marginalizzate» dal contesto sociale contemporaneo: se l'università era in epoca moderna considerata il centro di produzione del sapere per eccellenza, la scuola ne rappresentava invece il luogo di diffusione, secondo una logica di «degradazione» del sapere che a partire dalla vetta degli esperti viene semplificato fino a raggiungere le aule scolastiche. Tuttavia, di fronte all'avvento della comunicazione di massa che si è imposta come nuovo centro produttivo del sapere, il ruolo delle istituzioni educative è da ripensare. In questo senso Certeau parla di «marginalizzazione», sottolineando la perdita del ruolo dominante di università e scuole nella produzione e distribuzione del sapere:

È molto importante che la scuola accetti una posizione e una funzione parziali in una società; ancora, una posizione minoritaria, nella misura in cui il compito che le era affidato del XVIII, XIX e all'inizio del XX secolo, quello di costituire il riferimento assiale della cultura promozionale, cessa di essere reale. Attualmente, sono i mass-media, la televisione, i giornali che forniscono la cultura referenziale (de Certeau 1979:24)<sup>28</sup>.

La scuola e l'università avranno dunque da assumere una missione di articolazione più che di produzione del sapere, chiamate ad essere di luoghi in cui sia possibile sostare per esplicitare e rivedere le proprie pratiche di conoscenza e formazione. Non più «luoghi propri» ma piazze o panchine su cui ci possa fermare per guardare la strada percorsa ed aggiustare la rotta.

<sup>28</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Il est très important que l'école accepte une position et une fonction partielles dans une société; et même, une position minoritaire, dans la mesure où la tâche qui lui était affectée au XVIIIe, XIXe, et au début du XXe siècles, celle de constituer la référence axiale de la culture promotionnelle, cesse d'être réelle. Actuellement, ce sont les mass-média, la télévision, le journal, qui fournissent la culture référentielle».

### 3.3.1 La scuola «sul margine»

Facendo riferimento soprattutto alle analisi svolte da Certeau in *L'invenzione del quotidiano* e in *Culture in the plural*, si può descrivere la società dei consumi come un «mondo totalmente scolarizzato» (de Certeau 1979:24). La vita quotidiana è satura di informazioni, immagini, segni e significati, diffusi costantemente dai mezzi di comunicazione, dai cartelloni pubblicitari e – oggi – dai dispositivi digitali. Un «discorso pubblicitario» (de Certeau 1997) tappezza i muri delle città e l'informazione massificata detta i ritmi del tempo: in forme diverse, oggi, ogni luogo della vita sociale è pieno di messaggi. Certamente, l'analisi di Certeau si riferisce a un contesto sociale che è mutato – potremmo dire che si riferisce all'alba della società dei consumi –, e oggi è reso ulteriormente complesso dalle tecnologie digitali all'epoca appena intraviste. Ci sembra tuttavia ancora di urgente attualità la conseguenza che Certeau trae per l'istituzione scolastica: la scuola è stata decentrata, dal momento che i luoghi in cui viene prodotta la cultura popolare – la babele di simboli di cui sopra – sono le grandi aziende della comunicazione, le case cinematografiche, le televisioni e, potremmo aggiungere oggi, i social network. I significati che popolano la vita quotidiana, a partire da quella dei più giovani, sono prodotti dal mercato, non dalle scuole. Quale ruolo allora per un'istituzione nata per trasmettere l'eredità culturale di una società, e che si scopre popolata da individui già saturi di messaggi e significati? Per Michel de Certeau la scuola

potrà diventare, al contrario, la consigliera critica, pedagogica, dialogale dei bambini e degli adulti; persone di età differenti raggruppati per tipologie di questioni o di esperienze, e non più secondo una distribuzione per età che ha perso la sua pertinenza. [...] Bisogna uscire dall'ideologia centralizzatrice della scuola [...] per provare a vederla come esercitante una funzione particolare, che insegna agli allievi la maniera di utilizzare – la maniera di consumare – il linguaggio dottrinale maggioritario in una società (de Certeau 1979:25)<sup>29</sup>.

La proposta di Certeau è quella di radicalizzare ulteriormente la «marginalizzazione» della scuola, riorientando l'insegnamento dalla trasmissione del sapere all'esplicitazione e discussione delle pratiche di consumo culturale e di riappropriazione simbolica (pratiche che, per come vengono descritte in

<sup>29</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «elle pourrait devenir, au contraire, la conseillère critique, pédagogique, dialogale, des enfants et des adultes; gens d'âges différents regroupés par types de questions ou d'expériences, et non plus selon une distribution par âge qui a perdu sa pertinence. [...] Il faut sortir de cette idéologie centralisatrice de l'école [...] pour essayer de la voir comme exerçant une fonction particulière, apprenant à des élèves la manière d'utiliser – la manière de consommer – le langage doctrinal majoritaire dans une société».

*L'invenzione del quotidiano*, sono già una forma nascosta di produzione). La scuola può fungere da luogo marginale e liminare rispetto alla produzione di cultura, luogo a partire dal quale la cultura diventa visibile come tale<sup>30</sup>, e dunque risulta criticabile: in luogo di trasmettere i contenuti ritenuti indispensabili da un élites culturale detentrica del «senso letterale», la scuola può diventare lo spazio in cui i «modi di fare» e le «tattiche di consumo» già sempre messe in atto dai ragazzi possono essere esplicitate, sottoposte a critica e valorizzate. Spazio di organizzazione, analisi critica e dialogo a partire dalla cultura comune<sup>31</sup>, in luogo di ricezione passiva di una tradizione. Un esempio di un tale cambiamento di prospettiva è offerto da Certeau riguardo l'insegnamento della lingua francese:

Oggi, il francese è parlato in Canada, Belgio, Algeria, Marocco, Africa sub-sahariana, Libia e così via. Ci sono molti tipi di francese, non un'unica lingua francese. Questa pluralità deve diventare parte dell'insegnamento, se l'analisi vuole essere proporzionata all'esperienza linguistica della comunicazione. Anche in Francia ogni scuola è stata il luogo di scambi tra stranieri che parlano diverse tipologie di francese, ma a questi scambi mancano gli strumenti tecnici per esplicitarli: l'insegnamento tende a scomunicare le differenze e a "riconoscere" solo una forma di espressione in francese (de Certeau 1997:53-54)<sup>32</sup>.

L'insegnamento della lingua è secondo Certeau viziato da un certo "centralismo". Di nuovo, al di là della questione storicamente datata circa l'insegnamento della lingua francese, è d'interesse l'argomento che Certeau porta a supporto della sua tesi. Il problema nell'insegnamento della lingua è la tendenza a proporre un modello "corretto" o "puro" del linguaggio che poi andrebbe a degradarsi nell'uso quotidiano (veicolando peraltro, neanche troppo

<sup>30</sup> Da notare la consonanza di questo argomento con quello recentemente elaborato da Tyson Lewis in dialogo con gli scritti giovanili di Walter Benjamin. Si veda Lewis 2019.

<sup>31</sup> Oltre alla già citata influenza di Paulo Freire, il pensiero di Certeau sulla scuola rivela un'attenta lettura degli scritti di Ivan Illich. Nella citazione proposta è evidente tra le righe l'eco degli argomenti espressi in *Deschooling Society*. Come dimostra un articolo uscito su *Études* nel 1969 (de Certeau 1969b), Certeau ha seguito con interesse e partecipazione la vicenda umana (ed ecclesiale) di Illich, supportando per la sua figura di cattolico non allineato. Ciononostante, è altrettanto chiaro che Certeau non abbia sposato in pieno la causa della descolarizzazione, continuando a reputare l'istituzione della scuola, seppur fortemente ripensata, come un luogo imprescindibile per la formazione.

<sup>32</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Today, french is spoken in Canada, Belgium, Algeria, Morocco, sub-Saharan Africa, Libya, and so on. There are several kinds of French, not a unique single French. The current plurality has to be part of this teaching if an analysis is to be proportioned to the linguistic experience of communication. Even in France every school has been the site of exchanges between foreigners who speak different forms of French, but these exchanges lack the technical instrument to make them clear: teaching tends to excommunicate differences and "recognizes" only one form of French expression».

implicitamente, la convinzione colonialista che più ci si allontana dal centro detentore della purezza della lingua, più questa si degrada). L'uso della lingua fatto dagli algerini, dai marocchini o dai libici non è riconosciuto nello spazio scolastico, ma è relegato al ruolo di una distorsione da eliminare o da ignorare. Ciononostante, i ragazzi che si incontrano nelle scuole francesi fanno usi della lingua differenti e sul terreno comune dell'uso quotidiano della lingua si incontrano e si formano. Il ruolo della scuola allora, invece di perpetrare un immaginario composto dalla dicotomia tra centro e periferia del sapere (che contribuisce anche ad acuire il senso di distanza tra il sapere scolastico "ufficiale" e i saperi del quotidiano), potrebbe essere quello di fornire agli studenti lo spazio per manifestare il proprio uso della lingua, a farne oggetto di approfondimento così da essere in grado di articolare ognuno la propria differenza in modo paritario. Secondo Certeau non è tanto la conservazione delle «strategie» della lingua l'obiettivo della scuola, ma essa deve puntare a un'articolazione delle «tattiche» quotidiane che dal suo uso derivano. Ancora una volta, è l'attenzione all'uso nascosto, alla «sapienza marginale» che guida la riflessione del gesuita: l'insegnamento è per Certeau un'articolazione di differenze, che non svaluta la trasmissione di contenuti ma la mette al servizio dell'esistenza quotidiana aprendo così a possibilità inedite, ibridazioni e invenzioni eccentriche rispetto al corpo del sapere<sup>33</sup>. La presenza degli studenti, sembra ancora suggerire, è sempre alterante rispetto al sapere proposto dall'insegnante, che in luogo di voler trasmettere ciò ritiene essere importante sapere, dovrebbe preoccuparsi di «ciò che sa *per loro*, cioè di ciò che sa di valido» (de Certeau 2010:56).

Non solo l'insegnamento della lingua, che pure resta un'immagine metonimicamente centrale per ripensare il ruolo sociale della scuola, ma tutte le pratiche quotidiane che in quanto tali sono culturalmente creatrici, devono diventare oggetto di insegnamento. Durante le conferenze tenute all'Università di Ginevra, Certeau ha affermato su questo punto che:

La storicizzazione del quotidiano può insegnare agli allievi una maniera di situarsi, e la possibilità di prendere una distanza in rapporto al dato: se ciò è iniziato in un qualche momento, in un certo momento se ne può uscire. [...] Da un lato, essi ascoltano il discorso della legge: il paese è questo, ecco ciò che bisogna pensare e fare. Dall'altro,

<sup>33</sup> Lo stesso approccio è messo in opera in un articolo apparso sulla rivista *Annales* nel 1986, nel quale Michel de Certeau affronta il tema – allora emergente – della presenza di alunni stranieri nelle scuole francesi (de Certeau 1986a). Ancora una volta, al cuore dell'argomentazione si trova la necessità di «politicizzare le appartenenze», sarebbe a dire di concedere lo spazio perché gli studenti possano manifestare i loro «modi di fare» e si possa costruire uno spazio di conoscenze condivise proprio a partire dalla realtà quotidiana.

essi scoprono le tracce di altri stili di esistenza e di altre possibilità sociali; a partire dai resti possono inventare nuove ipotesi (de Certeau 1979:62).<sup>34</sup>

La scuola, per riassumere, ha il compito di diventare un luogo di confronto in cui gli allievi possono esplicitare, scambiare, osservare, rivedere le proprie pratiche di appropriazione del sapere. Lo ricordiamo ancora: per Certeau ciò non si traduce in un modello scuola che mette da parte le discipline in senso tradizionale, ma piuttosto in una modifica radicale dell'atteggiamento della scuola nei confronti degli allievi (e più in generale nei confronti della cultura popolare). Il «corpo del sapere» della letteratura, della storia o della filosofia può essere alterato dalle vite quotidiane degli allievi che, grazie a un confronto rigoroso e preciso con i prodotti della cultura, possono a loro volta vedere le loro esistenze quotidiane meglio situate nel presente. Una scuola, potremmo dire sinteticamente, che si espone all'alterità degli allievi, che da «museo» – luogo in cui il sapere viene imbalsamato e trasmesso uguale a sé stesso – diventi «paesaggio» - presenza di elementi diversi con le loro infinite interazioni possibili (de Certeau 1979:60).

### *3.3.2 L'aula e la piazza: l'università come caquetoir*

Il secondo luogo della formazione che ha interessato Michel de Certeau è l'università, luogo che ha praticato a lungo come insegnante e ricercatore. Sono numerosi i contributi lasciati dall'autore sulla situazione delle università, ancora una volta soprattutto riflettendo su questioni di attualità: la contestazione del maggio '68 (de Certeau 1970c; de Certeau 1971b; de Certeau 2007b), l'avvento dell'università di massa (de Certeau 1971b; 1971c) o il rapporto tra insegnamento universitario e cultura popolare (de Certeau 1997:39-45) sono alcuni dei temi affrontati. Pur nella varietà di occasioni, rimane costante in questi scritti la necessità di riarticolare la relazione tra università e realtà sociale, di ripensare il rapporto tra élites culturali e popolo e, più in generale, di rendere giustizia alle forme molteplici in cui la cultura si dà e si reinventa. Allo scopo di far emergere la postura del pensiero certeano riguardo l'università – piuttosto che tentare una poco utile ricostruzione

<sup>34</sup> Traduzione nostra, nell'originale: «L'historicisation du quotidien peut apporter aux élèves une manière de se situer, et la possibilité de prendre une distance par rapport au donné : si ça a commencé à un moment donné, c'est qu'on peut en sortir à un moment donné. [...] D'un côté, ils entendent le discours de la loi: le pays, c'est ça; voilà ce qu'il faut penser et faire. De l'autre, ils découvrent les traces d'autres styles d'existence et d'autres possibilités sociales; à partir des restes ils peuvent inventer d'autres hypothèses».

completa degli scritti a riguardo – ci concentreremo su uno scritto in particolare, all'interno del quale tale postura emerge con maggiore chiarezza.

L'atteggiamento di pensiero sopra descritto, messo in opera da Certeau anche riguardo i temi educativi, è particolarmente evidente nella sua trattazione del tema del *seminario*<sup>35</sup> come pratica di studio universitaria. Il seminario è infatti descritto come una pratica situata e non centralizzatrice che permette a diverse modalità di conoscenza di articolarsi e alterarsi reciprocamente, in maniera alternativa rispetto alla trasmissione piramidale del sapere. Il seminario è un «caquetoir» (de Certeau 1978a:176): con questo termine sostanzialmente intraducibile Certeau richiama un

incontro settimanale in piazza, laboratorio plurale, dove dei «passanti» si fermano la domenica per produrre insieme un linguaggio comune e dei discorsi personali (de Certeau 1978a:176).<sup>36</sup>

Il termine «caquetoir» è una forma dialettale che indica l'incontro settimanale che avveniva nei piccoli centri della Francia rurale, generalmente sulla piazza del mercato. Un appuntamento informale, a margine delle attività commerciali, durante il quale gli abitanti del paese si scambiavano opinioni sui fatti della settimana, sulle loro attività e avevano l'occasione di confrontarsi con i loro concittadini. L'immagine del «caquetoir» suggerisce diversi aspetti della pratica del seminario universitario: innanzitutto la sua regolarità, come spazio di incontro che con una certa cadenza interrompe il normale svolgersi delle attività sociali e permette di prenderne distanza. L'incontro in piazza permette di arrestare momentaneamente la vita quotidiana per discutere i fatti sociali e politici, è una forma di interruzione delle pratiche quotidiane che rende possibile una loro revisione. Inoltre, l'incontro di piazza non possiede un centro organizzativo: i partecipanti possono cambiare di settimana in settimana, possono essere più o meno disposti al dialogo, possono essere più o meno informati sui fatti in discussione. Ognuno è presente a partire dal proprio punto di vista e con le proprie conoscenze, e il «linguaggio comune» si costruisce durante il dialogo piuttosto che essere il punto di partenza del dibattito. Infine, nel «caquetoir» entrano conoscenze di

<sup>35</sup> De Certeau coordinò dal 1974 al 1978 (anno in cui iniziò a collaborare con l'Università della California) un seminario settimanale all'Università Paris VII, nel dipartimento di Antropologia, Etnologia e Scienza delle Religioni, dedicato all'analisi di «pratiche culturali». Nello spazio del seminario trovarono posto i più diversi approcci e pratiche di studio: l'ispirazione per la stesura de *L'invenzione del quotidiano* è molto probabilmente da ricercare in questa esperienza. Si veda Dosse 2002 e de Sotelo 2006.

<sup>36</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «rendez-vous hebdomadaire sur la grand-place, laboratoire pluriel, où des 'passants' s'arrêtent le dimanche pour produire à la fois un langage commun et des discours personnels».

generi diversi senza una differenziazione epistemologica preliminare; si discutono idee ma anche racconti personali, in esso si incontrano teorie, pratiche, racconti, discorsi, frammenti senza selezione.

Allo stesso modo, nel seminario ogni partecipante è chiamato a portare le proprie idee e le proprie pratiche di studio, a condividerle con gli altri in uno scambio libero e paritario, nel quale ogni partecipante si impegna a «moderare il desiderio di articolare, di spingere, di coordinare da sé gli interventi di ognuno» (de Certeau 1978a:176)<sup>37</sup>. Il seminario, questo è forse l'aspetto che più sta a cuore all'autore, è una pratica orizzontale, senza una sintesi unificatrice, ma che produce da sé il proprio ordine e il ritmo del proprio procedere. In questo senso, il seminario è evidentemente una pratica diversa da quella della lezione, che invece procede a partire da un relatore, il quale imposta un unico discorso lineare rivolto ad un pubblico che ascolta. Una delle condizioni necessarie per attuare tale pratica, è dunque identificata nel rifiuto della volontà centralizzatrice, o, altrimenti detto, nella capacità di non desiderare una sintesi superiore, lasciando invece che i diversi contributi si relazionino l'un l'altro senza la necessità di trovare un accordo che li integri. La specificità del seminario è proprio la possibilità di articolare tra loro differenti approcci in un linguaggio comune che permetta di comprendersi senza annullare le differenze, ma, al contrario, concedendo uno spazio di espressione e di approfondimento delle differenze stesse:

bisogna riconoscersi differenti (di una differenza che non può essere superata da nessuna posizione magistrale, da nessun discorso particolare, da nessun fervore festivo) perché un seminario si trasformi in una *storia comune* e parziale (un lavoro sulle e tra le differenze) (de Certeau 1978a:177).<sup>38</sup>

L'incontro seminariale ha inoltre un certo carattere di estemporaneità – anche quando si ripete con continuità: può costruire un percorso, ma ogni incontro possiede sempre un certo carattere di improvvisazione, di *rendez-vous* occasionale, di gioco non organizzato dal quale può emergere qualcosa di nuovo. Ancora, in continuità con la trattazione di *L'invenzione del quotidiano*, potremmo affermare che il seminario «coglie l'istante» e cerca una «vittoria del tempo sullo spazio», cerca, in altre parole, di trarre vantaggio

<sup>37</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «modérer l'envie d'articuler, de pousser, de coordonner soi-même les interventions de chacun».

<sup>38</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Il faut se reconnaître différents (d'une différence qui ne peut être surmontée par aucune position magistérielle, par aucun discours particulier, par aucune ferveur festive) pour qu'un Séminaire se transforme en une *histoire commune* et partielle (un travail sur et entre des différences)».

da un'occasione che interrompe lo svolgimento ordinario del tempo per lasciarne emergere dimensioni inaspettate.

Altra caratteristica fondamentale del seminario come «caquetoir» è di essere un «luogo di transito». Riprendendo la differenza con la lezione frontale: quest'ultima costituisce un «luogo proprio» in cui il ruolo dell'insegnante è quello di costituire uno spazio il più possibile adatto alla trasmissione del sapere, uno spazio in cui le differenze siano momentaneamente messe tra parentesi per permettere un ascolto il più possibile uniforme (il contenuto trasmesso è unico e nel momento della lezione le differenze tra gli ascoltatori non sono rilevanti, per quanto poi ogni partecipante recepisca la lezione in maniera personale). Al contrario, il seminario si costituisce come un «luogo di transito» (de Certeau 1978a:178), caratterizzato da due momenti. Il primo consiste nella «distinzione o separazione tra il proprio e l'estraneo» (de Certeau 1978a:178), cioè nel situare il proprio sapere grazie al confronto con i saperi altrui. Nel seminario le differenze costituiscono il punto di partenza della riflessione: il «linguaggio comune» si genera quando differenti pratiche di ricerca vengono «messe sul tavolo», lasciando così emergere affinità e divergenze. Questo costituisce il materiale di lavoro privilegiato e l'unico punto di partenza possibile per un seminario: l'illuminazione dei differenti modi di procedere. Il secondo momento consiste invece in «procedure di passaggio all'altro o di alterazioni» (de Certeau 1978a:178), sarebbe a dire di incontri, mescolamenti e ibridazioni tra diversi ordini di sapere

Il nostro metodo potrebbe avere come fondamento una teoria dell'«imbastardimento». Non una che abbia come scopo di trasgredire e attraversare le frontiere stabilite. Si tratta piuttosto di rendere conto di ciò che si produce effettivamente: l'investimento del soggetto nel suo studio, il ritorno della finzione della scientificità, la porosità tra le procedure «tecniche» e i modi fare «comuni», le ambivalenze del luogo etc. (de Certeau 1978a:178).<sup>39</sup>

Nel seminario per come lo ha pensato Certeau, dunque, gli oggetti e i metodi di ricerca si alterano reciprocamente, così come i soggetti tra loro e con i reciproci saperi. L'«imbastardimento» si attua su piani diversi: indica lo scambio di metodologie di ricerca tra gli studiosi, l'intrecciarsi di temi di ricerca, ma anche l'introduzione di racconti soggettivi nelle discussioni teoriche. L'andamento del è *tattico*, perché mette in scena il soggetto lettore del

<sup>39</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Notre méthode pourrait avoir pour fondement une théorie de la bâtardise. Non qu'elle ait pour but de transgresser et traverser les frontières établies. Il s'agit plutôt de rendre compte de ce qui se produit effectivement: l'investissement du sujet dans son étude, le retour de la fiction dans la scientificité, la porosité entre les procédures «techniques» et les manières de faire «communes», les ambivalences des lieux etc.».

sapere nel luogo (l'università) votato alla teoria, la narrazione si inserisce accanto al concetto e ne intacca la purezza, il necessario si mostra radicato nella contingenza di una pratica di ricerca. In altre parole, nello spazio seminariale si confrontano e discutono certamente i risultati delle singole ricerche, ma si possono rivedere anche le pratiche stesse di ricerca, le motivazioni personali, le scelte metodologiche etc., e si rendono possibili ibridazioni e scambi tra diversi ordini del sapere. Nel seminario i soggetti e i saperi occupano un medesimo spazio e si alterano reciprocamente.

Lo spazio del seminario può, infine, funzionare come metafora di una diversa lettura dell'istituzione universitaria *tout-court*. Invece di essere la «casa di un'intelligenza tranquilla presso di sé» (de Certeau 1978a:180) l'università può essere secondo questo modello il «luogo di passaggio» in cui le pratiche di conoscenza soggettive vengono esplicitate, comprese e arricchite per poi tornare a disperdersi nella società, costituendo uno spazio per un lavoro teorico-pratico sempre situato e parziale. Nel seminario le pratiche di conoscenza, essendo «messe in scena» e non solo esposte in forma di risultati, possono ibridarsi, entrare in relazione con il proprio altro (il risultato oggettivo con la soggettività che conduce la ricerca, la scientificità con l'immaginazione che la precede, il teorico con l'empirico a cui si richiama) e aprire nuovi percorsi di ricerca e di pratica. In continuità con quanto ricordato riguardo la scuola, anche l'università ha secondo Certeau da ripensarsi in una nuova funzione «marginale» rispetto ai nuovi centri di produzione della cultura; da «torre d'avorio» abitata dai sapienti può diventare uno spazio sempre instabile di incontro, in cui il materiale simbolico raccolto nel mondo quotidiano può essere «messo sul tavolo», discusso, riarticolato, fornito di un senso nuovo e condiviso. Ancora una volta, il luogo di un esilio fuori dal «paradiso terrestre» della scienza pura, nel quale l'ibridazione e la differenza dettano il ritmo del cammino.

### **3.4 Educazione ed erranza: due confronti in territorio pedagogico**

La ricerca di Michel de Certeau ha incrociato, sia biograficamente che intellettualmente, due autori fondamentali nello sviluppo della disciplina pedagogica, traendone spunti di riflessione e motivi di critica. Paulo Freire e Ivan Illich hanno condiviso con de Certeau il riferimento critico al Cattolicesimo e al marxismo, l'interesse per la «marginalità» e uno stile intellettuale «errante», creativo e poco incline al rispetto degli steccati disciplinari e so-

ciali. Il viaggio errante era per questi tre autori un vero e proprio stile intellettuale, «non solo un piacere, ma una necessità» (Kohan 2020:139)<sup>40</sup> dettata dal bisogno, umano e intellettuale, di incontrare ciò che resiste alla comprensione. Gli incontri di Certeau con i mistici e con i viaggiatori, quelli di Freire con gli «oppressi» dell'America Latina e quelli di Illich con i portoricani di New York non sono accidenti biografici, ma sostanza e nutrimento di pratiche intellettuali interamente dedicate all'ascolto dell'alterità. L'atteggiamento che nella vita e nell'opera di Michel de Certeau, così come in quelle di Ivan Illich e Paulo Freire, ha unito il viaggio biografico e quello intellettuale è ben riassunto da Giuseppe Riggio:

un viaggio verso una meta individuata ma non determinata nei dettagli, con l'apertura di spirito necessaria per lasciarsi istruire da quanto appreso dai luoghi visitati e dalle persone incrociate nel corso del viaggio. In fondo, «il viaggio non è la mappa» (Riggio 2016:37).

Il confronto con alcuni motivi tratti dal pensiero pedagogico di questi due studiosi lascia emergere come de Certeau fosse interessato e partecipe dei dibattiti politico-pedagogici dell'epoca, ma con una prospettiva di un'originalità spesso non riconosciuta dalla critica. Lo sottolinea Yves Séradin, ricordando alcune esperienze di insegnamento che Michel de Certeau ha portato a termine prima di trasferirsi a Parigi:

L'esperienza inaugurale nell'insegnamento di base nel 1954-55 a Vannes non ha potuto che indirizzare la curiosità di Certeau verso le questioni educative. I suoi interventi nella formazione degli insegnanti nel 1978 mostrano che tale interesse è poi rimasto permanente. L'ha nutrito con la lettura attenta dei pedagogisti (Séradin 2016:504).<sup>41</sup>..

### *3.4.1 L'educazione popolare: Michel de Certeau e Paulo Freire*

Certeau fu certamente «uomo di viaggio» (Hartog 1987:123) dal punto di vista epistemologico, ma i suoi interessi intellettuali furono sempre nutriti e, anzi, radicati in una pratica instancabile di spostamento di luogo in luogo, di ricerca e di scoperta di terre e comunità straniere. Nel 1966 Certeau è per la

<sup>40</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Viajar, para un viajante, no es solo provechoso, sino necesario».

<sup>41</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «L'expérience inaugurale dans l'enseignement de base en 1954-1955 à Vannes n'a pu qu'aiguiller la curiosité de Certeau vers les questions éducatives. Ses interventions dans la formation des enseignants en 1978 montrent qu'elle est restée permanente. Il l'a nourrie par la lecture attentive des pédagogues».

prima volta in Brasile, a Rio de Janeiro, per seguire i lavori del congresso del CLAR (Confederazione Latinoamericana della Religione) per conto della rivista *Études*: durante il soggiorno rimane affascinato dalla creatività della cultura e della chiesa locali, in particolare è attratto dai movimenti cristiani di base che stanno rinnovando la vita delle comunità del paese “dal basso”; i movimenti che daranno vita alla Teologia della Liberazione. L’anno successivo, nel 1967, il gesuita è nuovamente in America Latina, soggiorna in diversi paesi (di nuovo il Brasile, ma anche l’Argentina e il Cile, da cui rimane affascinato. Si veda de Certeau 1967b) allo scopo di approfondire ulteriormente la situazione della Chiesa locale, nonostante i rischi connessi all’instaurarsi di governi dittatoriali (in Brasile, per esempio, a partire dal 1964 è al potere un governo militare). Negli anni successivi, senza più fermarsi, Certeau continua a viaggiare instancabilmente per il continente latino-americano tessendo legami con le culture locali e con le università: tra gli altri, nel 1969 conosce Dom Helder Camara<sup>42</sup>, con il quale fonda una rivista in lingua francese chiamata DIAL (*Diffusion d’information sur l’Amérique Latine*)<sup>43</sup>, con lo scopo di diffondere in Francia il fermento culturale del continente sudamericano. Anche durante gli anni di docenza presso l’Università della California dal 1978 al 1984, il gesuita non smette di compiere soggiorni sia nel continente Sud che nel Nord, intessendo relazioni e prendendo spunti di ricerca dalle esperienze delle culture locali. L’America diventa negli anni l’«altrove» di Certeau, nel quale immergersi, camminare e pensare:

L’America è una soglia. È l’altrove, per de Certeau. Come ogni buon gesuita, da Valignano a Ricci a tanti altri, appena entrato nella Compagnia avrebbe voluto – avrà aggiunto anche la sua al faldone sempre pieno e sempre aperto delle *Litterae Indipetae?* – la Cina (Casalini 2014:10).

Da diversi scritti, come i molti interventi scritti su tematiche inerenti i viaggi in America per le riviste dei gesuiti *Études* e *Christus*<sup>44</sup>, emerge con chiarezza come il viaggio rappresentasse per Michel de Certeau un unico movimento fisico e intellettuale: durante i viaggi scriveva, raccoglieva informazioni e testi che studiava con curiosità inesausta<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Sacerdote brasiliano impegnato nella lotta alla miseria delle *favelas*, si veda de Certeau 1970b.

<sup>43</sup> Si veda Dosse 2002.

<sup>44</sup> Un esempio, nel quale Certeau si espone anche politicamente per discutere quale sia l’atteggiamento dei cattolici di fronte alla dittatura è l’articolo *Les chrétiens et la dictature militaire au Brésil* (de Certeau 1987a:129-157).

<sup>45</sup> Riguardo all’atteggiamento di Certeau in viaggio Luce Giard scrive, commentando la pubblicazione degli appunti presi dal gesuita durante il suo soggiorno in Messico nel 1980: «Il viaggio era sempre legato, per Michel de Certeau a una circostanza di lavoro (invito a

Tra i molti testi raccolti e studiati durante le peregrinazioni in America Latina, erano sicuramente presenti i primi lavori di Paulo Freire e i resoconti delle sue campagne di alfabetizzazione. Troviamo infatti un primo riferimento al lavoro del pedagogista brasiliano in una nota allo scritto *Dare la parola* (de Certeau 2010:45-66), in un passaggio che tratta del rapporto tra insegnamento ed élites culturali:

Magari a sua insaputa, l'educatore collabora a queste delimitazioni quando accetta che le conoscenze restino riservate a una élite. Se la vera ricchezza di domani non è l'oro né le materie prime, ma il sapere; ancor più, se, con l'assenza di una cultura, è della comunicazione con gli altri che sono privati gli 'illetterati', come non considerare gli scomunicati del linguaggio e gli uomini lasciati alla porta della civiltà i veri poveri di oggi? (de Certeau 2010:62-63).

La nota è posta alla fine del brano e contiene un semplice rimando a un articolo di Paulo Freire datato 1966 e intitolato *Alfabetización de adultos y 'concientización'*. Il tono di queste righe è evidentemente freiriano, e la citazione lo conferma: gli «oppressi» a cui il pedagogista brasiliano ha dedicato il suo lavoro di alfabetizzazione diventano nello scritto di Certeau gli «illetterati», ma la dinamica descritta, l'esclusione di qualcuno dall'ordine del sapere, è la medesima. I destinatari della riflessione sono in entrambi i casi gli esclusi dalla produzione culturale. De Certeau in questo brano assimila e fa propria la celebre critica di Paulo Freire all'«educazione bancaria» (l'educazione trasmissiva, nel quale il maestro è l'unico depositario della verità che deve riportare agli allievi), ma la colloca nel contesto della società francese e dei suoi fermenti. La preoccupazione del gesuita è l'esistenza di una forma di «marginalità» culturale che si traduce in un'esclusione politica a favore del mantenimento di una élite esclusiva; la stessa questione ha animato le campagne educative guidate da Freire negli anni precedenti l'instaurarsi della dittatura militare nel 1964 e le riflessioni elaborate in seguito. Possiamo notare l'affinità dello scritto di Certeau con un passaggio della *Pedagogia*

tenere corsi, conferenze, seminari etc.). Inoltre aveva l'abitudine di scrivere per suo uso personale, alla sera, solitamente tra l'una e le due del mattino, degli appunti nei quali riassumeva e assimilava gli elementi raccolti attraverso gli incontri, le discussioni, i tragitti attraverso le città sconosciute etc. Di ritorno, rileggeva queste pagine e faceva materiale per qualche articolo» (de Certeau 2987:115). Traduzione nostra. Nell'originale: «Le voyage était toujours lié, pour Michel de Certeau, à une circonstance de travail (invitation à enseigner, conférences, colloque, etc.). Aussi avait-il l'habitude de rédiger, pour son seul usage, au soir de la journée, soit entre 1h e 2h du matin, des not où il recapitulait et consignait les éléments recueillis à travers les rencontres, discussion, trajets dans ces villes inconnues, etc. Au retour, il relisait parfois ces pages et y puisait des matériaux pour quelque article».

*degli Oppressi* in cui, appunto, Freire critica la concezione «bancaria» dell'educazione:

Parlare della realtà come qualcosa di fermo, statico, suddiviso e disciplinato, o addirittura dissertare su argomenti completamente estranei all'esperienza esistenziale degli educandi, è sempre stata la suprema inquietudine di questa educazione. La sua ansia è irrefrenabile. L'educatore è l'agente indiscutibile, il soggetto reale, il cui compito sacro è "riempire" gli educandi (Freire 2002:57).

Nei due autori è dunque presente la stessa preoccupazione per gli esclusi dalla produzione del sapere, per gli «oppressi» e i «marginali». Inoltre, possiamo immaginare che ad affascinare Michel de Certeau possa aver contribuito il valore che Freire ha assegnato ai saperi degli educandi<sup>46</sup>: nell'attività di Freire è presente una spinta a cercare

l'universo delle parole parlate nell'ambiente dell'alfabetizzando (Fioril 2002:187)

per poi insegnare la scrittura e la lettura muovendo dalle parole che già costituiscono l'universo simbolico dell'educando. La *Pedagogia dell'Oppresso* muove dal "qui ed ora" dell'educando, da ciò che vive e ciò che sa, per costruire un percorso di formazione in dialogo<sup>47</sup>. Per Certeau questo stesso spunto prenderà una curvatura più etnografica o sociologica, nella ricerca sulle «tattiche dei consumatori» e sulle «pratiche quotidiane»: l'ascolto dei «colpi di mano» che ognuno compie da sempre nella sua esistenza quotidiana senza che siano pensati o elaborati intellettualmente. Uno stesso motivo ha dunque dato origine a due percorsi diversi ma paralleli. Inoltre, la militanza pedagogica e politica in favore degli «oppressi» è centrale nel progetto di Freire, che ha sempre sottolineato la dimensione pratica della sua riflessione, mentre Certeau si è speso maggiormente nella lotta a quella che potremmo chiamare "esclusione epistemologica", meno compromessa empiricamente e politicamente ma certamente non meno urgente (né meno efficace)<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Si vedano su questo le pagine di *La pedagogia della speranza* (Freire 1994:56-65), su questo tema più incisive di quelle forse più celebri de *La pedagogia dell'oppresso*.

<sup>47</sup> Su questo stesso tema recentemente il filosofo dell'educazione Walter Kohan ha proposto un originale parallelismo tra la pedagogia di Freire e l'ipotesi dell'«uguaglianza delle intelligenze» di Joseph Jacotot: entrambi sono ascritti a una tradizione pedagogica, in cui in un certo senso potremmo annoverare anche Certeau, che mette al centro dell'agire educativo la dignità del sapere e delle capacità già possedute dall'educando. Si veda Kohan 2020; per quanto riguarda Jacotot invece il riferimento principale è Rancière 2009, ma sono molto utili anche alcune letture critiche come Biesta 2017 e Bingham et. al. 2010.

<sup>48</sup> Un ulteriore esempio di come i due autori considerino in maniera simile il «sapere dell'altro» è l'approccio all'alterità culturale. Si possono leggere parallelamente nelle *Cartas*

Un altro interesse comune ai due autori è poi quello della dimensione «pratica» del sapere e della formazione. Le «pratiche di conoscenza», dalle «tattiche quotidiane» alla riflessione epistemologica sulle procedure del «fare la storia»<sup>49</sup>, hanno un ruolo centrale nel progetto certiano che in ogni sua declinazione è sempre rivolto al chiarimento delle procedure che strutturano i saperi piuttosto che ai risultati che essi raggiungono. L'epistemologia della storia elaborata dal gesuita in *La scrittura della storia* (De Certeau 2006a) ne è un esempio: il mestiere dello storico è descritto come una serie di procedure che a partire da un «luogo» sociale e teorico costruiscono mediante pratiche di catalogazione dei reperti un «altrove», il passato, e lo raccontano per mezzo di una scrittura. Il prodotto finale della pratica storiografica, il libro di storia, è un «cadavere»: ciò che permette una critica è lo studio delle procedure che lo hanno prodotto, la maniera con cui lo scarto è stato prodotto e in seguito riassorbito nell'ordine del sapere. Con toni molto simili Paulo Freire si esprime in uno dei suoi ultimi scritti, *Pedagogia della Speranza* (Freire 1994), testo nel quale rilegge, approfondisce e sottopone a critica il suo progetto pedagogico:

Un avvenimento, un fatto, un atto, una canzone, un gesto, una poesia, un libro sono sempre avviluppati in trame dense, toccati da molte ragioni d'essere, alcune delle quali sono più vicine a ciò che è accaduto o che è stato creato, mentre altre sono più visibili in quanto ragioni d'essere. Per questo sono sempre stato più interessato alla comprensione del processo attraverso il quale le cose si danno che al prodotto in sé (Freire 1994:35).<sup>50</sup>

Nel testo citato Freire rilegge a circa vent'anni di distanza il suo *La Pedagogia degli Oppressi*, confrontandosi con molte delle critiche cui il suo volume è stato sottoposto negli anni. Una di queste era proprio una certa «fissità» della sua pedagogia, secondo la quale l'acquisizione di una conoscenza oggettiva del mondo – una conoscenza non alienata che espelle l'oppressore al di fuori del soggetto riconoscendo i reali rapporti di classe – darebbe già luogo a una liberazione dell'oppresso. A tale sottolineatura, Freire

à Guiné-Bissau (Freire 1978) e in alcuni passaggi di *La scrittura dell'altro* (de Certeau 2005b) i temi portanti di quella che si strutturerà accademicamente come «critica post-coloniale». Entrambi gli autori affrontano la questione, all'epoca appena abbozzata, di come valorizzare i saperi di coloro che sono stati culturalmente annichiliti dall'esperienza del colonialismo.

<sup>49</sup> Si veda Di Cori 2007.

<sup>50</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Un acontecimiento, un hecho, un acto, una canción, un gesto, un poema, un libro están siempre involucrados en densas tramas, tocados por múltiples razones de ser, algunas de las cuales están más cerca de lo ocurrido o de lo creado, mientras que otras son más visibles en cuanto razón de ser. Por eso a mí me interesó siempre mucho más la comprensión del proceso en que y como las cosas se dan que el producto en sí».

risponde con un tono che ricorda da vicino la scrittura di Michel de Certeau: ciò che conta non è la conoscenza raggiunta nel processo pedagogico, ma le pratiche *in fieri*. Anche la pratica pedagogica riconosce così un'inversione tra il prodotto e il processo e chiarisce come una pratica educativa emancipativa debba muovere dall'approfondimento e dall'articolazione delle pratiche di conoscenza invece che dall'attenzione ai prodotti (anche se si tratta di uno studio critico). In questo testo Freire riconosce un ruolo prioritario al "farsi" della liberazione piuttosto che al suo compimento, senza con ciò depotenziare l'apertura utopica sempre presente nel suo pensiero. Una precisazione: con ciò non intendiamo affermare che tra le posizioni di De Certeau e quelle di Freire ci sia un rapporto di causa-conseguenza (che, peraltro, sarebbe ipotizzabile solo riguardo ai primi testi di Freire, direttamente citati da Certeau, mentre non sappiamo se il gesuita abbia letto anche gli scritti successivi); lo scopo è invece quello di lasciar emergere grazie al confronto tra i due autori i motivi pedagogici che attraversano il pensiero di Michel de Certeau (il cui interesse per tali temi, questo sì, è dimostrato dagli scritti pubblicati).

Vi è tuttavia un punto sul quale de Certeau individua un limite alla proposta freiriana. Pur apprezzando il metodo e l'analisi sociale del pedagogista, Certeau identifica un'ingenuità nella pratica della pedagogia dell'oppresso:

Responsabile dell'alfabetizzazione in Brasile fino al colpo di Stato nel 1964, Paulo Freire notava recentemente che la sua campagna di presa di coscienza era stata sicuramente ingannata da un'ideologia populista. Con molti altri, pensava un tempo che una promozione culturale di massa avrebbe necessariamente comportato una riforma politica del paese nel suo insieme. Di fatto, essa ha provocato un irrigidimento delle classi possidenti, e l'irruzione di un potere autoritario ha bruscamente arrestato il progresso (de Certeau 1969a:105).

La convinzione che una campagna di alfabetizzazione di massa avrebbe portato direttamente a un progresso politico si è dimostrata fallace: Certeau da osservatore esterno della politica brasiliana nota come il colpo di Stato militare del 1964 (in seguito al quale inizia il lungo esilio di Freire) sia stato in certo modo sostenuto da un'ideologia populista che si è nutrita – anche – dell'educazione popolare. La fiducia nel sapere dell'oppresso sarebbe stata politicamente usata per costruire un consenso che, invece di fare del sapere dell'altro il punto di partenza di un cammino di formazione, ne ha fatto il grimaldello della propaganda. Echeggia in questa riflessione un altro aspetto del pensiero di Certeau che emergerà solo alcuni anni dopo nella sua produzione, ma che è già presente *in nuce* negli anni '60 (in cui è stato scritto l'articolo in oggetto): la questione della «politicizzazione delle tattiche» di

cui abbiamo trattato nel capitolo precedente. Il caso brasiliano sembra essere un esempio storico di come le «pratiche quotidiane» quando vengono sumentate e cannibalizzate da un discorso politico perdano il potenziale creativo ed emancipativo: l'«altro del sapere» diventa così il luogo di affermazione del sapere stesso, che su di esso costruisce la propria estensione e rinforza il proprio potere.

Inoltre, possiamo individuare un ulteriore punto su cui i due autori divergono. Sul terreno comune della valorizzazione dei «saperi marginali», da un lato Paulo Freire afferma che

A forza di ascoltare discorsi come questo, ho appreso che per l'educatore e l'educatrice progressista non c'è altra strada che accettare la "situazione" dell'educando, partire dal suo "qui" ed "ora", per superare in termini critici, con lui, la sua "ingenuità". Non fa male ripetere che rispettare la sua ingenuità, senza sorrisi critici né domande malevole, non significa che l'educatore debba accontentarsi del suo livello di lettura del mondo (Freire 1994:65).<sup>51</sup>

Il sapere dell'educando è per Freire, dunque, un punto di partenza da accettare e rispettare, ma allo stesso tempo va «superato in termini critici»: sarebbe a dire che, grazie all'intervento dell'educatore, il sapere dell'oppresso deve essere sviluppato e portato a un livello tale di approfondimento da permettere la liberazione del soggetto. Un luogo da cui partire dunque, ma che in qualche modo deve essere superato. Se invece torniamo all'esempio già citato, tratto dalla critica a cui de Certeau sottopone l'insegnamento della lingua francese all'interno dell'opera *Culture in the Plural*, notiamo una differenza: secondo il gesuita i «modi di praticare» la lingua francese non sono pratiche spontanee da superare tramite l'insegnamento, ma usi legittimi e centripeti della lingua, che l'insegnante ha il compito di articolare e sviluppare (la «pluralità» dei modi di fare non è solo punto di partenza ma anche il luogo in cui è possibile crescere). Tra «superare» l'ingenuità del sapere dell'oppresso e «articolare» le differenze negli usi marginali del sapere si gioca una differenza importante nella visione pedagogica di questi due autori. Certo, non possiamo non sottolineare le differenze profonde di contesto alle quali le due riflessioni si rivolgono: nel caso di Freire i soggetti sono operai, contadini e artigiani senza alfabetizzazione, il cui sapere è dunque una forma di «saper fare» tramandato oralmente cui l'educatore desidera

<sup>51</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «A fuerza de oír discursos así aprendí que para el educador o la educadora progresistas no hay otro camino que el de asumir el "momento" del educando, partir de su "aquí" y de su "ahora", para superar en términos críticos, con él, su "ingenuidad". No está de más repetir que respetar su ingenuidad, sin sonrisas irónicas ni preguntas malévolas, no significa que el educador tenga que acomodarse a su nivel de lectura del mundo»

dare una forma intellettualmente solida. Certeau si rivolge invece soprattutto agli abitanti delle ex-colonie francesi, ma anche agli abitanti delle periferie, che conoscono la lingua ma ne fanno un uso considerato “impuro”: l’autore qui mira a riconoscere le legittimità di tale uso, e a fare di ogni «modo di praticare la lingua» un oggetto di studio. Freire, in altre parole, è più interessato a un cambiamento politico – la liberazione degli oppressi tramite l’acquisizione del linguaggio – mentre la maggiore preoccupazione di Certeau è quella di salvaguardare la pluralità dei «modi di fare» e di dare diritto di cittadinanza a tutte le forme di appropriazione dei saperi<sup>52</sup>. Lo si legge, ancora, in *Culture in the Plural*

Il francese del maestro sembra sempre avere come scopo la protezione del feticcio di una lingua unitaria [...] Questa lingua del maestro nega la realtà. Non corrisponde né al francese parlato nelle scuole né al francese parlato in altri luoghi. La salvaguardia della “purezza” vince sulla necessità di scambio. L’educazione che impone un francese “modello” impedisce l’iniziazione alle differenze nella francofonia (de Certeau 1997:54).<sup>53</sup>

È infine da sottolineare come in entrambi gli autori sia presente una «tensione umanistica». Più esplicita nel caso di Freire, che si è sempre definito «un umanista», è presente anche tra le righe di Michel de Ceteau una fiducia in un certo modo incondizionata nella possibilità dell’uomo di «diventare più» di ciò che è. La spinta innata ad «essere di più» è uno dei cardini della pedagogia freiriana<sup>54</sup>, ma troviamo la stessa fiducia nelle pagine di Michel de Certeau che, quando sottolineano il carattere emancipativo del quotidiano o quando vedono il potenziale delle proteste del Maggio ’68, sembrano sempre ricordare che «non bisogna considerare la gente idiota» (de Certeau 2012:248). Per entrambi, il riferimento al cristianesimo gioca un ruolo fondamentale nell’ispirare una fiducia così radicale nelle possibilità di libertà e di realizzazione dell’umano (ricordiamo che Freire ha militato con convinzione in gioventù nell’Azione Cattolica).

<sup>52</sup> Un esempio di questa differenza è la concezione della lettura. Se per Freire è centrale «imparare a leggere il mondo», cioè avvicinarsi a una conoscenza vera della realtà (o come conoscenza non-alienata), per Certeau, come abbiamo descritto, è invece centrale sviluppare la lettura come arte del «bracconaggio» piuttosto che come atto di conoscenza che riflette un reale stato di cose. Si veda Freire 1985.

<sup>53</sup> Traduzione nostra. Nell’originale: «The instructor’s french always seems to aim at preserving the fetish of a unitary language [...] This language of the instructors denies reality. It corresponds neither to the French spoken in schools nor to the French spoken elsewhere. Safeguarding “purity” wins out over the need for exchange. The education that imposes a French model forbids a cultural initiation into the differences among francophones »

<sup>54</sup> Su questo aspetto si vedano Milan 2008 e Goméz 2015.

Possiamo allora affermare che la riflessione certiana sulla scuola e sull'educazione che abbiamo precedentemente esposto sia certamente debitrice al progetto di Paulo Freire, con il quale si leggono chiare vicinanze. Ciononostante, de Certeau ha guardato criticamente al progetto freiriano, cogliendo soprattutto i rischi che il processo di politicizzazione che l'educazione intesa in senso freiriano porta con sé (processo che pure, lo ricordiamo, considerava necessario: se il politico è articolazione dei conflitti allora l'educazione non può considerarsene estranea<sup>55</sup>).

### 3.4.2 *Marginalizzazione o descolarizzazione: Michel de Certeau e Ivan Illich*

Un secondo confronto utile è tra Michel de Certeau e un altro protagonista «marginale» della cultura del secondo novecento: Ivan Illich. Le vicinanze biografiche tra i due studiosi sono numerose: quasi coetanei (De Certeau nacque nel 1925, Illich nel 1926), poliglotti, viaggiatori appassionati in modo particolare dall'America Latina, osservatori critici della cultura a loro contemporanea, chierici non allineati<sup>56</sup>. È proprio l'interesse per l'America Latina ad incrociare le vite del gesuita francese e del sacerdote austro-croato, come dimostra un entusiastico articolo pubblicato da Michel de Certeau riguardo le attività del Centro di Formazione Interculturale diretto da Illich nella città messicana di Cuernavaca:

Monsignor Illich ha fondato la sua opera su questa intuizione missionaria: evangelizzare, è innanzitutto apprendere la lingua dell'altro. Ma, ricercatore oltre che prete, egli ha inscritto questa intuizione su un suolo, in una pedagogia e in ricerche scientifiche da quando ha aperto il centro di Cuernavaca nel 1960 (De Certeau 1969b:438)<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. de Certeau 1979:26-28.

<sup>56</sup> Un'ulteriore e curiosa somiglianza tra i due studiosi è il riferimento alla psicoanalisi. Se per Michel de Certeau è stata fondamentale la partecipazione ai lavori dei seminari dell'*Ecole Freudienne* di Lacan, Ivan Illich è stato invece ispirato e consigliato da Eric Fromm, il quale ha soggiornato per un lungo periodo a Cuernavaca. Si veda su quest'ultimo aspetto la bella prefazione scritta da Fromm al volume *Celebrare la consapevolezza* (Illich 2020).

<sup>57</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «Mgr. Illich a précisément fondé son oeuvre sur cette intuition missionnaire: évangéliser, c'est d'abord apprendre la langue de l'autre. Mais, universitaire autant que prêtre, il a écrit cette intuition sur un sol, dans une pédagogie et dans des recherches scientifiques lorsqu'il a ouvert le Centre de Cuernavaca en 1960».

A partire dal 1960 Ivan Illich è stanziato nella città di Cuernavaca con il sostegno della Chiesa statunitense alla quale appartiene, per stabilirvi quello che nei piani dei suoi superiori sarebbe dovuto diventare un centro di formazione per giovani religiosi nordamericani desiderosi di diventare missionari in America Latina, ma che si trasformerà in una sorta di libera università, un centro di ricerca e di formazione contro-culturale<sup>58</sup> (tanto da dismettere dopo alcuni anni la formazione dei religiosi). Negli anni immediatamente precedenti Illich ha invece soggiornato a New York, dove, insieme a perfezionare i suoi studi, ha fatto esperienza come pastore presso la comunità portoricana immigrata, grazie alla quale ha sviluppato una grande sensibilità alla differenza culturale e ha approfondito la situazione di emarginazione delle minoranze immigrate negli Stati Uniti. Durante i suoi primi viaggi nel continente sudamericano, Certeau ha approfondito la conoscenza del progetto di Cuernavaca e ha inoltre allacciato una relazione personale con lo stesso Illich<sup>59</sup>, con il quale ha trovato una certa affinità intellettuale.

La citazione sopra riportata mostra un primo elemento di convergenza: il progetto di Illich di formare i missionari secondo un atteggiamento non-colonialista incontra un interesse che de Certeau andava sviluppando negli stessi anni. I due autori sviluppano allora parallelamente e una visione del missionario come di colui che è chiamato innanzitutto a «imparare la lingua dell'altro», ad abbandonare la propria sicurezza per farsi pellegrino nel territorio dell'altro<sup>60</sup>. Inoltre, ad affascinare Certeau è la capacità del centro di Cuernavaca di fare dell'ascolto dell'altro (in questo caso le culture latinoamericane) una rigorosa disciplina intellettuale (tema che riemerge con forza nelle opere di Michel de Certeau): a Cuernavaca un atteggiamento etico si concretizza in una «suolo» (il Messico), in un «pedagogia» (un serio apprendistato intellettuale e umano) e in una pratica di «ricerca scientifica» (de Certeau 1969b:438-439) sulle tradizioni e le culture del continente. Inoltre, de

<sup>58</sup> Riguardo la prima fase del Centro di Cuernavaca e la formazione di Illich prima di giungervi si veda l'ottima ricostruzione di Harch 2015.

<sup>59</sup> Un aneddoto riportato in Séradin 2016:524 è rappresentativo della relazione tra i due: dopo l'uscita dell'edizione in lingua inglese di *Tools for conviviality* (1973), l'autore si trovò indeciso su come rendere il titolo dell'opera nella traduzione francese. A convincerlo a tradurlo semplicemente con *La convivialité* (riportando così un senso lievemente diverso da quello precedente, ma guadagnando in efficacia comunicativa), sono state le discussioni con Michel de Certeau e Emmanuel Lévinas.

<sup>60</sup> In Harch 2015 viene ricostruito come l'atteggiamento di apertura, umana e intellettuale, all'altro sia stata grandemente sviluppata da Illich durante il suo periodo a New York. Anche andando contro il parere dei suoi superiori, il sacerdote spese molto tempo per imparare la lingua dei portoricani che voleva coinvolgere, ma ne studiò anche la storia, le tradizioni, la poesia e la letteratura. Viaggiò, con lo stesso scopo, più volte a Porto Rico per immergersi totalmente nella cultura del luogo ed essere così in grado di costruire relazioni significative con i portoricani di New York.

Certeau scrive dell'attività di Illich come di un esempio di fedeltà creativa alla Chiesa, una fedeltà che non si accontenta di ripetere ma che «traccia cammini che non assomigliano a nient'altro» (de Certeau 1969b:440)<sup>61</sup>, che si prende il «rischio di esistere» (de Certeau 1968b) inventando nuove pratiche. Dal punto di vista della relazione alla Chiesa Cattolica, tuttavia, i cammini di Illich e di De Certeau prendono strade diverse: per il primo il contrasto con le gerarchie ecclesiali culmina nel 1968 nella rinuncia al sacerdozio, mentre il secondo rimane fedele alla Compagnia di Gesù fino alla fine della vita (anche se la pubblicazione del libro *Il cristianesimo in frantumi* nel 1974, contenete tesi poco ortodosse sul futuro del cristianesimo, lo mette in un rapporto molto teso con i vertici della Compagnia). L'appartenenza all'istituzione ecclesiale è per entrambi una questione sempre aperta, non è la fonte di una sicurezza ma il luogo sempre in discussione di un'esperienza spirituale.

Considerando, invece, la produzione teorica dei due autori, possiamo notare una divergenza riguardo un tema centrale. Come è risaputo una delle tesi più celebri di Ivan Illich è quella della «descolarizzazione della società»: si tratta dell'ipotesi di ripensare un modello di società senza l'istituzione scolastica, considerata come funzionale solo alla propria riproduzione. L'istruzione secondo l'autore non è un prodotto della scuola, che invece è il luogo in cui una società impara a non poter fare a meno di un'istituzione che dirige, distribuisce e controlla l'ordine del sapere<sup>62</sup>. L'occidente ha fatto della scuola l'unica via possibile per ricevere una formazione che invece è per Illich raggiungibile in modi più efficaci e umanamente realizzanti attraverso pratiche diverse. Ne discende la necessità di «descolarizzare», intesa non solamente come l'eliminazione dell'istituzione-scuola, ma soprattutto come la liberazione delle società tutte intere dal bisogno indotto della scuola per la propria istruzione.

Pur riconoscendo la necessità di ripensare il ruolo della scuola nel contesto delle società contemporanee, Michel de Certeau non accoglie *in toto* la critica di Ivan Illich. Come abbiamo esposto sopra, Certeau propone una «marginalizzazione» invece che una «descolarizzazione»: anche se non viene citato esplicitamente, possiamo ipotizzare che alla stesura degli articoli raccolti in *Culture in the Plural* che riguardano la scuola abbia contribuito la

<sup>61</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «tracer des chemins qui ne ressemblent à aucun autre».

<sup>62</sup> La tesi è esposta nel celeberrimo *Descolarizzare la società* (Illich 2013) ma sullo stesso tema è utile anche la lettura di alcuni testi di diversa natura elaborati nello stesso periodo, raccolti nel primo volume delle *Opere Complete* (Illich 2020). Infine, l'argomento della descolarizzazione come critica all'istituzionalizzazione del sapere è ribaltata in senso propositivo in *La convivialità* (Illich 2013).

lettura di *Descolarizzare la società*. Le due ipotesi, in un certo senso, muovono da un'analisi sociale simile, che vede nell'attuale forma dell'istituzione scolastica un impedimento al libero sviluppo di una pluralità di saperi che abitano le società. La scuola è intesa da entrambi come luogo depositario della «purezza» e del «senso letterale» del sapere, che in nome di tale «purezza» opprime e squalifica ogni maniera “altra” di apprendere: in altre parole, la scuola tende a far concepire come non valido ogni apprendimento che non sia lei stessa a certificare e “salvaguardare”. L'ipotesi di Certeau, alla luce di questo genere di analisi, appare più realista di quella di Illich: per il gesuita occorre che la scuola accetti di perdere il ruolo egemone di istituzione che distribuisce il sapere, per accettare quello più umile ma non meno fondamentale di luogo di articolazione e revisione di saperi prodotti altrove. La scuola può per Certeau diventare il luogo della tensione tra normazione ed eteronormazione del sapere: per Illich tale via non è praticabile, è invece necessaria una cancellazione radicale dell'istituzione scolastica in favore di altre forme di organizzazione dell'apprendimento. Possiamo, ancora, identificare queste due ipotesi per lo stile di cui si fanno portatrici: se quella di Ivan Illich è caratterizzata da una forte carica rivoluzionaria (mira alla distruzione radicale di un sistema per immaginarne uno fundamentalmente diverso), quella di Certeau è invece «tattica», nel senso che inventa un percorso possibile all'interno di un sistema dato, invitando all'appropriazione originale di uno spazio ricevuto. Per quanto la proposta di Illich sia affascinante, e aiuti a mantenere viva la carica utopica di cui ogni progetto educativo necessita, l'ipotesi di Certeau è certamente più praticabile e apre a spazi di riflessione anche in un contesto come quello odierno, profondamente diverso da quello degli anni '70, in cui tali riflessioni sono state concepite. Peraltro, non si può non notare, nella diversità di tono delle due riflessioni, una ulteriore convergenza negli esiti. La proposta di «reti della conoscenza» che Illich elabora in sostituzione dell'istituzione scolastica è nei fatti molto simile al modello di scuola «marginale» ideato da Certeau. La frattura sta nella critica più o meno radicale all'istituzionalizzazione del sapere, ma l'immagine della formazione che i due autori propongono ha delle innegabili vicinanze. Si legge nel testo di Illich:

La più radicale alternativa alla scuola sarebbe una rete, o un servizio, che offrisse a ciascuno la stessa possibilità di mettere in comune ciò che lo interessa in quel momento con altri che condividono il suo stesso interesse (Illich 2013:55).

Se questa «rete» (una rete «marginale») invece che essere un'«alternativa alla scuola», fosse la scuola stessa, intesa come un «caquetoir»?

### 3.5 Conclusioni

Il capitolo ha seguito un percorso forse tortuoso ma non privo di coerenza, rispecchiando così il procedere stesso delle riflessioni certiane. La questione della relazione all'altro nella formazione è l'elemento che accorda i diversi temi che sono stati affrontati: la relazione tra il maestro e il discente, la pratica della lettura come «perruque» (o, se vogliamo, il ruolo del lettore come altro del testo), i luoghi dell'educazione in relazione alla cultura popolare, infine il confronto tra l'atteggiamento pedagogico di Michel de Certeau e due protagonisti della teoria dell'educazione contemporanea come Paulo Freire e Ivan Illich.

A caratterizzare in maniera originale il percorso di Michel de Certeau attraverso temi pedagogici è proprio l'attenzione alla marginalità e all'alterità: la formazione è per il gesuita francese essenzialmente un percorso di *alterazione* che non è mai garantito. Al contrario, essa è un cammino sempre incompiuto e rischioso marcato dal tentativo di non «cannibalizzare» l'altro rendendolo schiavo del proprio sapere, ma inventando pratiche che lascino alla differenza uno spazio di espressione nello «spazio dell'altro». Lo straniero, la voce, l'oppresso, il bambino, il lettore: figure di una differenza che fonda e sostiene il sapere che la domina e che, al contempo, ne svia i tracciati. L'altro è, suggerisce Certeau, fundamentalmente inappropriabile: è una voce fuggevole che il sapere (il metodo, la programmazione, gli obiettivi etc.) insegue desiderando farla propria, che continuamente fugge più lontano. Una pedagogia cosciente di tale meccanismo è allora attenta al proprio «modo di procedere» piuttosto che alla scientificità del proprio metodo; di fronte all'abissale differenza dell'altro le strutture di sapere sono impotenti, e non rimane che esercitare la propria sensibilità ad una relazione, ancora una volta, «senza assicurazioni».

La critica proposta da Michel de Certeau ai luoghi della formazione non può che discendere dall'analisi appena richiamata. Se l'altro – lo studente così come il senso del testo – è inappropriabile, la costruzione dell'ambiente formativo non potrà essere guidata da obiettivi predeterminati, da metodologie strettamente codificate o da rigide teleologie formative, ma sarà invece il più possibile costruita in maniera relazionale. La provocazione di Certeau alle istituzioni formative concerne in fondo proprio la qualità delle relazioni che in esse si costruiscono: l'assoluta alterità dell'altro richiede che lo spazio formativo diventi il luogo in cui ognuno può esprimere e articolare la propria «maniera di procedere» nel sapere, mettendola in relazione con quella

dell'altro. Come già ricordato, tale provocazione non cade in un facile anarchismo pedagogico, ma argomenta con grande finezza la necessità per la pedagogia contemporanea di abbandonare le posizioni identitarie, le costruzioni piramidali e le rivendicazioni autoritarie per incamminarsi sul faticoso sentiero della costruzione comunitaria del sapere.

Infine, ancora una volta, è da sottolineare come la figura dell'esilio sia presente e strutturi anche la trattazione pedagogica di Michel de Certeau. È infatti a partire dalla coscienza, anche per l'insegnante, della perdita del «luogo proprio» che si genera la riflessione sull'educazione come *alterazione*: scacciato dal posto privilegiato che ha occupato per anni, l'insegnante descritto da Certeau è orfano e disarmato di fronte a una quotidianità complessa e cangiante. Il suo sapere non gli conferisce più il distacco superiore del saggio, ma, al contrario, lo chiama a un doloroso confronto con interlocutori che si appropriano della conoscenza in maniere inaspettate e perturbanti. Non rimane allora che incamminarsi su un sentiero incerto, ricreando ad ogni sosta un luogo ospitale in cui farsi prossimo per ascoltare la voce dell'altro che di volta in volta si mostra.

## 4. Arcipelaghi del senso: quotidiano e mistica

*Correre io voglio, andar attraverso il mondo,  
Ove vivrò come un bambino sperduto.  
Gli umori ho preso di un'anima vagabonda  
Dopo aver tutto il mio bene dissipato.  
Pari mi è che io viva o muoia.  
Solo mi basta che l'Amor mi rimanga*  
Jean-Joseph Surin<sup>1</sup>

### 4.1 Il parlare mistico: la nostalgia dell'Altro che fa scrivere.

La volontà di vivere «come un bambino sperduto», mosso dalla nostalgia per un «luogo proprio» tanto necessario quanto impossibile, è forse la caratteristica che meglio riassume l'itinerario di Jean Joseph Surin, gesuita del XVII secolo particolarmente caro a Michel de Certeau. Si tratta della figura privilegiata di un interesse che vede negli scritti mistici l'irrompere dell'altro o del senso venuto da altrove all'interno delle strutture del sapere e del linguaggio. Surin è stato uno scrittore inquieto, che ha abitato la sospensione tra estasi e patologia psichica, descritta in modo particolare nella *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun* (1663). Il testo, suo capolavoro, riprende e rielabora l'esperienza profondamente disturbante della «possessione»: dopo essere stato inviato come esorcista per liberare le suore orsoline di Loudun (1634-1637) dalla presenza demoniaca, si chiude in quasi vent'anni di mutismo nel quale si sente «isolato dal Reale» e ne riemerge grazie a una scrittura capace di articolare, in maniera sempre parziale, una soggettività in frantumi. Dopo la «guarigione» diventerà un riferimento importante per la mistica europea, grazie alla sua esperienza nelle «cose dell'altra vita». La scrittura emerge da questa esperienza è figura dell'irruzione dell'alterità nei tracciati chiusi dell'identità, una «scienza sperimentale» dell'anima che si gioca nelle pieghe della tradizione cattolica sviandone i tracciati e alterandone i percorsi lasciando emergere una «voce» altra al suo interno. «Solo mi basta che l'Amor mi rimanga»: l'io mistico si costituisce nel movimento dell'ascolto dell'Altro che da sempre lo chiama a sé, producendo una scrittura che tenta di restituire una voce una volta udita e mai posseduta. Surin è un'ombra volatile entro i confini del linguaggio religioso che pure fa suo:

<sup>1</sup> Il poema originale si trova nei *Cantiques Spirituels* di Jean Joseph Surin, la traduzione qui riportata è invece pubblicata in Ossola 2017:XXIX.

una *dilatazione* viene offerta al soggetto e un possibile è dato al volere. Per Surin la scrittura corrisponde in maniera molto precisa a questa apertura di uno spazio proibito per quasi vent'anni (de Certeau 2016:191).

La letteratura mistica è un oggetto di ricerca che ha interessato Michel de Certeau per tutta la vita e nella quale si radicano molte delle intuizioni del gesuita. Da quando, appena ordinato sacerdote, gli viene affidato dalla Compagnia di Gesù il compito di lavorare sui testi dei primi compagni di Ignazio di Loyola, fino alla stesura dell'imponente *Fabula Mistica*<sup>2</sup> negli anni della maturità, l'erranza dei mistici non ha mai smesso di interrogare il gesuita<sup>3</sup> e di accompagnarne l'itinerario intellettuale e personale. Il mistico, camminatore esiliato dal Senso, è il doppio attraverso il quale Certeau legge anche sé stesso e il proprio presente. Una figura che più viene ricostruita con precisione storiografica (e dunque separata dal presente) più ritorna come strutturante il presente: il mistico è un testimone dell'Altro, una voce silenziosa che insidia le maglie dei discorsi e delle società aprendone sul vuoto che le costituisce e le fornisce di senso. Non si tratta solo di un interesse di tipo intellettuale, dunque, ma di una coincidenza profonda, a tratti di una identificazione che ha portato Certeau a scegliere i mistici, e in modo particolare Jean Joseph Surin, come compagni di viaggio nel suo lungo e diversificato itinerario di ricerca:

La stessa coscienza dell'esilio (il «non-qui» implicito nell'*existere*) lo accompagnerà, fedele a una *quête* che attraversava la scrittura e la vita, dalla Savoia a Parigi, dall'università all'America Latina, e poi di nuovo dall'École Freudienne alla California, sino all'ultimo ritorno alle Hautes Études da dove era partito allievo di Orcibal, di Massignon, Dupront, Baruzi, era da poco tornato – con Derrida – docente di «Anthropologie historique des croyances: XVI-XVIII siècles», per ribadire, nella finale *summa* dedicata alla mistica, la stessa nostalgia (Ossola 2017:XXIX-XXX).

<sup>2</sup> Si veda Deguy 1999 per una introduzione all'uso del termine *fabula* nelle opere di de Certeau. Con una generalissima approssimazione possiamo considerare la un discorso che «non sa ciò che dice», che chiede un'interpretazione per essere messo in opera. *Fabula* è il parlare, ad esempio, delle possedute di Loudun, che può diventare discorso solo se trascritto all'interno del sapere demonologico o medico: acquista senso solo nell'interazione con un sapere che pure non riesce ad esaurirne il significato. Come verrà approfondito nel capitolo che segue, *fabula* è anche il parlare degli indigeni Tupi negli scritti di Jean de Léry: parola incomprensibile che diventa l'oggetto di un sapere.

<sup>3</sup> Certeau scrive della sua lunga frequentazione dei testi di Surin in questi termini: «vent'anni di immobile attesa davanti “alla porta”, mi hanno insegnato a conoscere – “a furia di esaminarlo” – nei minimi dettagli il custode della soglia, “fino alle pulci della sua pelliccia”. Così, dunque, il mio guardiano Jean-Joseph Surin e molti altri, di fronte ai quali tracimava una pazienza erudita, e i cui testi non smettevano di sorvegliare il mio scrutarli» (de Certeau 2017:2).

La letteratura mistica è fondamentale nell'economia del pensiero di Michel de Certeau. Senza pretendere di fornire una panoramica esaustiva, progetto che richiederebbe competenze e spazi che esulano dalle possibilità di questo lavoro, dedichiamo questo capitolo alla presentazione di alcuni aspetti utili ad approfondire ulteriormente la dimensione dell'«esilio» nel pensiero del gesuita francese. Gli scritti mistici sono infatti il luogo in cui storicamente sono state meglio elaborate le pratiche di «lettura» e di «perruque» che sono state presentate nei capitoli precedenti, pratiche che tendono alla ricostruzione di un senso dal quale il mistico è interdetto. Il mistico, per utilizzare il linguaggio di Roland Barthes, è colui che «inventa un linguaggio» (Barthes 1977) e delle procedure per dare senso a un mondo che non è più in grado di garantire l'esistenza di significato. L'importanza dello studio sulla mistica di Certeau assume una valenza duplice: fornendo una tassonomia precisa delle pratiche del parlare mistico e mostrando come esse si configurino in rapporto alla cultura ecclesiastica allora dominante, l'autore suggerisce che una tale pratica mistica del linguaggio sia ancora possibile e, anzi, sia di stringente attualità. Lo studio storiografico “fa spazio” nel presente ad un tema – quello del senso e delle pratiche che ne permettono l'apparire – che è spinto ai margini del linguaggio. La pratica della storiografia, afferma ancora Certeau, è «scrittura dell'assente» (de Certeau 1973a), sarebbe a dire trasformazione in discorso sensato di un passato inafferrabile in sé che produce effetti di senso nel presente.

Leggere le opere di carattere più sociale e politico di Certeau senza fare riferimento ai suoi scritti sulla mistica risulterebbe in una presentazione parziale di un pensiero dalle molte implicazioni che si radica in maniera fondamentale nello studio della letteratura mistica.

Il capitolo presente si articolerà dunque come segue: forniremo alcune indicazioni sul contesto storico e culturale in cui fiorisce la scrittura mistica studiata da Michel de Certeau, quindi verranno esposte le caratteristiche principali della pratica della scrittura da essi inaugurata come conseguenza dell'«esilio dal senso». Verrà quindi discussa una figura particolarmente rappresentativa per la comprensione della pratica mistica come emersione di un io «alterato» e nomade: l'esegesi del dipinto «Il giardino delle delizie» di Hieronimus Bosch, studiata da Certeau all'interno dell'opera *Fabula Mistica*.

A guidare questo breve viaggio all'interno della letteratura mistica sarà la coscienza che

Questa letteratura offre strade a chi ‘domanda un’indicazione per perdersi’ e cerca ‘come non tornare’. Sulle *strade* o *vie* di cui parlano tanti testi mistici, passa il camminatore itinerante *Wandersmann*. Oltre a ‘erranze’ inauguratrici, comunque, questa mistica si riferisce alla storia collettiva di un passaggio. Compare al tramonto per annunciare un giorno che non conoscerà (de Certeau 2017: 14-15).

#### 4.1.1 Un metodo composito. Avvicinamenti preliminari al parlare mistico

L’approccio elaborato da Certeau nei confronti della mistica moderna<sup>4</sup> è un esempio evidente dell’atteggiamento etico/epistemologico che attraversa tutta l’opera del gesuita: nel trattare della mistica a un oggetto di studio sfuggente – come parlare di colui che si definisce per un continuo sviare i tracciati del linguaggio in cerca dell’Assoluto? – si accompagna una pratica di studio composita e singolare, noncurante dei confini disciplinari e del posizionamento epistemologico. D’altronde, se

sottrarsi all’istituzione è simultaneamente il *proprium* dell’esperienza mistica e la messa alla prova dell’opera dello storico (Facioni 2017:XVI).

il metodo di analisi non può che rispecchiare tale natura sfuggente. Certeau utilizza gli strumenti a lui congeniali della storiografia (le sue ricostruzioni sono minuziose e ricchissime di dettagli eruditi e singolari), ma li contamina con motivi psicanalitici e li affianca ad una densa analisi semiotica e linguistica, inseguendo i tracciati del parlare mistico senza mai tentare di rinchiederli nelle maglie di una tassonomia rigida o di un sapere sistematico. I motivi dell’analisi del linguaggio, da Jakobson a Searle, sono utilizzati da Certeau per descrivere il parlare mistico come «pragmatica» (linguaggio considerato nella sua dimensione pratica e non semplicemente dichiarativa) e per individuare quali tracciati il mistico compia «senza uscire dal linguaggio» (Salin 2016) ma lasciando trasparire l’al di là del linguaggio stesso; la psicanalisi lacaniana interviene invece come «doppio» contemporaneo della mistica, che mette in relazione il soggetto con la propria negatività (l’inconscio, «ritorno del selvaggio») nell’economia del soggetto borghese moderno

<sup>4</sup> L’interesse di Certeau si è soprattutto indirizzato ai mistici del XVI-XVII secolo, pur mostrando attraverso citazioni e riferimenti una conoscenza di ben più vasta portata del fenomeno mistico che da Agostino di Ippona si estende fino alla poesia di Mallarmé e alla filosofia del linguaggio di Wittgenstein. È il fenomeno del parlare mistico che in forme diverse si manifesta in ogni tempo a catturare l’attenzione di Certeau.

agisce parallelamente al «patire» mistico). I diversi approcci risultano integrati in una trattazione che, però, rimane squisitamente storiografica: l'analisi psicoanalitica e linguistica non sono poste *accanto* a quella storica, ma emergono, per così dire, come necessità interne alla ricerca stessa che richiede anche strumenti di analisi provenienti da altre discipline. Inoltre, come è lo stesso Certeau a sottolineare (de Certeau 2016:4-27), produrre una storia della mistica è già un'operazione che «altera» il discorso storiografico: scrivere di un oggetto passato identificato al termine «mistica» implica una riflessione su che cosa il discorso contemporaneo intenda con il medesimo termine. Il «mistico», in quanto modalità di discorso piuttosto che evento straordinario situato nel passato, è sì oggetto del sapere storico, ma nell'interrogare tale oggetto il ricercatore è obbligato a porre questioni che toccano il presente, a lasciarsi «alterare» da un discorso il cui fondamento è l'oltrepassamento di ogni discorso<sup>5</sup>. In termini strutturalisti, potremmo parlare della funzione del mistico nel discorso contemporaneo delle scienze umane, come istanza che pone esistenzialmente la questione dell'unità dell'umano frammentato in una molteplicità di discipline e che produce degli «effetti propri» (de Certeau 2016:17) nelle discipline che la studiano:

Tra le soluzioni possibili [...] il misticismo diviene una maniera di esaminare tali domande. È l'antidoto contro il positivismo scientifico. Indica un'«apertura» ad un'essenza invisibile dell'Uomo (un'apertura sottratta a tutte le determinazioni oggettive) (de Certeau 2016:13).

Ne emerge un discorso sul mistico come soggetto sempre sfuggente – protagonista di una irruzione dell'Altro nelle pieghe della storia e del linguaggio – ma vi si legge allo stesso tempo una caratterizzazione dell'autore stesso come «doppio» della figura errante del soggetto studiato. Negli scritti certiani sulla mistica i piani di analisi si scambiano e si intersecano in uno *qui pro quo* continuo e indecidibile: i confini tra la ricostruzione storiografica di una figura e il rientro della soggettività dell'autore in essa si fanno labili,

<sup>5</sup> D'Isanto (1999) analizza la trattazione certiana del mistico mettendo in particolare in evidenza la vicinanza del «parlare mistico» del XVI secolo con molte delle angosce dei letterati e dei poeti contemporanei (da Rimbaud a Pasolini). Lo studio storiografico della mistica emerge allora come un'interrogazione tutta concentrata sul presente e sulle sue domande, piuttosto che come un esercizio di erudizione: «Comprendere l'esistenza mistica non avrà dunque il senso di visitare un monumento del passato, ma quello di ricordarci del nostro tempo, della nostra storia, quella che ogni giorno ci manca» (D'Isanto 1999:55). Traduzione nostra. Nell'originale: «Comprendre l'existence mystique n'aurait donc pas le sens de revisiter un monument du passe, mais celui de nous souvenir de notre temps, de notre histoire, celle qui nous a toujours déjà manqué».

il limite tra la descrizione di un momento storico e la similitudine con il presente è continuamente dislocato. Il mistico è uno *shifter*, una figura di transizione che opera su una molteplicità di piani di analisi.

#### 4.1.2 L'impossibile «luogo» del mistico

Chi è, allora, il mistico? Come si caratterizza nella sua specificità all'interno di una certa tradizione religiosa? Secondo Michel de Certeau il mistico

non si identifica a stati straordinari come vorrebbe un'opinione diffusa. Tutti i trips e i viaggi gli sono propri né più né meno della condizione da cui si esiliano. Mettono in discussione la possibilità stessa di un proprio e perciò quella del non proprio (de Certeau 1988:157).

Il mistico, che contrariamente al dire comune non si identifica a visioni e miracoli, si caratterizza invece per un certo modo di muoversi entro il linguaggio della tradizione (e della società entro cui vive) guidato da un desiderio: non si tratta di un privilegiato a cui Dio concede rivelazioni particolari, ma di colui che, fatta esperienza della sparizione di significato ultimo dal mondo che lo circonda (la «perdita del Locutore Universale»), si mette in cammino per ricostruire luoghi provvisori in cui sia ancora possibile ascoltare la voce dell'Altro. «L'Uno non è più qui» (de Certeau 2017:6), è la coscienza melanconica che sempre accompagna l'«esilio» mistico.

Ecco perché il «luogo» del mistico è impossibile: egli abita lo spazio di un altro, la tradizione entro la quale si muove ma alla quale non può identificarsi. Come Labadie, monaco la cui vicenda chiude il primo volume di *Fabula Mistica*, ogni mistico

è dunque sempre sospinto fuori dal luogo in cui si trova e sorpreso dal luogo che successivamente sopraggiunge, uno intollerabile e l'altro provvidenziale [...] Procede di squilibrio in squilibrio, e di miracolo in miracolo. Il solo «naturale», sempre imminente, è il movimento di caduta. La sua vita rovescia il pellegrinaggio (de Certeau 2017:320).

La ricerca di Certeau individua allora delle procedure, delle «messe in scena» che caratterizzano il mistico come una pratica sprovvista di un sapere proprio, esiliata dal «luogo» di un sapere e costretta a costruire delle «topografie» parziali. Non è identificabile una posizione, uno spazio, un'interpretazione che restituisca una definizione del mistico: è sempre «fuori di sé».

Neanche l'esperienza dell'estasi (l'essere in un momento puntuale e formalmente indescrivibile totalmente *fuori di sé*, che in alcuni si verifica nell'esperienza mistica) può essere sufficiente a definire il mistico, a ritagliare il suo «luogo proprio». Così facendo, si farebbe coincidere il mistico con un luogo definito, per quanto sfuggente: mistico sarebbe colui che raggiunge uno stato di unione perfetta con l'Assoluto. Al contrario, anche l'estasi non si inverte che in un ritorno alla «vita comune della fede»<sup>6</sup>, a una quotidianità alterata dall'esperienza dell'ulteriorità che riconnette l'evento e la storia. Secondo Certeau il mistico è invece colui che si trova sempre nel luogo da cui si ritrae, protagonista di un'estasi continua del linguaggio che permette al soggetto di mostrarsi solo come traccia di passaggio da un luogo a un altro<sup>7</sup>:

il soggetto esiste e si manifesta proprio nell'atto di travalicare i confini – in altre parole, esso è transito e quindi uscita dai confini. Poiché il soggetto nasce da un esilio, la sua identità con un luogo è impossibile. La sua esistenza assume perciò la forma costante e sfuggente di una *extase* ovvero alla lettera di una “action d'être hors de soi” (Lista 2016: 148).

### 4.1.3 Una nuova pratica della parola e della spiritualità

I mistici studiati da Certeau si caratterizzano inoltre per l'elaborazione di precisissime «pratiche spirituali»<sup>8</sup>, originali perché dirette non all'affermazione di una identità personale, ma alla costruzione, in un mondo estraneo a un significato ultimo, un luogo adatto all'ascolto dell'Altro<sup>9</sup>. In altre parole: la formazione di sé dell'uomo mistico ha come scopo il rilancio inesausto ad

<sup>6</sup> Si veda De Certeau e Cifali 2002:173.

<sup>7</sup> Luce Giard si esprime in maniera ugualmente efficace su questo tema, affermando che: «La parola 'inquietudine' potrebbe ingannare, io vorrei con essa designare il rifiuto di arrestarsi e di stabilirsi in una posizione assicurata una volta per tutte. Non si tratta di una inquietudine in senso ordinario, ma di un movimento continuo, un'energia di movimento da cui attingere la forza per avanzare» (Giard 1991:10-11). Traduzione nostra, nell'originale: «Ce mot d' "inquietude" pourrait égarer, je voudrais désigner par là son refus de s'arrêter et de s'installer dans une position assurée une fois pour toutes. Ce n'était pas une inquietude au sens ordinaire, mais un mouvement continué, une énergie de mouvement où puiser la force d'avancer». In questo passo è messa in rilievo in particolare il motivo della melancolia, dell'inquietudine che caratterizzano i mistici in quanto impossibilitati a trovare casa in un luogo.

<sup>8</sup> Si pensi per esempio alle minuziose indicazioni contenute degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola su come distinguere nei moti dello spirito l'ispirazione divina dalla tentazione demoniaca.

<sup>9</sup> Su questo si veda Facioni 2019.

Altro<sup>10</sup>, il lavoro su di sé diventa condizione necessaria ad «espellere al di fuori del sé, invece che condurre al suo interno» (de Certeau 1992:18)<sup>11</sup>. Il mezzo per tale pratica è

un altro modo di trattare la tradizione cristiana [...] uno *stile* articolato in *pratiche* che definiscono un *modus loquendi* e/o un *modus agendi* (de Certeau 2017:15).

Il mistico «prende la parola» lasciatagli da una tradizione povera di senso e la riutilizza emergendo come soggetto spossessato. L'esempio più chiaro è quello della pratica degli *Esercizi Spirituali* inaugurata da Ignazio di Loyola: gli strumenti messi in campo sono le Scritture e la Tradizione, ma utilizzate in funzione dell'emersione di un soggetto ospitale nei confronti dell'Altro, piuttosto che come sedi di un sapere da apprendere. Gli *Esercizi*, ma si può parlare negli stessi termini del *Castello Interiore* di Teresa d'Avila o della *Salita al Monte Carmelo* di Giovanni della Croce, aprono una frattura tra gli enunciati e il «posto di soggetto» che in essi si ritaglia, da affermazioni di verità diventano strumenti per una «drammatica», per un dialogo tra l'anima e Dio o tra i fedeli. Il soggetto si emancipa dai testi, tracciando negativamente un «oltre» il testo che è contemporaneamente la garanzia della sua indipendenza e il principio ineffabile del suo procedere. È la «voce» (il *sensu*) inafferrabile che il mistico ricerca nella pratica dei testi che ne orienta la ricerca e ne fonda la comunicazione. Il mistico, ancora, presenta

una struttura dialogale dell'alterazione – «tu sei l'altro di te stesso». L'anima diventa il luogo dove tale *separazione dal con sé* è l'esito di un'ospitalità, di volta in volta «ascetica» e «mistica», che *fa posto* all'altro. E poiché quest'«altro» è infinito, l'anima è uno spazio infinito in cui entrare e ricevere – «le Indie di Dio», diceva Francisco de Aldana (de Certeau 2017: 225).

<sup>10</sup>Un interessante contributo alla discussione pedagogica a partire dalla figura del mistico così descritta può essere individuato nella scia delle pedagogie non-umanistiche. Tra i molti contributi che tentano di ri-fondare la pratica pedagogica sul superamento del soggetto cartesianamente autocosciente e totalmente presente a sé stesso, quello di un pensiero che, a partire dal mistico, racconti il soggetto come «luogo» in cui si rendere presente un senso che non gli appartiene è certamente un contributo meritevole di essere esplorato. Si vedano a titolo introduttivo Biesta 1998, Pinto Minerva e Gallelli 2004, Lewis 2017.

<sup>11</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «It expels one from the self instead of gathering one to it».

#### 4.1.4 L'esilio e la follia

Le figure mistiche sono spesso individui emarginati, folli, esiliati, impossibilitati a trovare un «luogo proprio» che garantisca loro una parola fondata; voci silenziose nel brusio del quotidiano che affermano l'esistenza di un «oltre» le strutture e le convenzioni. Sono esistenze «marginali» il cui ruolo è sempre in bilico tra l'esclusione totale e il riconoscimento di una sapienza «altra», tra la possessione demoniaca e l'estasi divina. Il primo volume di *Fabula Mistica* si apre con la presentazione della figura della donna folle che, nella *Storia Lausiaca* di Palladio, viene riconosciuta dall'anacoreta Piteroum come la persona più santa della città. Una donna, povera, esclusa che viene riconosciuta da un sapiente come santa, ma in conclusione rimane fondamentalmente indecidibile (di fronte a Piteroum non accetta il titolo e fugge): è la più folle o la più sapiente? Non c'è spiegazione che lo possa stabilire, ma è possibile un racconto che ne riporti i continui ribaltamenti. La stessa dinamica si riscontra nel motivo dello «stalliere» che da una lettera di Jean-Joseph Surin del 1630 si diffonde come un *topos* letterario in Francia e nei Paesi Bassi: Surin, uomo di fede e di sapienza riconosciuta, rimane stupefatto dalla profondità dei discorsi di fede fatti da un semplice ragazzo di campagna che, pur privo di istruzione, dimostra una conoscenza di un'altra natura:

Questo è il paese di un povero. Non vi si vede né scienza né buone maniere. L'aspetto esteriore è quello di un ragazzo «grossolano» e «illetterato». [...] Tuttavia Surin, figlio di notabili e parlamentari, è qui a casa sua [...]. È a suo agio, può «respirare» nello spazio che l'interlocutore gli offre. Si scopre sulla scena dell'altro. Parla in questa parola venuta da altrove e della quale non si tratta più di sapere se appartenga all'uno o all'altro (de Certeau 2017:271).

Surin scrive ai suoi superiori per comunicare questa esperienza fuori dall'ordinario: nella sua ignoranza, lo «stalliere» deve essere portatore di una sapienza divina. Il folle, il «selvaggio» e l'escluso sono riconosciuti come sedi della «stoltezza» che già San Paolo riconosceva come la sapienza cristiana: il loro ruolo è simile a quello del Nuovo Mondo nei racconti dei primi esploratori europei nel XVI secolo, un «altrove» che promette tesori e ricchezze che entro i confini del proprio non si possono trovare. Il mistico e il folle sono simili perché entrambi abitano il confine dei discorsi: ne fanno parte ma nella forma della stranezza, dell'instabilità di chi non trova un luogo in cui stabilirsi.

Lo stesso Surin è considerato (e si è considerato) «folle» per circa vent'anni:

al centro di questi «mali» c'è il «pensiero» di essere «dannato», definitivamente «rigettato» da Dio [...] Questo stato di «insensato» o di «pazzo» Surin lo pensa nella successione dei folli di Cristo, come imitazione di quel Gesù che apparve «davanti a tutto il popolo ridicolmente conciato come un re buffone» (de Certeau 2016).

L'essere in preda a incubi, stati melancolici, afasia, incapacità di muoversi o di scrivere diventa, negli scritti del chierico, il segno di un'elezione particolare, della concessione di una forma di sapienza che eccede i limiti del linguaggio spingendo il soggetto verso la «follia». Caratteristica del mistico è proprio questo eccesso rispetto al linguaggio che entro i confini della conoscenza appare come insensato o patologico. Certo, la pura estasi del linguaggio non è, per definizione esprimibile, è lo scacco dell'esperienza: ecco perché la «follia» di Surin viene superata scrivendo la *Science Experimentale*, scrittura che riesce a rendere produttivo il negativo assoluto della «follia» reinserendolo in una storia, così come la sapienza «altra» dello «stalliere» deve essere riconosciuta e trasmessa da un chierico istruito che ne sappia vedere la portata. La «follia» di Surin rimane come un punto cieco nei suoi scritti, l'Altro che, inappropriabile, «fa scrivere».

Queste figure di confine tra la mistica e la follia testimoniano di un funzionamento della scrittura che, per così dire, «si affaccia» sul proprio altro, sul non-senso, sull'insignificante, per ritornare nei confini del linguaggio alterati da questo incontro. L'«esilio» da un senso stabile della realtà, la mancanza del «luogo proprio» di cui sopra, si traduce così nella ricerca di una voce, folle e/o mistica, che annunci un senso ancora possibile ma non individuabile nell'ordine di un sapere determinato. Un *qui-pro-quo* fondamentale e senza un approdo si instaura così tra un sapere e una «follia», tra la santità e la vergogna, tra la scrittura e la voce che la eccede ed eccedendola la fonda.

#### 4.1.5 Il mistico, figura storica di un «esilio»

Innanzitutto, la mistica ha per Certeau un valore e una specificità squisitamente storiografica: è un complesso di documenti testuali, collocato nel tempo e con un preciso significato sociale. Lo studio dei mistici è per il gesuita francese essenzialmente un lavoro archivistico, una ricostruzione testuale di una pratica che funge da svincolo nella transizione che si compie

dall'universo medievale verso la modernità. La mistica è un «teatro»<sup>12</sup> nel quale vengono rappresentati i conflitti e le trasformazioni che una società intera attraversa all'alba di un'epoca nuova, nella quale l'ambiguità dell'esperienza di ricerca dell'Altro diventa occasione per esplicitare i rapporti di forza che governano il Medesimo<sup>13</sup>:

Non è soltanto un oggetto di curiosità storica. Tra altri, più visibile degli altri, è il confronto di una società con le certezze che perde e quelle che sta cercando di darsi (de Certeau 2005b: 15).<sup>14</sup>

Innanzitutto, è doveroso delimitare cronologicamente il campo della mistica di cui Certeau si è interessato. Pur riconoscendo come il fenomeno mistico non sia una peculiarità esclusiva di un solo momento storico, Certeau ha individuato del XVI e nel XVII secolo il momento in cui tale fenomeno giunge a una configurazione inedita nel contesto della società e della cultura europee. La mistica si mostra in questa fase storica come una figura di transizione che esplicita e rende visibili le conflittualità interne a una società (quella europea) che sta abbandonando le certezze dell'universo teocentrico medievale per muovere verso l'instabilità della modernità laica e politicamente complessa:

La storia dei secoli XVI e XVII presenta una moltiplicazione incredibile di queste divisioni nel campo dell'espressione religiosa. L'eresia prolifera. Tre rotture fondamentali possono fare da punto di riferimento: quella che, dal XV secolo, separa sempre più i «chierici» urbani dalle masse rurali, dunque le pratiche intellettuali o teologiche dalle pratiche popolari; quella che, nel XVI secolo, divide la cattolicità secondo il clivaggio millenario fra Nord e Sud, creando le mille varianti dell'opposizione fra Chiese riformate e Riforma tridentina; quella, infine, che spezza l'unità dell'universo in «antico» e «nuovo» mondo, facendo giocare sia il privilegio *spaziale* del «selvaggio» ame-

<sup>12</sup> Riguardo questo tema si veda in particolare il capitolo 7 del celebre *La possession de Loudun* (de Certeau 2005a).

<sup>13</sup> Il lavoro di Certeau sulla *Possessione di Loudun* (de Certeau 2005a) ne è l'esempio più riuscito. Nell'analizzare la storia della possessione delle suore Orsoline del villaggio di Loudun emerge come il tentativo di dare una spiegazione a un fenomeno extra-ordinario metta in gioco la relazione tra poteri che si contendono lo spazio sociale. Esorcisti e governanti, preti e medici si contendono il diritto di dare una spiegazione definitiva alle apparizioni dell'Altro che tormentano le suore, mettendo in scena una società in bilico tra la fede nella cristianità tipicamente medievale e l'emergere della cultura scientifica moderna.

<sup>14</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: « Ce n'est pas seulement un objet de curiosité historique. Entre d'autre, plus visible que d'autres, c'est la confrontation d'une société avec les certitudes qu'elle perd et celles qu'elle cherche à se donner ».

ricano nei confronti della cristianità che invecchia, sia il privilegio *temporale* del presente occidentale, abbastanza produttivo da mutare a poco a poco la tradizione in un «passato» compiuto (de Certeau 2017:20-21).

La società, utilizzando un'altra espressione tipicamente certiana, in questo passaggio «si opacizza», ossia rende meno trasparenti i meccanismi del proprio funzionamento e, soprattutto, diviene sempre più illeggibile a sé stessa. La differenza nelle sue molteplici forme (tra Cattolicesimo e Riforma, tra vecchio e nuovo mondo, tra grandi centri urbani e villaggi contadini) entra a far parte della quotidianità europea, obbligando la società stessa a tentare di reinterpretarsi secondo canoni nuovi, passando gradualmente da «un'organizzazione *religiosa* a un'*etica* politica ed economica» (de Certeau 2006a:153).

L'etica e la politica si insinuano nello spazio da secoli occupato dalla teologia pretendendo di poter restituire quell'unità cosmica che la religione non è più in grado di garantire: la cristianità, da Soggetto che giudica e organizza le pratiche sociali e la struttura della realtà, si muta in uno dei molti oggetti della teoria morale e della politica, nuove «scienze delle usanze» (de Certeau 2006a:156) che aprono la strada che porterà all'affermazione dei Lumi. I soggetti sociali si moltiplicano e cercano nuove modalità per articolarsi senza poter più fare affidamento sulle certezze dell'universo teocentrico.

In questo contesto culturale, emerge la figura sfuggente e inquietante del mistico. Come già ricordato sopra, secondo Certeau il mistico non si identifica a colui che fa esperienza di stati straordinari della coscienza, ma è piuttosto un «marginale», un «folle»<sup>15</sup> che abita sui confini di una società che contemporaneamente affascina e destabilizza:

Ateismo, stregoneria, mistica: questi tre fenomeni sincroni traducono il fatto che le Chiese non sono più capaci di dare alla vita sociale dei fenomeni integrativi. Divise tra loro e al loro interno, le Chiese si *localizzano*. Non forniscono più al pensiero o alla pratica l'enunciato di leggi generali (de Certeau 2006a: 161)

Il mistico, proprio come tutti i suoi contemporanei, abita una società che sta perdendo la sicurezza fornita dal Locutore Universale: il mondo sta smettendo di essere una Parola sensata pronunciata da Dio<sup>16</sup>, e non si è ancora

<sup>15</sup> Per un'analisi puntuale del legame tra fenomeni mistici e sapere psichiatrico si veda Marques 2010.

<sup>16</sup> De Certeau riprende l'immagine dell'emorragia del senso in un altro testo – *Culture in the plural* – nel quale descrive tale processo attraverso un'immagine contenuta nel libro di Ezechiele. Si racconta che durante l'assedio babilonese lo Spirito di Dio abbandonò la città santa di Gerusalemme, esiliandosi fuori dalla città. Il Tempio di Dio, luogo del sacro e del

mutato in quella grande pagina bianca su cui la modernità imprimerà la propria volontà grazie ai mezzi della tecnica:

«Mistico» è un caso particolare che però nomina con precisione una proliferazione lessicale in un campo religioso. La parola si moltiplica alla fine del Medioevo. Designa un'operazione da fare sui termini che investe, come «rosa», «giardino» o «senso». [...] Si aggiunge, come modo d'uso speciale, alle unità sostantive già costituite dal linguaggio (de Certeau 2017:82).

Il libro del mondo<sup>17</sup>, struttura sicura in cui ognuno può essere «individuo» perché occupante uno spazio da sempre a lui destinato, è diventato illeggibile, facendo così spazio ai «soggetti», figure instabili di una nuova – emergente – soggettività non più fondata in un ordine universale ma in un processo di darsi sempre incompleto del senso. In tale contesto, non è sorprendente che le esperienze che la tradizione ha riportato come «mistiche» provengano in grande maggioranza dai margini della società, dalle donne, dai nobili decaduti, dai chierici di campagna, dai folli, dagli stranieri: si tratta di una popolazione silenziosa che essendo esclusa dalle strutture istituzionali in decadenza cerca per prima uno spazio nuovo di parola:

La mistica è una regione stigmatizzata, gravata da una denominazione pesante tanto quanto lo sono, oggi, quelle di «periferia» o di «immigrato». Gli atti relativi alla mistica provengono, in maggioranza, da procedure disciplinari (dottrinali, giuridiche, mediche, ecc.) che un tempo miravano ad esorcizzare i pericoli di un'emigrazione (reale o immaginaria) rispetto alle autorità ecclesiastiche, civili o dotte (de Certeau 2016:5).

senso, divenne un edificio come altri, mentre lo Spirito di Dio si allontanava verso terre straniere: l'esilio del senso al di fuori dei luoghi istituzionali. Si veda de Certeau 1997:7-8.

<sup>17</sup> La metafora del libro è un'interessante lente di interpretazione della trasformazione culturale che dal Medioevo porta verso l'età dei Lumi. Infatti, sarà l'illuminismo a concepire il libro come strumento di educazione che permette all'uomo di uscire dallo stato di minorità, in qualche modo ponendo il soggetto lettore come prodotto dello strumento che è il libro, in totale opposizione con la concezione sacrale della Scrittura. Nello spazio instabile tra questi due poli, si situa la lettura mistica: «Mentre nel XVIII secolo il lettore appariva come l'effetto del libro, come la sua ombra trasportata o la sua iscrizione nella storia sociale attraverso la mediazione della scuola e del docente, la concezione mistica mista ad emancipare il soggetto lettore e a riconoscergli un'esistenza propria, slegata da una infedazione o da una conformità al libro. La storia dei lettori non può essere ricondotta a quella dei loro libri. Una simile rottura non è meno scandalosa rispetto a una tradizione medievale che fa del cosmo il libro di cui tutti gli altri, comprese le Sacre Scritture, sono rivelatori più o meno autorizzati, e che considera ogni essere umano come un lettore chiamato ad accordare la sua vita con quanto gli è già dato di conoscere, con mezzi diversi, del libro fondamentale» (de Certeau 2016:152-153). Alcuni echi di questa concezione del lettore mistico come lettore emancipato potrebbero essere letti nell'opera di Bernard Stiegler, il quale propone una nuova forma di individuazione del lettore di fronte alla pervasività delle tecnologie digitali, in modo particolare nelle vite delle giovani generazioni. Si veda Stiegler 2010.

I mistici, in altre parole, sono coloro che escono dai tracciati imposti dall'istituzione per cercare una possibilità di poter ancora udire una parola di senso in un mondo da cui il senso sembra essersi esiliato. Essi cercano «itinerari biografici o psicologici estranei ai linguaggi istituzionali e teologici» (de Certeau 2006a:161), e per questo sono invisibili o perseguitati dalle autorità ecclesiastiche e civili. La parola di mistici e delle possedute, ricorda ancora Certeau, è sempre detta da un altro: è la teologia che parla delle esperienze mistiche, l'esorcista o lo psichiatra parla della posseduta, il medico parla del malato<sup>18</sup>. È sempre un sapere che cerca di “spiegare” la parola del marginale che, costantemente, gli sfugge. Il mistico inventa strade nuove all'interno di saperi e istituzioni divenute incapaci di investire l'esistenza di significato<sup>19</sup>. Tuttavia, la sua affermazione di verità «non si crea al di fuori dei luoghi e dei doveri sociali» (Bruneau 1999:27) ma come alterazione costante della cultura esistente: il mistico rappresenta nella struttura sociale un punto cieco, una messa in discussione costante della positività della struttura stessa. Il mistico si troverebbe dunque sempre in posizione instabile sul confine tra l'impossibilità di appartenere in maniera stabile all'istituzione e l'impossibilità di esistere come soggetto in uno spazio totalmente slegato dall'istituzione stessa, costretto in una trama che gli permette di esprimersi (il linguaggio nel quale poter dire “l'io”) ma che al contempo lo interdice. La soggettività mistica rimane per Certeau sempre sospesa tra le forze contrarie della normatività e del desiderio assoluto:

Eversiva, la scrittura mistica pianta nel cuore del corpo sociale l'istanza di un'alte-rità fatta di «rumori inquietanti», “follie”, cortei di marginali, possessioni, resistenze

<sup>18</sup> Si veda ancora *La possessione di Loudun* (De Certeau 2005a), testo nel quale è esplicitato come la parola della posseduta si possa ricostruire solo a partire dalla parola “sulla posseduta”. In questo caso, la fonte primaria sono i resoconti degli esorcisti e dei medici che tentano di interpretare la parola inafferrabile delle orsoline indemoniate. La parola dell'altro, anche in questo caso, si manifesta solo come alterazione del discorso che la vuole spiegare.

<sup>19</sup> Nelle parole di Diana Napoli: «Nel momento in cui Dio smette di parlare, nel momento in cui l'unità del cosmo medievale si frantuma, l'eredità antica che legava, pressoché indissolubilmente, l'accesso alla verità alla salvezza individuale (eredità che il cristianesimo aveva fatto sua, modificandola ma allo stesso tempo incamerandola nelle sue pratiche aleturgiche) si perde, lasciando il campo aperto a una nuova interrogazione: a partire da cosa, da quale verità il soggetto si decifra? Ed è in questo contesto che alle tecniche di soggettivazione fondate sul sacrificio del sé si sostituiscono le tecniche di costruzione di un'identità del sé. La figura positiva dell'uomo subentra a quel sacrificio che, per il cristianesimo, rappresentava la condizione dell'apertura del sé a un campo di indefinita interpretazione, apertura a partire dalla quale, ribadiamolo, era stata resa possibile la trasformazione della conoscenza in un processo infinito di cui non si conosce evidentemente il termine. La frammentazione del cosmo medievale aveva provocato la rottura dell'unità ontologica tra la verità e il soggetto, costretto a cercare altrove – nelle Istituzioni – il fondamento altro, garante della sua identità» (Napoli 2016:41)

al simbolo, «preamboli dei castelli e dei teatri sotterranei di Sade» da cui la società prova a difendersi con i tribunali civili ed ecclesiastici [...]: apparizioni di un grido che non è più voce e che, dunque, “parla” senza farsi capire. (Facioni 2016:XXI).

Secondo Certeau l’itinerario storico della mistica moderna così intesa si chiude quando, all’interno della già citata transizione verso la modernità, la teologia riesce ad «addomesticare» i mistici inserendoli all’interno di una nuova scienza, «la teologia mistica» o semplicemente «la mistica». Con l’elaborazione della teologia mistica – un sapere ordinato da un’istituzione che ne decreta i limiti e il senso – viene in un certo senso disinnescato il potenziale alterante della parola mistica, dal momento che «il santo che diventa mistico riceve una funzione scrittoria» (de Certeau 2016:113). Dal parlare mistico, pratica alterante del marginale, si passa alla circoscrizione dello spazio e del metodo di una disciplina, la quale decreta le demarcazioni tra ciò che è mistica e ciò che non lo è, interpretando i testi attraverso «un’ermeneutica che riduce al Medesimo le figure diverse del tempo» (de Certeau 2016:126); la fornisce inoltre di una genealogia e di un canone, tentando così di esorcizzare la presenza nomade e perturbante del mistico entro i confini dell’istituzione. Certeau analizza questa transizione mostrando uno slittamento nell’uso del termine «mistica» dall’aggettivo al sostantivo, sarebbe a dire dalla mistica come modalità di un discorso all’elaborazione di un sapere autonomo:

Meglio, dunque, attenersi provvisoriamente a ciò che avviene nei testi, in cui «mistica» compare come indice del loro statuto, senza dare anticipatamente una definizione (ideologica o immaginaria) di quanto vi iscrive un lavoro scrittoria. Anzitutto è in causa la forma del discorso e un tracciare (un camminare, *Wandern*) della scrittura: la prima circoscrive un *luogo*; il secondo mostra uno «stile» o «passo», nel senso in cui, secondo Virgilio, «la dea si riconosce dal passo» (de Certeau 2017:17).

Tuttavia, per quanto segni un punto di svolta storicamente rilevante, la nascita della teologia mistica non decreta la fine della parola mistica in senso assoluto, ma ne chiude, per così dire, una fase storica di affermazione. Il mistico come pratica altra del linguaggio continuerà a riemergere all’interno della cultura moderna come lapsus, alterazione, ricerca della voce dell’Altro o del selvaggio all’interno dei discorsi che pretendono di dominarla<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Riguardo la permanenza del «mistico» (inteso come aggettivo e non come sostantivo) nella contemporaneità si possono vedere de Certeau 2002 e Maier 2015. D’altronde, l’elaborazione del mistico di Michel de Certeau è dichiaratamente debitrice al *Tractatus* di Wittgenstein, il quale legge il mistico non come fenomeno storico ma come “al di là” delle possibilità del linguaggio (e dunque riscontrabile in ogni tipo di linguaggio). Non da ultimo, può essere

Nonostante la delimitazione storiografica del tempo della loro affermazione, i mistici rimangono soggetti inafferrabili, proprio in virtù della loro trasgressione della legge delle istituzioni<sup>21</sup> e del linguaggio. Catturare intellettualmente – «ridurre a un sapere» – questo genere di soggetti resta un compito in ultima istanza impossibile: sono possibili degli avvicinamenti, degli approcci sempre parziali e rispettosi della differenza che sempre essi rappresentano. Sono gli stessi scritti mistici, infatti, a eccedere sempre l'ordine dei discorsi che intendono oggettivarli, allo scopo di

opporre all'oggettività del discorso della teologia divenuta scientifica una possibilità di parlare di Dio altrimenti che riducendolo a un sapere (Royannais 2003:501).<sup>22</sup>

Il mistico, in conclusione, è la figura di una transizione dalla sicurezza cosmologica dell'universo medievale alla modernità, senza però essere riducibile a una sola di queste posizioni. È margine indecidibile tra l'affermazione di due strutture. Dislocazione assoluta, movimento nostalgico per un'unione con l'Assoluto perduta e non sostituibile («mai senza l'Altro»), il mistico testimonia che

in realtà, nel non essere più certo di partecipare all'Essere dello Stesso, nel non essere più il Detto (il messaggio della parola), nel dimorare esterno a una legge che non è più separata da alcuna Ragione o Verità comune all'uno e all'altra, l'individuo si costituisce come soggetto (nato dalla privazione dell'altro) ma soggetto colpevole, debitore insolvente nei confronti di una differenza insormontabile. Per affermare una legge dell'altro che sfugge a ogni appropriazione, è necessario affermarsi colpevole di non conoscerla. La colpevolezza conserva dunque la sola "possibilità" di ciò che

letto come un ulteriore ritorno del mistico l'emergere di *tattiche* quotidiane nelle città contemporanee (de Certeau 2012).

<sup>21</sup> Non è da dimenticare anche in questo caso come per Michel de Certeau il lavoro dello storico non sia mai diretto alla ricostruzione oggettiva di un passato, ma sia composto da tre dimensioni inseparabili: un «posto» in cui il sapere storico viene prodotto, delle «procedure di analisi» e «la costruzione di un testo». Il lavoro dello scrivere la storia, come la città di Roma per come la descrive Freud, è una stratificazione di queste diverse dimensioni, che parlano simultaneamente attraverso la voce dello storico. Fuori di metafora: il testo storiografico a firma di Certeau, per quanto sia metodologicamente minuzioso, non parla mai solo di una vicenda conclusa nel passato, ma esplicita allo stesso tempo qualcosa del contesto in cui quel testo è stato scritto e del processo stesso della scrittura come rapporto ad altro – è una «psicoanalisi» del presente nel quale diversi piani di discorso si scambiano e si sovrappongono. Dunque, ricostruendo la soggettività del mistico Michel de Certeau parla «ventriloquamente» attraverso i personaggi dei suoi scritti del suo presente e del suo lavoro, della compagnia di Gesù e della sua esperienza personale.

<sup>22</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «qui tente d'arracher à l'objectivité du discours de la théologie devenue scientifique une possibilité de parler de Dieu autrement qu'à le réduire à un savoir».

ignora. È una condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'Altro (de Certeau 1988:148).

## 4.2 Anatomie dell'anima<sup>23</sup>: la scrittura come riconquista

Lo strumento principale del mistico è la scrittura, o meglio, una certa pratica di questa. All'interno di un sapere teologico e spirituale ricevuto dalla storia della Chiesa, il mistico si muove secondo procedure di scrittura alteranti, facendo funzionare la scrittura secondo un diverso ordine di sapere. Nella scrittura mistica avviene una vera «inversione del pensabile» – un cambiamento di *episteme*, per usare una terminologia foucaultiana –: non più dalla presenza a sé stessi sgorga una scrittura spirituale, ma una scrittura organizzata e produce un Sé composto da richiami provenienti dall'Altro.

La pratica mistica della scrittura – la specificità dell'utilizzo mistico della lingua – costituisce un movimento *tattico*, utilizzando il lessico de *L'invenzione del quotidiano*. La mistica, in sintesi, si caratterizzerebbe non come una branca autonoma del sapere teologico, ma come una maniera marginale di praticare «lo spazio dell'altro» fornito dalla tradizione e dalla teologia, insidiando la stabilità del sapere con un movimento che lo eccede. I «folli» mistici non costituiscono uno «spazio proprio» – non fondano un sapere – ma camminano lungo le linee del sapere dell'altro, piegandole e re-impiegandole:

In altri termini, la scienza mistica sarebbe costituita dai diversi modi sui quali tali operazioni si inscrivono nei reticoli storici del sapere, del linguaggio del corpo e delle istituzioni proprie di un'epoca e di un ambiente. Ogni testo o ogni documento (poiché siamo obbligati a lavorare su di essi) costituisce un teatro che il lessico e la sintassi di un momento della storia organizzano, ma in cui si marcano, come in un corpo intaccato, azioni singolari. Si tratterebbe di lasciare che queste operazioni si inscrivano nei luoghi che formano, e di tentare di specificarne le forme proprie, a cui aderirebbero i mistici quando elaborano la loro «scienza». [...] La mistica non ha un proprio: è un esercizio dell'*altro* in rapporto a una *posizione* data; la mistica è caratterizzata da un insieme di «operazioni» specifiche in un campo che non è il suo – attraverso una maniera di procedere o di dire (de Certeau 2016:27-28).

Il mistico si caratterizza dunque innanzitutto per un «non possedere mai la lingua» (Facioni 2017:XXII), per un vagabondare nel sapere teologico e spirituale manipolando il materiale simbolico secondo un'«arte del parlare» che ha

<sup>23</sup> L'espressione vuole riferirsi al fondamentale lavoro di storia della mistica di Mino Bergamo intitolato *L'anatomia dell'anima* (Bergamo 1991).

i caratteri di una retorica. Una «maniera di procedere», dunque, che indica un modo altro di intendere l'esperienza religiosa e l'emergere del soggetto. Infatti, come la retorica non produce discorsi, ma modi di utilizzare il linguaggio diversi da quello dichiarativo<sup>24</sup>, così il mistico non inventa un linguaggio nuovo, ma «fa funzionare» il vocabolario della teologia secondo un registro diverso, ne fa strumento della soggettività<sup>25</sup> invece che dell'affermazione di un sapere oggettivo: «rispetta globalmente il linguaggio religioso ricevuto, ma lo tratta in altro modo» (de Certeau 2017:7). Non è un caso, dunque, che molti dei grandi mistici – Giovanni della Croce su tutti – abbiano fatto largamente uso della poesia come mezzo espressivo, essendo la lirica la forma che meglio permette di spingere il linguaggio ricevuto verso il proprio limite, facendone strumento metaforico della circoscrizione di un desiderio<sup>26</sup>.

Ci occuperemo dunque di esplorare alcune di tali «procedure» messe in campo all'interno dei testi aggettivati come «mistici». Tali «procedure», mentre aprono a un uso eteronormativo della lingua, inaugurano una pratica del sé marginale rispetto al sapere egemone, tesa alla ricerca inesausta dell'Altro.

#### 4.2.1 Orizzonti del desiderio: il volo come fondamento

Come già ricordato, il mistico all'allontanamento della Parola dal mondo

contrappone una sicurezza: esso *deve* parlare. Una fede è collegata a ciò che non si produce più. La credenza fonda un'aspettativa (de Certeau 2017:182).

<sup>24</sup> Un esempio banale ma limpido: la figura retorica della metafora consiste nell'utilizzare un'espressione linguistica in maniera impropria, per suggerire dimensioni dell'esperienza non descrivibili in senso stretto. Non afferma, ma fa uso del linguaggio per spingersi al di là del linguaggio. È il fondamento del linguaggio poetico: nessuno penserebbe, leggendo *Alla luna* di Giacomo Leopardi, che il poeta stia discorrendo con un satellite riguardo la propria tristezza, aspettandosi da questo una risposta. Il senso del colloquio con la luna è al di là di ciò che effettivamente è scritto.

<sup>25</sup> Diana Napoli ha efficacemente descritto la *Fabula Mistica* come una fenomenologia della scrittura, che ricalcando la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel ricostruisce una storia per figure dello spirito che si sviluppa grazie al mezzo scritturistico. Si veda Napoli 2018.

<sup>26</sup> Un esempio particolarmente chiaro della relazione che nella letteratura mistica si instaura tra voce e scrittura è contenuto in Certeau 2016:89-100. Il saggio esplora la relazione che negli scritti di Giovanni della Croce si instaura tra le «canciones» (poesie) e le «dclarations» (spiegazioni): le prime sono frutto di un'ispirazione divina, di un «entusiasmo» misterioso che fa scrivere, una parola ricevuta e inspiegabile. Le seconde sono invece il tentativo di svolgere in prosa l'ispirazione poetica – di fissare e stabilizzare la parola –, scrittura mai conclusa ma sempre alterata dalla poesia che la genera: «in questo modo la Bellezza e il dolore si intrattengono, ma si tratta di una Bellezza alterata dal dolore e di un dolore accolto e trasformato in Bellezza» (Certeau 2016:90).

Alla coscienza della radicalità della trasformazione si accompagna dunque una fede nella permanenza, da qualche parte, di una voce altra che ancora «deve» poter essere udita. Tuttavia, che cosa garantisce che tale voce sia ancora udibile? Quale certezza spinge il mistico a mettersi in cammino? Nessuna, risponderebbe Certeau. La sicurezza della Parola e del senso del Reale è definitivamente perduta: è necessario trovare un nuovo fondamento oltre l'unità spezzata di senso e realtà, oltre l'esilio del senso dal mondo. Il viaggio mistico si origina dunque dalla rottura dell'«unità ontologica del soggetto» – per usare un'altra espressione di Michel Foucault<sup>27</sup> – e dal tentativo di tenere insieme i frammenti di una soggettività senza assicurazione ultima in una struttura metafisica: il parlare mistico è un «discorso ferito» (Lion 1987) perché originato dalla nostalgia della Parola (una struttura di senso assolutamente fondata). La stessa nostalgia è all'origine di quella tonalità melanconica che caratterizza il discorso mistico come ricerca di un luogo perduto. Gli scritti di Jean Joseph Surin, ad esempio, sono attraversati dalla nostalgia di una partecipazione al Reale che è perduta per sempre<sup>28</sup>, ma è proprio dalla perdita letta come «rottura instauratrice»<sup>29</sup> che si genera il discorso mistico: uno scrivere abitato dalla perdita, o meglio, un fare della perdita una scrittura. Alla perdita della Parola si accompagna poi la perdita dell'unità del soggetto, come testimonia ancora Surin. Dopo i vent'anni di confino «ai margini del Reale» senza riuscire a parlare, il religioso riesce a tornare alla parola grazie alla scrittura, la quale ponendo una distanza rispetto all'«io folle» gli permette di mettere in scena un «io sano» e, di conseguenza, parlante. La coincidenza con sé stesso – la Parola – è perduta per sempre; lascia il posto a una scrittura che ne organizza il lavoro del lutto:

egli esercita l'atto di scrivere come un'operazione che potremmo chiamare terapeutica o psicoanalitica, ma che in realtà è la *reconquista* degli enunciati da parte del locutore, e dell'«egli» da parte dell'«io». Questa restituisce all'«io» uno spazio di iscrizione. Riarticola il soggetto con un mondo perduto (de Certeau 2016:189).

Il fondamento perduto della Parola, ovviamente, non può essere sostituito con la solidità di un (nuovo) sapere. Ad esso subentra invece la circoscrizione di un *desiderio* attraverso precise pratiche spirituali, movimenti del soggetto invece che verità evidenti:

<sup>27</sup> Citato in Napoli 2016:55.

<sup>28</sup> Si veda de Certeau 2016.

<sup>29</sup> Tema ricorrente nelle opere di Certeau, ci sembra che una caratterizzazione intuitiva della «rottura instauratrice» come separazione o perdita irreparabile ma portatrice di novità sia intuibile dalla trattazione finora condotta. Per un approfondimento di veda de Certeau 1971a e de Certeau 2010:99-122.

Per stabilire questi spazi dialogali c'è una prima, essenziale, condizione di possibilità. Essa riceve ovunque la forma di una restrizione esclusiva (*non...che...*): la relazione *non* tollera *che* persone interamente risolte, o che «l'hanno a cuore». Un «volere» costituisce l'*a priori* che il sapere non può fornire. Deve essere presente (nessuna decisione o conoscenza passata può dispensarsene), pratico (è un atto), concreto (è qui e adesso, impegna l'io), assoluto (senza restrizioni). Senza di esso, nessuna comunicazione spirituale (de Certeau 2017:191).

La ricerca dei mistici, dunque, non è garantita da altro che dalla fede, sarebbe a dire dal desiderio dell'Altro: il «sapere» dei mistici è l'effetto di un «volere». L'esistenza non è più assicurata dalla stabilità di una cosmologia, ma apre a una cultura «in cui la dimensione antropologica si sostituisce a quella cosmologica» (Facioni 2017:XVIII): il senso è cercato in uno spazio che si apre di fronte al desiderio soggettivo, ed è proprio il desiderio che costituisce la «porta d'ingresso» al sapere mistico. La ferita lasciata dalla perdita della Parola viene scritta come desiderio della presenza dell'Altro<sup>30</sup>. Se il sapere teologico si costituisce come un complesso di proposizioni che autorizzano una comprensione del mondo e dunque fonda tale comprensione su un sapere positivo, invece per il mistico, che pure fa uso del linguaggio che dalla teologia gli deriva, il fondamento ultimo è il volere, «la soglia di ogni parola» (de Certeau 2017:191). È una ferita nel corpo del sapere.

Il testo mistico, di conseguenza, non espone un sapere, ma offre un itinerario possibile, è «un'ulteriore variante nel genere dei racconti di viaggio» (de Certeau 2016:183). Non dichiara delle verità da accettare o da criticare, ma offre una possibilità di «non tornare», indica un cammino, una «pratica del testo» radicalmente altra. Si pensi a testi classici della letteratura mistica come la *Salita al Monte Carmelo* di Giovanni della Croce o gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola: non si tratta di volumi pensati per essere letti ma «praticati», scritti per essere risonanze nell'anima di colui che si dispone ad attraversarli. Agiscono sulla base di un vuoto desiderante. Gli *Esercizi*, ancora, non propongono alcun contenuto positivo, alcuna oggettività, alcuna verità data, ma «organizzano dei luoghi dello spirito» che il lettore è invitato

<sup>30</sup> Il volere mistico, inoltre, essendo diretto all'Assoluto (Dio) e non a un oggetto determinato, coincide con il suo contrario, l'annullamento di ogni volere. Il volere assoluto – sciolto da ogni determinazione – è un non-volere assoluto, posizione di totale ricettività, volontà non volente del mistico che a motivo del suo desiderio di Dio si espone completamente. All'origine del discorso mistico i contrari coincidono. È il tema, che meriterebbe un esteso approfondimento a parte, del denso intervento di Jacques Derrida in un volume pubblicato in onore di de Certeau poco dopo la sua scomparsa: un «sì», l'affermazione fondamentale di un desiderio che precede e fonda a un tempo il linguaggio e il soggetto. Derrida identifica in tale «sì» la cifra fondamentale del mistico, che eccede l'ordine del sapere nella coincidenza puntuale di affermazione e negazione assoluta. Cfr. de Certeau 2016:193-195 e Derrida 1987.

ad abitare con la propria individualità. Il testo presuppone un fuori-testo per poter funzionare: un praticante/desiderante che sia disposto a intraprendere il viaggio. Il testo esce da sé stesso e chiede di essere praticato nella singolarità dell'esistenza credente; è ciò che si situa al di là del testo a rendere il testo possibile. Si legge nelle annotazioni preliminari agli *Esercizi*, ad esempio, come raccomandazione per colui che inizia il percorso:

Giova molto a chi riceve gli esercizi entrare in essi con magnanimità e liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli *tutto il proprio volere e libertà*, perché sua divina maestà si serva tanto di lui quanto di tutto quello che possiede secondo la sua santissima volontà. (C.I.S. 2001:13).<sup>31</sup>

Il desiderio che fonda il testo del mistico è identificato da Certeau con il termine latino *volo* – «un volere che instaura un sapere» (de Certeau 2017:193) – riferimento che, da Agostino di Ippona a Meister Eckart, ha la funzione di «*instaurare un posto* (di soggetto) e l'autonomia dell'interiorità» (de Certeau 2017:200) rispetto alla struttura del testo. Il *volo* fa funzionare il testo mistico secondo un registro radicalmente diverso da quello dichiarativo, poiché pone come luogo primario dell'enunciazione un altro dal testo – il soggetto –, forma a-priori di qualsiasi voler-dire:

Il *volo* è «assoluto», slegato da ogni determinazione precisa. [...] Il preliminare è un atto, eterogeneo ai discorsi, si accinge a produrli – o a farli funzionare – come discorsi mistici. È un fuori-testo. Fonda sulla sua istantaneità il tempo (gli sviluppi) di tali discorsi; sull'irripetibile di un presente, uno spazio testuale offerto a ritorni, ripetizioni e reversibilità delle letture, sul dileguare del sapere in un volere, l'esposizione didattica di un itinerario (de Certeau 2017:193).

Il *volo* rappresenta allora una frattura del testo che lascia intravedere al di là del testo stesso: lo scritto funziona se dietro al verbo *volo* c'è un soggetto reale che quella volontà sceglie di incarnarla. Si ritaglia nel testo (indicando al di là del testo) il posto del soggetto, dunque, ma si dichiara al contempo la sua autonomia rispetto ai contenuti espressi. Allo stesso tempo, il *volo* non è da intendere come affermazione individualistica: ad emergere non è un soggetto individuale arbitro dei significati, ma piuttosto un eccesso, un effetto inatteso del testo che pur dall'interno della tradizione non è da essa esaurito, una ferita del testo che annuncia un'ulteriorità. Infine, è essenziale ancora sottolineare come il *volo* non si renda visibile che all'interno di un testo: ancora una volta una figura che si manifesta solo «a partire dal discorso che la interdice».

<sup>31</sup> Il corsivo è di chi scrive.

A partire dal fondamento del *volo*, inoltre, i mistici strutturano e organizzano una vera e propria «topica dell'anima»: mappe dei moti dell'animo umano entro le quali muoversi, bussole delle passioni che non costituiscono un sapere oggettivo ma un'indicazione per incamminarsi dentro sé stessi alla ricerca dell'Altro. Come affermato da Mino Bergamo, importante storico della mistica molto vicino alle posizioni di Certeau:

Non c'è nulla di «naturale», nulla di spontaneo e d'immediato, nel rapporto che l'uomo stabilisce con la propria interiorità; l'accesso del soggetto alla sfera dell'interiorità è regolato da tutta una serie di dispositivi (Bergamo 1991:26).

I dispositivi di accesso all'anima, lo ripetiamo ancora, non hanno però funzione descrittiva ma, in un certo senso, performativa. Le topiche mistiche fanno ciò che dicono, strutturano l'esperienza di accesso a sé stesso del lettore, nella forma di una bussola che indica la direzione piuttosto che di una mappa che descrive un intero territorio<sup>32</sup>. Il testo del mistico non dimostra ma esplora, indica chiedendo al lettore il proprio assenso per potersi dispiacere, e dileguandosi a esercizio concluso:

una proliferazione di nomenclature, definizioni e combinazioni riguardanti le intenzioni ha costruito la mappa complessa di un «paese interiore» cui si riferiscono i viaggi mistici (de Certeau 2017:196).

#### 4.2.2 *Conversare, dialogare, ascoltare: una performance*

Strettamente legato alla questione del *volo* è il tema della «scena dell'enunciazione». Il discorso mistico, non possedendo un luogo istituzionale che lo fondi e lo sostenga (il mistico parla a nome di un desiderio, non di una Chiesa che, al contrario, spesso lo marginalizza), necessita della ricostruzione di pratiche e spazi in cui la parola possa «funzionare». Nel mondo che, come già ricordato, non è più una parola piena di senso pronunciata da Dio ma è pura estensione, i mistici elaborano «pratiche» e spazi che permettano al linguaggio di funzionare diversamente: il linguaggio mistico, diversamente da quello dichiarativo che «contiene» uno stato di cose, ha bisogno

<sup>32</sup> Su questa questione si può notare – tra le altre – un motivo dell'avvicinamento che Certeau ha sempre sostenuto tra mistica e psicoanalisi. Entrambe non costituiscono saperi in senso epistemologicamente forte, ma sono complessi di metafore, di artifici retorici per poter inventare un luogo dell'anima a cui accedere. Cfr. de Certeau 2017:6-12; de Certeau 1987b; Rabant 1988, Ginestet-Delbreil 1999.

di una precisa *performance* per poter funzionare. Il “come” si parla, in altre parole, si separa dal “ciò di cui si parla”:

L’enunciazione, in altri termini, si distingue dall’ordinamento oggettivo degli enunciati (de Certeau 2017:186).

Ecco spiegato il proliferare nei testi mistici di indicazioni circa la postura, la situazione, il tono, il ritmo delle parole da pronunciare: le modalità della conversazione – con l’altro e con Dio – diventano il centro della performatività del linguaggio. Dall’affermazione di verità da cui si genera un discorso, si passa a una conversazione che fonda la possibilità stessa del darsi della verità:

“L’Altro” parla all’anima se non c’è un terzo per ascoltarla (de Certeau 2017:184).

Il dialogo diventa la condizione di possibilità dell’ascolto della voce dell’Altro, una «drammatica dell’allocuzione»:

Da questo cominciamento dipende «tutto il resto». Come parlare? Come ascoltare? Questo cominciamento che fa da soglia per un sapere dell’Altro avrà anch’esso i suoi inizi (come mettersi a parlare o ad ascoltare?), sa sua storia, i suoi drammi (de Certeau 2017:185).

Attraverso una pratica dell’illocuzione (l’atto del parlare, differenziato dai contenuti del parlare) diventa possibile far ancora accadere il senso di un linguaggio che, mantenendo gli stessi contenuti (i testi evangelici e biblici, ad esempio), deve essere reinvestito di senso da parte del soggetto:

diventano decisive le “maniere” di impiegare gli stessi enunciati (de Certeau 2017:189).

Il mistico può lasciar accadere un senso altro del linguaggio che è l’affermazione del soggetto stesso come ascoltatore dell’Altro: nel linguaggio c’è di più di quanto viene detto, e tale ulteriorità si mostra solo nel momento in cui il linguaggio viene reso operativo (nell’evento del parlare rivolto a qualcuno), in un movimento che, appunto, semplicemente accade e non è circoscrivibile nell’ordine di un sapere.

### 4.2.3 *Corpi che si scrivono*

La scrittura mistica non è questione di interiorità immateriali, ma di corpi. La mistica è un'«erotica», una storia di mani, bocche, ventri che patiscono la presenza dell'Altro:

è l'insensato che autorizza del senso: l'istituzione corporea dell'altro (de Certeau 1988:164).

L'«esilio» dall'Uno non può essere colmato da una logica rappresentativa, non c'è più un'origine o una Verità da *vedere* a distanza, da apprendere e possedere. Si manifestano invece sensazioni, «tormenti» e «godimenti» senza oggetti specifici, tracce di un'esperienza che non è rappresentabile, ma che instaura il corpo come «luogo» di un ascolto:

Il tatto si riferisce soprattutto a palpazioni della bocca o dello stomaco e a reazioni confuse delle molte papille interne: è fonte di dolcezza e di certezze. Il corpo è una grotta in cui si mantiene e si ricostruisce una vitalità che sfugge ad ogni sguardo. Mentre la testa è «indebolita», battuta, rotta e «divisa in pezzi», le membra giacciono anodate e muscoli e nervi sono «irrigiditi», una sensorialità euforica e segreta anima le regioni che il corpo raccontato privilegia: il palato, il diaframma, il petto, lo stomaco, luoghi ciechi in cui si producono piaceri ed evidenze. Rinchiuso nel suo corpo, Surin scopre una strana proliferazione, autonoma e certa, propria alla superficie interna dei suoi muri (de Certeau 2017:195).

Il corpo del mistico è «smembrato» in organi che raccontano sensazioni senza oggetto, un «patire» assoluto che racconta, ancora una volta, di un eccesso. La letteratura mistica fa proprie le caratteristiche del romanzo e della scienza medica nel mettere in scena il corpo, con il racconto minuzioso delle sensazioni somatiche, ma non presenta ancora una visione del corpo moderno come vita biologica. Il corpo del mistico è piuttosto il luogo di un'esperienza che rovescia la logica della priorità di una causa su una sensazione, per raccontare di percezioni paradossali (l'«oscura chiarezza» o il «riposo crudele» di Giovanni della Croce) e incerte, che stabiliscono un corpo come luogo di un'alterazione e non di una rappresentazione. Se i medici che visitano le suore possedute di Loudun «cercano di riempire ciò che sanno con ciò che vedono» (de Certeau 2005a:222), cioè rispondono a una logica della visibilità che fa del corpo l'oggetto di una scienza osservativa, il mistico pur facendo propria la stessa descrizione minuziosa non possiede alcun sapere del corpo:

La musica attesa e intesa risuona nel corpo come una voce interiore che non si può nominare e che tuttavia riorganizza l'uso delle parole. [...] Insieme, essa cattura un'attenzione del di dentro, turba l'ordine dei pensieri, apre o libera spazi nuovi. Senza di essa, niente mistica. L'esperienza mistica ha dunque spesso l'andatura di un poema, che si «sente» come si entra in una danza. Il corpo è così «informato» (riceve la forma) da quanto gli arriva molto prima che l'intelligenza ne abbia conoscenza (de Certeau 2017:351).

Il corpo alterato è anche il corpo del linguaggio. I mistici raccontati da Certeau «tatuano» nel corpo della lingua delle eccedenze: l'ossimoro, figura retorica molto presente in questo genere di testi, ne è un esempio. L'ossimoro (di nuovo, l'«oscura chiarezza») accosta due termini che non danno luogo a un'unica rappresentazione, creando internamente al linguaggio un movimento che indica senza denominare. Una frattura linguistica. Il lemma «oscura chiarezza» non dà luogo a una rappresentazione, ma indica una possibilità che eccede le possibilità rappresentative della lingua. Allo stesso modo molti mistici «imbarbariscono» il linguaggio lasciandovi penetrare espressioni popolari, traslitterazioni, assonanze e musicalità che raccontano di una «voce» oltre la pagina scritta. La progressiva diffusione fin dal XIII secolo delle lingue volgari a discapito del latino (che diventa la lingua immobile di un'élites culturale e religiosa) rende possibili alterazioni della lingua e passaggi tra idiomi prima impensabili. È la messa in opera di una forma inedita di creatività linguistica:

Tra la capitalizzazione e le mobilità lessicali, si producono combinazioni inedite che preservano, estendono o restaurano eredità verbali, proprio attraverso le transizioni e i compromessi di cui sono oggetto. La mistica nasce anche da queste mescolanze di lingue. Vuole essere la lingua trasversale di queste lingue. Un'esperienza tipica è quella delle traduzioni e dei loro viaggi straordinari. [...] Cento altri fili tessono la ragnatela europea di una popolazione di parole immigranti, spostate e trasformabili. Questo *melting pot* linguistico è una sorta di *pidgin* spirituale. [...] Una lingua dell'«altro» è generata dall'incommensurabile lavoro di queste alterazioni (de Certeau 2017:135).

La stessa creatività è in opera nel testo di Certeau, che in qualche modo ne ripete il gesto. Anche i testi di Certeau, infatti, sono attraversati da assonanze, invenzioni linguistiche e riferimenti alla poesia e alle arti che disseminano nello scritto richiami nascosti. La lettura del testo diventa in un certo modo un'esperienza estetica: la decifrazione del senso viene interrotta da lampi, da figure retoriche, immagini e suoni “insensati” che aprono il testo su dimensioni extra-testuali (musicali o poetiche). Paola di Cori descrive così

la dimensione estetica dei testi certiani, che ripetono il gesto della scrittura mistica:

L'opera di Certeau è costellata di figure retoriche attraversate da idee semanticamente sovversive, intorno alle quali si affollano neologismi e invenzioni linguistiche innestati nella pagina al fine di descrivere situazioni e concetti *in fieri*. Nuove parole, significati inediti, etimologie poco note; la passione filologica si combina con l'amore per la poesia e le scritture piagate dei mistici e delle possedute, per le glossolalie e le sperimentazioni delle avanguardie letterarie e artistiche del Novecento (Di Cori 2020:119).

#### 4.2.4 *Monti, castelli e cammini. Teatri della soggettività*

Dunque, abbiamo mostrato come il desiderio sia a fondamento della particolare pratica di scrittura inaugurata dai mistici, e abbiamo brevemente esposto il funzionamento di tale pratica. Ci disponiamo ora a chiarire due ulteriori aspetti della scrittura mistica: l'utilizzo della scrittura come «finzione dell'anima» attraverso l'uso di immagini, e il fine della scrittura mistica, ovvero l'ascolto dell'Altro:

Allora, al di là dei sistemi verificabili o falsificabili, esso [il mistico] evoca un'estraneità «interiore» che ormai si dà come rappresentazioni le lontananze dell'Oriente, dell'Islam o del Medioevo. Lungo i margini e nei vuoti dei nostri paesaggi, questo passante fantastico erige inoltre la radicalità necessaria agli itinerari che sfuggono o rovinano le istituzioni dotate di sapere o di senso (de Certeau 2017:84).

Metafore, finzioni, teatri: il vocabolario usato da Certeau per esplorare la letteratura mistica evoca un allontanamento dalla stabilità del reale per incamminarsi sul terreno instabile delle visioni e dell'inganno, verso disseminazioni di luoghi e di immagini. Che cosa intende allora il gesuita francese quando descrive la scrittura mistica come «finzione» o «teatro»? Perché il soggetto mistico dovrebbe assomigliare a una «messa in scena»? Occorre subito sgombrare il campo da un equivoco: il soggetto mistico non abita uno spazio teatrale inteso come una finzione che si opponga a una qualche realtà che si celerebbe dietro il sipario. L'opposizione statica tra verità e menzogna – in questo caso, potremmo dire, tra un “vero io” del mistico che si nasconderebbe dietro a una falsa rappresentazione – appartiene ancora alla funzione dichiarativa del linguaggio. Invece la soggettività del mistico si pone come

frattura del linguaggio, come inizio che non appartiene all'ordine della lingua, come instaurazione di uno spazio di parola nuovo e instabile<sup>33</sup>. L'«esilio» dal «luogo proprio» è l'inizio insensato di una circolazione della parola che, non più assicurata da un'origine divina, diventa il mezzo attraverso cui i soggetti si articolano: un «teatro» mistico che non intende rappresentare alcuna Verità, ma articolare un'esistenza «senza assicurazioni». Come già detto riguardo l'esperienza di Surin, l'io immediatamente presente a sé stesso è perduto per lasciare posto a una scrittura sempre da farsi. All'interno dello spazio muto del mondo, il mistico ritaglia scrivendo il luogo dell'anima come possibilità di ascoltare ancora la voce dell'Altro:

A questo *io* che parla nel posto (e al posto) dell'Altro, occorre anche uno *spazio* di espressione che corrisponderà a ciò che il mondo era per il dire di Dio. Una finzione del mondo sarà il luogo in cui si produrrà una finzione del soggetto parlante – se per «finzione» si intende quanto si sostituisce (provvisoriamente) e rappresenta (contraddittoriamente) il cosmo che serviva da linguaggio al Parlare creatore (de Certeau 2017:217).

L'*io* che sostiene la scrittura del mistico, dunque, possiede un carattere di finzione poiché non è giustificato né da un sapere né da una realtà oggettiva: il desiderio della parola è l'unico fondamento, che spinge ad elaborare metafore e *fabulae* che permettano di ricostruire un luogo in cui l'Altro possa ancora parlare. Se fino al crollo dell'universo medievale lo spazio in cui la Parola poteva essere udita era il mondo stesso, nella frattura che apre alla modernità c'è bisogno di stabilire uno spazio nuovo, di inventare un luogo testuale in cui l'Altro possa dirsi, e che viene a coincidere con un'interiorità instabile – l'anima. Ecco che per questo motivo la letteratura mistica si trova a fare un grandissimo uso di metafore, soprattutto di tipo spaziale, per poter dare forma a quel «parlare interiore che si chiama anima» (de Certeau 2017:218), e che rappresenta l'unica possibilità di udire una voce altra. Il Monte Carmelo, il Castello Interiore, ma anche la folla che caratterizza le prime testimonianze mistiche del XV secolo<sup>34</sup> sono luoghi metaforici il cui riferimento ultimo – l'anima – sfugge; inganni di un inizio assoluto nel nome di un desiderio che chiede uno spazio testuale per potersi dire<sup>35</sup>. Si legge ancora nella *Fabula Mistica*, che

<sup>33</sup> «Piuttosto che supporre che c'è menzogna da qualche parte, e che deviandola e sloggiandola si può restaurare una verità (e un'innocenza?) del linguaggio, il preambolo mistico pone un atto che conduce a utilizzare interamente il linguaggio come mentitore. A partire dal volo, ogni enunciato "mente" rispetto a ciò che si dice nel dire» (de Certeau 2017:202)

<sup>34</sup> Si veda de Certeau 2017:33-53.

<sup>35</sup> La questione dello spazio del desiderio rappresenta una delle molte vicinanze tra la mistica e la psicoanalisi. Entrambe hanno insidiato la cultura di un periodo storico tracciando

L'immaginario fornisce a questo spirito un luogo metaforico – una «dimora presa a prestito». Si tratterà di una *finzione dell'anima*, della sua produzione in una «dimora» che non è la sua, il luogo fittizio che permette l'espressione di un parlare che non ha luogo proprio dove farsi intendere. Si potrebbe definire tale finzione come immagine di un'eco (de Certeau 2017:218).

La teatralizzazione dell'anima attraverso la scrittura non deve però, ancora una volta, portare a concepire il mistico come affermazione dell'individuo. Infatti, lo scritto mistico non afferma l'identità dell'autore, né mira a rendere il lettore capace di auto-prodursi mediante una tecnica spirituale, ma rappresenta il tentativo di ri-organizzare uno spazio di senso: il castello interiore non è altro che una cornice costruita per delimitare il luogo di un'assenza, lo spazio di un desiderio che spingerà sempre inesorabilmente oltre sé stesso.

#### 4.2.5 La «settima stanza»<sup>36</sup>: il posto vuoto del soggetto

La parola mistica, si è detto, circoscrive un desiderio senza poterlo esaurire. L'io inaugurato da un *volo* è lo spazio metaforico entro il quale viene cercata l'eco della voce dell'Altro che, nel mondo, non parla. Brusii notturni, affezioni dei corpi, parole silenziose si iscrivono come tatuaggi nel corpo della scrittura mistica, luogo in cui si intravede dell'altro. Da ciò consegue che l'«anatomia dell'anima» elaborata dai mistici non è l'affermazione di un'identità, ma la scrittura di un io che emerge sempre come oggetto di un'alterazione: l'io non è che il luogo in cui l'altro parla. Come afferma chiaramente Alfonso Mendiola:

L'esperienza personale del mistico non contribuisce all'individualismo moderno, né privilegia in alcun modo la consapevolezza di sé, non serve a “creare” la coscienza. Al contrario, l'io nel testo mistico è un lapsus, qualcosa parla attraverso di esso. Anzi, l'io è la finzione dell'anima proprio come lo è il castello interiore e rappresenta, nel parlare mistico, l'identità impossibile (Mendiola 2016:239).

in essa il solco del desiderio soggettivo, non fondando un nuovo campo del sapere ma lasciando emergere nuove domande nel sapere già costituito. Si veda de Certeau 2017:6-9.

<sup>36</sup> L'espressione rimanda al volume *Nel Castello dell'Anima* di Edith Stein (Stein 2003), che a sua volta riprende la metafora dell'anima come castello da Teresa d'Avila. La settima stanza rappresenta all'interno della metafora il luogo di massima interiorità dell'animo umano, luogo nel quale avviene in modo misterioso l'incontro con l'Altro.

Nella stanza più interna del Castello Interiore, riprendendo ancora una volta le parole di Teresa d'Avila, non si trova l'io, ma l'incontro con l'Altro<sup>37</sup> che è origine e scopo della scrittura mistica:

L'io si mostra nella dipendenza rispetto all'altro. Non potrà dirsi che nel desiderio venuto d'altrove (retoricamente trasformato in obbligo dei lettori). *Io* parla solo se è atteso (o amato) – la cosa più rischiosa del mondo anche se, in linea di principio, l'istituzione religiosa se ne fa garante. [...] Quando l'autonomia dell'«interiore», esplicitata dal *volo*, lascia un segno nel linguaggio in un *io* locutore, appare *legata* a ciò che essa non è. L'*io* non è un proprio. La sua possibilità di parlare dipende, come nel bambino, da una parola che lo previene e da un'attesa che egli postula (de Certeau 2017:216).

Il parlare mistico, «teatro dell'interiore», in altre parole, attende dell'Altro e proviene dall'Altro. È effetto dell'Altro dal momento che è sostenuto dalla «forza di un volere» che è un credere senza assicurazione alla possibilità della parola. È un credere che «non si ha mai finito con l'altro»<sup>38</sup>, e che contemporaneamente è teso all'impossibile racconto dell'alterità assoluta:

«due elementi dunque, la forza di un volere, l'incertezza di un sapere» (de Certeau 2017:220).

La scrittura mistica si delinea nel tendere all'ascolto di una parola che si ritrae – *interior intimo meo* – e lasciando emergere una soggettività paradossale perché emergente dall'atto di ricevere una Parola venuta da altrove: la scrittura tenta di circoscrivere un desiderio che sfugge in continuazione, dando luogo a una tensione paradossale e irrisolvibile tra scrittura – tentativo di circoscrivere un'identità – e parola ricevuta. Il mistico parla sempre in nome di una voce che non è la sua e che nello scritto si manifesta come invenzione poetica, ossimoro, allusione, linguaggio amoroso: le parole di Giovanni della Croce, ad esempio, sono «macchine per viaggi ed estasi fuori dal significato corrente» (de Certeau 2017:170). A questo proposito Silvano Facioni ricorda che

L'ordine del desiderio e quello della scrittura sono, in questo senso, stretti nel nodo di una disgiunzione che pure li connette, ed è questa “impossibile” (dis)giunzione che – come mostra, ad esempio, l'esperienza di Surin – rende la mistica così prossima al discorso della follia, perché sia nell'una sia nell'altra la sfasatura tra desiderio e scrittura si produce come *testo* (Facioni 2016:XXIII).

<sup>37</sup> Impossibile qui non cogliere l'eco dell'agostiniano «*in te redi, in interiore homine habitat veritas*» (Agostino d'Ipbona 1945:74-75).

<sup>38</sup> Si vedano De Certeau e Cifali 2002.

### 4.3 Il viaggio dello sguardo: procedure mistiche nel Giardino delle Delizie

La spazializzazione metaforica dell'anima, la finzione di un inizio assoluto sostenuto dal *volo*, l'erranza del soggetto: le caratteristiche del parlare mistico – non si tratta, ovviamente, di un elenco esaustivo della lettura certiana della mistica quanto piuttosto di un tentativo di avvicinamento – si trovano espresse in maniera visuale nella costruzione del dipinto *Il giardino delle delizie* di Hieronymus Bosch (1503-1504). De Certeau, che in diversi luoghi della sua produzione ha dimostrato un grande interesse per le metafore spaziali riconducibile al cosiddetto *cartographic turn* nella filosofia francese<sup>39</sup>, dedica alla lettura di quest'opera d'arte una sezione della sua *Fabula Mistica*, presentando così il dipinto come esempio della maniera mistica di procedere alla pari dei grandi autori già citati. Con ciò non si intende sostenere che Certeau considerasse Bosch un autore mistico (in apertura del saggio sostiene, peraltro, che la scarsità di informazioni storiche sull'artista impediscono qualsiasi giudizio sulla sua vicenda personale), ma sottolineare come il *Giardino delle delizie* inviti l'osservatore a sperimentare procedure simili a quelle del parlare mistico<sup>40</sup>.

#### 4.3.1 La sparizione del senso, l'instaurazione di uno spazio, l'emergere di un desiderio

La pittura di Bosch è conosciuta in modo particolare per le figure fantastiche, per gli accostamenti originali e la costruzione fantasiosa dei dipinti. Il Giardino delle Delizie presenta tutte queste caratteristiche: un trittico popolato da creature bizzarre e frammenti di paesaggi in combinazioni assurde. Incroci di figure umane e animali si susseguono ad architetture impossibili in una babele di personaggi e oggetti che interagiscono tra loro nelle maniere più disparate.

Nonostante la confusa molteplicità di figure, la costruzione del dipinto suggerisce la possibilità di dare un senso alla scena. Le scelte dell'artista sembrano in qualche modo essere sostenute da una logica nascosta che l'osservatore è tenuto a dissotterrare: innanzitutto, il genere del trittico richiama alla tradizione dell'arte cristiana Medievale e potrebbe dunque suggerire un'interpretazione di tipo religioso. Il pannello di sinistra, i cui protagonisti

<sup>39</sup> Si veda Reynolds e Fitzpatrick 1999.

<sup>40</sup> D'altronde, se come sostenuto, la mistica mette in scena una transizione culturale, non è difficile trovare anche in altre discipline le medesime caratteristiche.

sono chiaramente Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden, lo confermerebbe. Tuttavia, la presenza di diverse figure riconducibili a tradizioni esoteriche (la civetta, la bolla etc.) è in contraddizione con un'interpretazione cristiana del dipinto. Si è costretti a un secondo tentativo: se si scegliesse allora l'esoterismo come griglia di lettura, il modello iconografico cristiano verrebbe ad assumere una funzione critica o parodistica, rovesciando totalmente il senso della rappresentazione, ma fornendo una spiegazione generale all'opera. Questa seconda ipotesi sembrerebbe essere più solida. A rendere ulteriormente complessa l'interpretazione, però, è la presenza di alcuni elementi pittorici che non sembrano essere riconducibili né alle correnti esoteriche né all'iconografia cristiana, come per esempio i numerosi riferimenti sessuali o le figure ibride tra animali e uomini. Qualsiasi punto di vista si scelga, alcuni elementi della rappresentazione resistono cocciuti all'interpretazione.

Certeau riporta al capitolo II di *Fabula Mistica* la grande diversità di vedute tra i critici d'arte riguardo il codice secondo il quale leggere il *Giardino delle delizie*. Né l'iconografia cristiana, né quella alchemica o esoterica sembrano in grado di decifrare completamente il dipinto, all'interno del quale si trovano elementi che sfuggono a ogni interpretazione. Singole sezioni del dipinto, interpretabili in maniera coerente per sé stesse, non risultano poi integrabili in una lettura generale dell'opera, e viceversa alcuni codici che funzionano per un'esegesi generale non riescono a rendere conto di alcuni elementi particolari. Frammenti pittorici sembrano rimandare a un linguaggio, ma sono in contraddizione con altri, come lettere sparse a formare frasi ma non un discorso coerente. Prendendo atto dell'impossibilità interpretativa, Certeau trae allora la conclusione che

Il quadro gioca sul nostro bisogno di decifrare. Rende schiava la pulsione occidentale di *leggere*. La meticolosa proliferazione delle figure invoca irresistibilmente la narrativizzazione indefinita, folkloristica, linguistica, storica o psicologica che, attraverso cento deviazioni erudite, fa raccontare un senso a ogni elemento iconico (de Certeau 2017:54).

Il quadro, sostiene Certeau, si presenta come un testo che irride il tentativo di lettura dello spettatore: lascia intendere che a un'architettura pittorica tanto dettagliata debba sottostare un senso altrettanto profondo e generale, ma delude costantemente questa aspettativa. Il senso si annuncia e si ritrae. La vertigine del dettaglio messa in opera da Bosch – la precisione nella definizione dei particolari e l'originalità degli accostamenti – eccita nello spettatore il desiderio di conoscere la logica che sostiene la costruzione delle immagini, per poi deludere ogni suo sforzo ermeneutico. Il dipinto funzione-

rebbe come una «cacciata dal paradiso»: il discorso visuale sostenuto dal dipinto provoca nello spettatore la nostalgia di un senso totalizzante dal quale nello stesso momento lo esilia. Il quadro sembra suggerire allo spettatore che nascosto da qualche parte «deve esserci del dire», ma non qui:

il quadro si organizza in modo *da provocare e deludere* ognuna di queste traiettorie interpretative. Non si stabilisce solo in una *differenza* rispetto a ogni senso; esso *produce* la sua differenza, *facendo credere che nasconde* senso (de Certeau 2017:55).

Il dipinto produce un «effetto di segreto» mediante il suggerimento di un senso impossibile da trovare. Non solo il quadro elude i sistemi di senso già esistenti: le infinite ipotesi che lo spettatore produce per spiegare l'opera costituiscono una costante riproduzione di differenza, dalle quali l'immagine si ritira sempre di nuovo. L'occhio vagabonda senza trovare riposo. La molteplicità delle forme usate ha esattamente questa funzione: imitare con grandissima precisione un codice senza fornirne la chiave di lettura, mostrare dei frammenti senza la mappa per collegarli, scrivere una lingua senza fornire il vocabolario:

ogni elemento raccolto nello spazio del museo conserva il proprio valore di *frammento* riconoscibile di un linguaggio. Vi figura come pezzo di un sistema lacunoso (de Certeau 2017:61).

Seguendo questa linea interpretativa (se di interpretazione si può ancora parlare, dal momento che il significato è irraggiungibile), lo spazio del dipinto assume una caratteristica assolutamente originale. Ovviamente non si tratta di una rappresentazione realistica del mondo, ma neanche di un paesaggio dichiaratamente fantastico: il dipinto si presenta come «cominciamento insensato» o «scrittura bella ma illeggibile», un quasi-linguaggio da guardare senza poterlo decifrare. Lo spazio rimane sospeso tra la riconoscibilità di alcune figure e l'impossibilità della loro combinazione: è impossibile da leggere, così in esso l'occhio vagabonda da un elemento all'altro tentando di trovare legami sempre effimeri e spiegazioni forzosamente parziali. Eppure, è in qualche modo riconoscibile, poiché se si trattasse di una rappresentazione semplicemente fantastica non stimolerebbe alcuna interpretazione. Lo spazio del Giardino è la promessa di un senso perduto che si muta in discorso di figure, è l'instaurazione di un luogo con caratteristiche verosimili e, per questo, perturbanti. Come il Castello Interiore di Teresa d'Avila, il Giardino non afferma una realtà di fatto, né si fonda su un significato, ma organizza delle immagini in funzione di una pratica, in questo caso, di una pratica vagabonda dello sguardo.

L'osservatore non può fuggire al ritrarsi del senso che lascia intatta una pura erotica dello sguardo, un piacere di figure slegate dal senso. Il testo di Certeau non può, in questo senso, che raddoppiare ancora una volta il gesto di ogni osservatore: produce un discorso a partire da una visione che non dice nulla. Il gesuita non offre al lettore un'esegesi del dipinto, ma un racconto delle procedure grazie alle quali il quadro ritrae il senso per lasciare il posto a un labirinto di forme. Più la descrizione delle procedure si fa precisa, più chiaramente emerge il segreto che esse producono, il silenzio assoluto che le sostiene:

Cosa vi accade? Il quadro si fa opaco quanto più si dettaglia la prolifica epifania di forme e colori. Si nasconde mostrandoli (de Certeau 2017:53).

#### *4.3.2 Mistica pittorica: coincidenze*

Emerge da questa descrizione la convergenza con il procedere mistico. Al ritrarsi del senso dal dipinto corrisponde la sparizione del Locutore Universale dall'universo medievale e al vagabondare dello sguardo di dettaglio in dettaglio il cammino dell'uomo mistico. Il mistico, muovendo di luogo in luogo – o di parola in parola – come l'occhio si sposta tra le figure, attraversa uno spazio che tradisce costantemente la promessa di significato: non resta allora, al mistico come allo spettatore, che muovere da un particolare all'altro investendoli di significati parziali e provvisori, costituendo «isole del senso» dalle quali ripartire. Ciò che è possibile fare nello spazio del dipinto è sostare sul dettaglio, spalancarne i significati possibili e i possibili accordi con altre immagini, ma nella coscienza dell'impossibilità di spiegarli tutti, proprio come il mistico che

trasforma il dettaglio in mito; vi si aggrappa, lo esorbita, lo moltiplica, lo divinizza. Ne fa la sua propria storicità. Il pathos del dettaglio (che congiunge le delizie e i tormenti dell'innamorato o dell'erudito) si segnala anzitutto nel fatto che l'inezia ritaglia una sospensione di senso nel continuum dell'interpretazione. [...] Così, a poco a poco, la vita comune diventa ebollizione di un'inquietante familiarità – una frequentazione dell'altro (de Certeau 2017:10).

Il Giardino, ancora similmente ai testi mistici, circostrive inoltre un luogo nel quale possa emergere con chiarezza il desiderio del senso. Più il senso si ritrae nel segreto, più l'osservatore è spinto a cercare, facendosi egli stesso luogo del desiderio:

Al procedimento che distende il visibile nell'attiva contraddizione tra un interno e un esterno, sia aggiunge quello che produce – in modi egualmente variati – un'erranza delle forme. Il definito perde i suoi limiti. [...] Le forme viaggiano, ma all'interno di uno spazio fisso (de Certeau 2017:67).

Le forme fantastiche del Giardino funzionano come la tassonomia delle voci interiori pensata da Ignazio di Loyola: entrambi offrono un luogo (definito, ritagliato all'interno del mondo) all'interno del quale possa emergere la dimensione del desiderio e – dunque – del soggetto stesso. Il cammino degli *Esercizi* conduce il praticante all'ascolto della voce dell'Altro in sé, così come l'erranza dello sguardo rende l'osservatore del giardino cosciente dell'aspirazione alla totalizzazione del senso che lo abita. Entrambi offrono uno spazio nel quale, attraverso la relazione alla propria mancanza, emergere come soggetto di desiderio o come protagonista sfuggente di un cammino. Certeau scrive ancora che, oltre a prendersi gioco dell'interpretazione dell'osservatore, «il quadro guarda»<sup>41</sup>: non solo il dipinto non si lascia leggere, ma a sua volta osserva chi lo osserva ribaltando la prospettiva. Il dipinto su cui lo sguardo vaga rovescia i ruoli e dice qualcosa dell'osservatore, dice il desiderio di colui che guarda nel momento in cui egli crede di aver carpito il senso dell'immagine:

L'altrove ha cento altre forme, dagli amori a tre o dalle agonie del desiderio fino alle grazie uccelliere o cavalleresche del carosello. E tuttavia di questo paese, al termine dei miei primi viaggi, non so niente di più, mentre avanzo come un nuotatore verso il largo. Io «pensavo di vedere». In realtà, per effetto di una lenta inversione, sono guardato. «I quadri ci osservano» (de Certeau 2017:77).

#### **4.4 Una «rottura instauratrice»: dalla mistica alla quotidianità**

L'analisi del tema del mistico, per quanto possa apparire tematicamente distante dalle questioni del quotidiano e della formazione, vi è in realtà intimamente legata. In questo caso a unificare tematiche apparentemente lontane non è solamente lo stile intellettuale dell'autore, ma un'importante vicinanza teorica: la questione del quotidiano (e i temi ad esso legati) per come è elaborata da Michel de Certeau, non può essere pienamente compresa se non alla luce di quanto scritto dall'autore circa il parlare mistico. In effetti, le due opere maggiormente conosciute del gesuita, le già più volte citate *Fabula Mistica* e *L'invenzione del quotidiano*, possono essere fino a un certo punto

<sup>41</sup> Questa dimensione è esplorata più dettagliatamente in un altro saggio dedicato al *De Icona* di Nicola Cusano. Si vedano de Certeau 2016; Sfez 2015 e Riggio 2016.

essere lette in parallelo, in quanto analisi che mirano a chiarire due esperienze che presentano profonde somiglianze.

Il nodo tematico che costituisce il collegamento tra queste due figure è l'esperienza della «rottura instauratrice»<sup>42</sup>. Questa espressione è utilizzata per la prima volta da Michel de Certeau in un articolo del 1971 intitolato *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine* (de Certeau 1971a): la datazione del testo, di almeno dieci anni antecedente all'elaborazione sia di *Fabula Mistica* che de *L'invenzione del quotidiano*, testimonia ancora una volta come l'autore fosse solito rielaborare in momenti diversi le medesime intuizioni, e di come esse di conseguenza si ripresentino in scritti distanti nel tempo. Con il termine «rottura instauratrice» Certeau intende esplorare la situazione del cristianesimo nel contesto della cultura a lui contemporanea: fin dagli anni del dopoguerra la Compagnia di Gesù aveva intrapreso in Francia un importante cammino di rinnovamento marcato in modo particolare dalla volontà di dialogare con la cultura contemporanea, così da rompere la separazione che contrapponeva i prodotti della cultura ecclesiastica a quelli della cultura laica. Fedele a questo compito, Certeau si è interessato di religione, oltre che da un punto di vista teologico durante gli studi preparatori all'ordinazione, anche con lo sguardo delle scienze umane, elaborando così una radiografia della situazione sociale e culturale del cristianesimo che, pur senza mai negare il punto di vista della fede, fa proprie le innovazioni delle scienze sociali<sup>43</sup>.

Certeau, nell'esplorare il tema della religione nel mondo contemporaneo, muove da una constatazione dal sapore strutturalista: la religione ha cambiato ruolo all'interno del sistema della comunicazione sociale. Nelle sue parole:

<sup>42</sup> Il tema della «rottura instauratrice» è molto più articolato di quanto sia possibile presentare nel presente paragrafo, dal momento che concerne l'intera visione certiana del cristianesimo e delle scienze umane. Ci occuperemo qui solo degli aspetti utili all'argomento in oggetto, cioè il legame tra mistica e quotidianità a partire dall'esilio del senso. Per trattazioni più complesse si vedano Quirico 2005 e Morra 2004.

<sup>43</sup> Si vedano, ad esempio, Certeau 1969a e Certeau 1971a: si tratta di due esempi tra i moltissimi contributi scritti negli stessi anni sui temi della relazione tra cristianesimo e cultura contemporanea. Si veda inoltre il volume *La debolezza del credere* (de Certeau 1987a) che in qualche modo compendia e porta a compimento questo percorso di riflessione.

Le affermazioni di senso hanno oggi la forma di un «resto» dal quale bisogna disinfettare il campo scientifico. Ma, escluse dai laboratori, esse entrano nel circuito dello sfruttamento commerciale. A una razionalizzazione del sapere, sembra corrispondere una folklorizzazione delle verità antiche (de Certeau 1971a:1177).<sup>44</sup>

Il religioso, in quanto discorso che punta a conferire un senso al reale in quanto tale, è espulso da una comunicazione sociale modellata sul razionalismo delle scienze naturali: il religioso, come il poetico, costituiscono il «fuori» della razionalità scientifica dominante, e dunque non sono più passibili di costituire un discorso proprio. Ogni discorso moderno, argomenta ancora Certeau, si costruisce grazie al rifiuto di un altro: la razionalità grazie all'eliminazione della follia, il colonialismo con il rifiuto del diverso, la scienza esatta con l'eliminazione dall'orizzonte della ragione di tutto ciò che non è matematizzabile. Ecco che in quest'ultima categoria rientrano la religione, la poesia, la letteratura e più in generale tutti quei discorsi che mirano a conferire un senso generale alla realtà. La scienza obiettiva, ancora, ha coscientemente espulso dal proprio orizzonte le «affermazioni di senso» che, proprio per il loro carattere pregnante per l'esperienza soggettiva, non possono entrare a far parte di un complesso di conoscenze che si vuole universale e obiettivo. Il senso della realtà è così «folklorizzato», ossia spinto ai margini del dibattito pubblico in comunità religiose sempre più chiuse o in espressioni spontaneistiche e individuali.

La stessa «situazione epistemologica» di «esilio del senso» caratterizza secondo Certeau il mistico del XVII secolo e l'uomo comune del XX: entrambi vivono una realtà quotidiana che ha espulso dalla propria struttura istituzionale il senso, spargendolo in maniera disordinata verso i margini della società. Il senso (cristianamente inteso o no, in questo caso poco importa) è *altro* rispetto alle strutture discorsive: non è mai presente, perché la presenza è dominata dalla scienza esatta (la scienza dei fatti e non del senso); esso è *altrove*, cioè si trova dove c'è qualcosa di incomprensibile, di festivo o di folle, di marginale o di irrazionale. Il senso è dove il discorso comune non trova più la ragione.

Il senso dell'espressione «rottura instauratrice» che, come già ricordato, permette di comprendere il legame tra le figure del mistico e dell'uomo comune, risulterà ora più chiaro: il senso nel contesto epistemologico descritto

<sup>44</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: « Les affirmations de sens font aujourd'hui figure d'un «reste» dont on aurait désinfecté les champs scientifiques. Mais, exclues des laboratoires, elles entrent dans les circuits de l'exploitation commerciale. A une rationalisation du savoir, semble correspondre une folklorisation des vérités d'antan».

non è un'affermazione ma una «rottura», sarebbe a dire che si rende visibile come distanziamento rispetto al discorso dominante. I mistici di cui Certeau si è a lungo occupato – anche una figura celebre come Giovanni della Croce – hanno abitato un momento storico in cui la volontà della Chiesa di razionalizzare, sistematizzare e, in un certo senso, difendere la dottrina teologica ha reso difficile ai fedeli fare un'esperienza di fede vissuta autentica. Similmente, il dominio della razionalizzazione nella cultura contemporanea spinge il senso verso il margine, verso la follia e l'insensato, là dove il rifiutato dall'esattezza matematica si lascia intravedere. In entrambi i casi, è rompendo con un discorso egemone che il senso si rende visibile: entrambi i protagonisti accettano l'esilio del significato dalla quotidianità, fanno l'esperienza dolorosa dell'assenza di senso e a partire da tale «frattura» (dalla rinuncia al possesso del senso che non è mai presente) si incamminano cercando i luoghi marginali in cui sia ancora possibile intravedere una luce.

È presente, in aggiunta, un ulteriore significato del termine «rottura instauratrice» negli scritti certiani<sup>45</sup>. In aggiunta a quanto già esplicitato riguardo al senso come deviazione dal discorso culturale che lascia apparire dell'altro, il lemma certiano è utilizzato per descrivere il compito stesso dei cristiani (ma anche per esteso di ogni gruppo umano che desidera darsi un senso) nelle società ipermoderne. Il cristiano, infatti, fondando la sua appartenenza sul riferimento a un evento fondatore – l'insegnamento e la Resurrezione di Cristo – si trova nel presente a dover elaborare la relazione tra tale evento e la situazione, sociale ed epistemologica che gli è dato di vivere. In altre parole: il cristiano contemporaneo si trova nella difficoltà di articolare un senso che crede essere tutto racchiuso in un Evento con una realtà sociale che è invece irreversibilmente mobile e pluralista<sup>46</sup>. Ecco intervenire la possibilità di una «rottura instauratrice»: considerando l'Evento nella sua irriducibile alterità – e dunque, nell'impossibilità di darne una lettura univoca e onnicomprensiva<sup>47</sup> – si apre la possibilità di lasciare che tale evento operi effetti inaspettati

<sup>45</sup> Soprattutto ci riferiamo al già citato Certeau 1971a ma anche a Certeau 2007a; 2007b.

<sup>46</sup> In questo elemento si nota una ulteriore vicinanza tra il XVI secolo e la contemporaneità. Lo afferma Di Cori, la quale scrive: «Certeau ripropone il parallelo tra la crisi della cultura religiosa del Cinquecento e Seicento e quella post-conciliare, analizzandola dal punto di vista di una pretesa e inesistente omogeneità culturale; allora come oggi, si tratta di prendere coscienza che è in atto una profonda crisi culturale e sociale, ma anche spirituale» (Di Cori 2020:92).

<sup>47</sup> Lo stesso evento della Resurrezione, afferma Certeau in *La debolezza del credere* (Certeau 1987a), è tramandato in forma plurale, perché è attinto dai cristiani attraverso 4 diversi Vangeli e attraverso la Dottrina della Chiesa. Sulla stessa linea interpretativa, si legge ancora che «l'evento è un inter-detto» (Certeau 1971a:1203): è ciò che emerge dalla differenza tra

sul presente, rinnovando le pratiche di fede e inventando una presenza nuova dei credenti nella società. La stessa dinamica, inoltre, è messa in opera da Certeau in un campo più ampio per quanto riguarda la costituzione delle identità dei gruppi sociali attraverso la storia. Come i cristiani, molti gruppi sociali fondano la propria appartenenza comune su una storia condivisa, il senso della quale rappresenta il compito che teleologicamente il gruppo si propone di perseguire. Ancora una volta, considerare l'evento fondativo (anche se in questo caso si tratta di un evento politico, sociale, artistico o culturale) come un «altro» irrappresentabile, consente di lasciare spazio a interpretazioni multiple, a modi di vivere differenti e soprattutto a una concezione della propria identità non totalizzante e aperta alla differenza<sup>48</sup>. È dunque un'«assenza fondativa» (Certeau 1971a:1204) all'origine delle identità, assenza che si articola in una molteplicità di interpretazioni, necessarie perché irriducibili ad una unità.

La «rottura instauratrice» indica, in conclusione, la situazione di impossibilità di appropriarsi del senso, di affermarlo e a farne un possesso personale. La religione, la poesia e le pratiche quotidiane rappresentano degli insensati che, a partire dalla rottura con una struttura che ne impedisce l'espressione, possono ancora aprire spazi di significato soggettivi e collettivi. Mettendo a distanza gli eventi fondatori e discorsi egemoni, Certeau invita ad inventare creativamente il proprio presente in una comunicazione costante con altri, perché:

Il plurale è la manifestazione del senso [...] Poiché questa verità non appartiene a nessuno, essa è detta da molti (Certeau 1971a:1203-1204).

## 4.5 Conclusioni

Si è dunque compiuta una breve ricognizione delle peregrinazioni di Michel de Certeau nella letteratura mistica, allo scopo di mostrare come molte delle intuizioni sviluppate nei capitoli precedenti (la «perruque», la questione

diverse fonti, ad ognuna di esse irriducibile (è «detto-tra») ma allo stesso tempo è un luogo vietato, inattingibile nella sua presenza originaria.

<sup>48</sup> Interessante a questo proposito uno dei testi meno conosciuti di Certeau, una ricerca sull'utilizzo della lingua *patois* in Francia nel periodo successivo alla Rivoluzione. Dal testo emerge come tra gli elementi utilizzati per cementare l'identità nazionale si sia fatto uso della repressione delle minoranze linguistiche, considerate una minaccia alla «purezza» dell'identità francese da costruire. La mitologia dell'identità nazionale nata con la Rivoluzione viene da Certeau messa a distanza, così da poter considerare anche questo evento in una prospettiva di «rottura instauratrice». Si veda Certeau 1975.

dell'alterazione e il «modo di procedere tattico», ad esempio) si radichino nella frequentazione con i testi mistici del XVI e XVII secolo.

Dopo un'introduzione ai caratteri generali della pratica mistica della parola come re-invenzione della tradizione e come ri-appropriazione soggettiva dei testi a partire da un esilio dal senso, si sono presentate le procedure attraverso le quali i mistici ricostruiscono luoghi in cui sia possibile "ascoltare una parola di senso". La conversazione, il desiderio, le immagini del cammino e del castello sono i luoghi situati in cui i mistici cercano di entrare in relazione con una Parola che l'istituzione ecclesiale non è più in grado di garantire loro: dalla perdita di un significato statico e universale per la totalità del reale, il mistico insegue esperienze singolari di relazione con l'Altro.

Infine, è stata mostrata la vicinanza nella trattazione delle figure del mistico e dell'uomo comune, grazie al comune riferimento alla «rottura instauratrice». Con tale espressione, Certeau indica l'esperienza dell'apertura di un senso *altro* rispetto all'ordine del sapere (sia esso la teologia ufficiale del XVII secolo o la struttura del controllo sociale contemporanea), che può essere intravisto solo al prezzo di un «passo di lato», di una presa di distanza o di una marginalizzazione rispetto alla cultura dominante.

## 5. L'Occidente, la scrittura e l'altro: racconti di viaggio

*Dans le Divers aussi, la différence constitue, rapproche*  
Edouard Glissant<sup>1</sup>

### 5.1 I racconti di viaggio come «favole epistemologiche»

L'esilio come postura che deriva dalla perdita irreparabile del «luogo proprio» è affrontato secondo una prospettiva particolare nell'analisi che Michel de Certeau ha dedicato ai racconti di viaggio. Il presente capitolo si occupa dell'approfondimento di un gruppo di testi che Michel de Certeau ha consacrato all'analisi di racconti di viaggio risalenti al XVII e al XVIII secolo, testi considerati i precursori delle moderne scienze etnografiche. L'interesse di de Certeau per questi testi nasce in continuità con i temi della mistica, della possessione, della psicanalisi e dell'etnografia: le discipline che si occupano dell'altro, «eterologie»<sup>2</sup>. Questi discorsi – racconti di viaggio ma anche testi scientifici che organizzano una conoscenza sull'altro – strutturano un particolare rapporto con l'alterità, che muove ancora una volta dall'esilio dal luogo di un senso stabile e che vede nel «fuori-testo» una possibilità di «far funzionare» degli strumenti culturali in decadenza. Le figure dei selvaggi (proprio come le possedute di Loudun) vengono raccontate dai viaggiatori come possibilità di far funzionare una cultura su un terreno inesplorato: nell'economia dei discorsi assumono il ruolo di un «insensato» che sostiene e insieme altera il discorso del senso. Il selvaggio permette all'esploratore di esercitare il proprio sapere interpretativo, così come la posseduta è l'occasione del medico e dell'esorcista per dimostrare l'efficacia del proprio sapere.

<sup>1</sup> Glissant 2009:104.

<sup>2</sup>L'interesse per il tema del viaggio accompagna tutta la vicenda umana e accademica dell'autore e non si limita a una curiosità intellettuale (analogamente a quanto sostenuto riguardo la letteratura mistica). Approfondimenti sulle origini dell'interesse di de Certeau per i racconti di viaggio si possono trovare in de Certeau 1987c, Giard 1991 e Dosse 2002. In particolare, in Certeau 1987c sono riportati gli appunti presi dall'autore durante un soggiorno in Messico, testimonianza di quanto la scrittura di viaggio fosse una pratica personale (e, potremmo aggiungere, un metodo di lavoro) oltre che un oggetto di studio.

La struttura del racconto di viaggio è il principio epistemologico su cui si sono costituite le moderne scienze umane come l'antropologia e la sociologia: infatti, la struttura di questi saperi deriva da una specifica modalità di relazione con l'alterità, la stessa che ha strutturato i viaggi di Jean de Léry e Jean-Francois Lafitau. Ancora una volta, è in particolare lo strumento della scrittura a caratterizzare la produzione di sapere come trasformazione di «ciò che è vissuto dall'altro in scrittura» (Borutti e Fabietti 2005:IX)<sup>3</sup>.

I tre testi che costituiscono l'ossatura dell'argomentazione qui proposta (*Storia e antropologia in Lafitau; Etno-grafia. L'oralità o lo spazio dell'altro: Léry; Montaigne's "On Cannibals": the savage "I"*<sup>4</sup>) anche se pubblicati in periodi diversi, sono i lavori preparatori di quello che sarebbe dovuto diventare un volume dedicato all'analisi dei *récits de voyage*, opera che Michel de Certeau non ha potuto portare a termine in vita. Come riportato da Luce Giard, la proposta di finanziamento presentata da Certeau nel 1978 al *Centre National de Recherche Scientifique*<sup>5</sup> relativa a questo tema, fornisce indicazioni preziose riguardo a come l'autore intendesse organizzare il suo lavoro sui racconti di viaggio:

dopo aver concluso la *Fabula Mistica* de Certeau avrebbe voluto dedicare tutto il suo tempo alla questione del Nuovo Mondo. Se rileggiamo i suoi scritti fino all'interruzione avvenuta con la sua morte, possiamo vedere chiaramente come e perché i racconti dei viaggi nelle Americhe lo interessassero. Aveva iniziato a trattare questo tema come un momento decisivo del suo tentativo di costituire una "scienza dell'Altro", una *eterologia* come lui la chiamava. Infatti questa eterologia era il principale oggetto del suo pensiero pur nelle diverse modalità di ricerca, l'ultimo (e irraggiungibile) obiettivo dei suoi viaggi di esplorazione negli oceani delle conoscenze e dei metodi (Giard 1991:212).<sup>6</sup>

<sup>3</sup> L'etnografia contemporanea, nella corrente del cosiddetto «sperimentalismo etnografico», ha dedicato una grande attenzione al superamento del rapporto «ermeneutico» con l'altro che lo riduce a oggetto del sapere dell'antropologo. Sono molti gli approcci «dialogici» e «partecipativi» che si propongono di fare etnografia con i significati che emergono dall'interazione con una cultura altra, invece che esplicitare il «significato» di tale cultura. Si veda a titolo di esempio un classico come Clifford e Marcus 1997.

<sup>4</sup> Il testo relativo a Montaigne era probabilmente pensato come prosieguo dell'analisi su Jean de Léry, entrambi infatti approfondiscono i temi della voce e del selvaggio (Giard 1991).

<sup>5</sup> Nota ancora Giard (Giard 1991) che il progetto venne presentato da Certeau in un momento in cui era chiamato a decidere tra la proposta di insegnamento in California e il rimanere in Francia. Il rifiuto ricevuto dal *Centre National de Recherche Scientifique* è forse tra i motivi che lo hanno definitivamente spinto a partire per gli Stati Uniti.

<sup>6</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «After finishing *La Fable mystique*, Michel de Certeau had wished to dedicate all of his time to the question of the New World. As we reread his writing to the point at which it was interrupted by his death, we can see more clearly and why accounts of voyages to the Americas interested him. He had begun formulate this question as

Insieme ai tre testi ricordati sopra, abbiamo scelto di trattare in questa sede anche della prefazione scritta da Certeau a *I grandi navigatori del Settecento* di Jules Verne, per evidente affinità tematica. In essa viene infatti analizzata la struttura della narrazione di Verne e vengono ritrovati i temi fondamentali e la struttura dei *récits de voyage*.

I racconti di viaggio degli esploratori europei nel Nuovo Mondo sono materiale privilegiato per gli interessi di Certeau: in essi può essere indagata un'archeologia delle scienze umane come tensione verso l'altro, sono testimoni della situazione storico-culturale dell'Europa moderna, in essi si leggono le profonde trasformazioni della cultura cristiana e religiosa in generale e, infine, si prestano in modo particolare a un'analisi di carattere inter/pluri-disciplinare (in cui alla storiografia si affiancano l'etnografia, la semiotica e la psicanalisi). Potremmo affermare che questi testi riassumano in un certo senso buona parte degli interessi di ricerca di Certeau in particolare il tentativo di aprire un orizzonte *eterologico*: rappresentano, potremmo dire, l'eredità dell'incompiuto progetto certiano. È da ricordare, ancora, come facesse parte del progetto di ricerca sui racconti di viaggio (Giard 1991) anche una sezione della poderosa indagine compiuta dal nostro autore sugli scritti di Jean Joseph Surin. Il viaggio di Surin attraverso la ragione e la follia – dall'«esilio dal Reale» a una riconquista della propria soggettività – rientrava secondo Certeau a pieno titolo tra i tentativi di parlare dell'Altro che hanno aperto la possibilità di pensare una *eterologia*. I racconti di viaggio e la demonologia sono, sotto questo aspetto, ambiti di studio complementari: entrambi affrontano il tema di come l'altro possa apparire all'interno di un sapere, quale posizione possa assumere e se sia possibile un avvicinarlo intellettualmente senza ridurne la portata inquietante.

### 5.1.2 *Etno-grafia e storiografia*

Amerigo Vespucci lo Scopritore arriva dal mare, in piedi, vestito, corazzato, crociato; porta le armi europee del senso e ha dietro di sé i vascelli che riporteranno verso l'Occidente i tesori di un paradiso. Di fronte, l'indiana *America*: donna stesa, nuda, presenza innominata della differenza, corpo che si risveglia in uno spazio di vegetazioni e di animali esotici. Scena inaugurale. Dopo un attimo di stupore su questa soglia segnata da un colonnato d'alberi, il conquistatore si appresta a *scrivere* il corpo dell'altro ed a *tracciarvi* la propria *storia*. Ne farà il corpo istoriato – il blasone – dei suoi

a decisive moment in his attempt to constitute a hence of the Other," a heterology as he liked to call it.<sup>2</sup> Indeed, this heterology the chief object of his thought in its various modes of inquiry, the final (and unattainable) goal of his voyages of exploration across the ocean of knowledges and methods»

lavori e dei suoi fantasmi. Sarà l'America «latina». Quest'immagine erotica e guerriera ha un valore quasi mitico. Rappresenta l'inizio di un nuovo funzionamento occidentale della scrittura. [...] Ma quella che viene così avviata, è una colonizzazione del corpo da parte del discorso del potere. È la *scrittura conquistatrice*: userà il Nuovo Mondo come una pagina *bianca* (selvaggia) dove scrivere il volere occidentale (de Certeau 2006a:1-2).

Questa lunga citazione dalla prefazione all'edizione italiana di *La scrittura della storia* riporta – come è molto frequente nei testi certiani, attraverso la lettura di un'opera d'arte – un parallelo tra la scrittura etnografica e la scrittura storiografica al quale accenniamo prima di entrare nei testi sui *récits de voyage*. Il gesto storiografico e quello etnografico presentano uno stesso meccanismo di funzionamento: entrambe fanno della scrittura lo strumento di una separazione e di un'appropriazione dell'altro (nella forma del passato e del selvaggio). Entrambe le discipline si reggono sul presupposto che afferma:

L'intelligibilità si instaura in un rapporto con l'altro; si sposta (o «progredisce») modificando ciò di cui fa il suo altro – il selvaggio, il passato, il popolo, il pazzo, il bambino, il terzo mondo. Attraverso queste varianti tra loro eteronome – etnologia, storia, psichiatria, pedagogia etc. – si dispiega una problematica che articola un saper-dire su ciò che l'altro tace, e che garantisce il lavoro interpretativo di una scienza (de Certeau 2006a:7).

La storiografia, nella visione «nominalista» (Maj 2008) di Certeau, è il tentativo di riportare un altro (il passato) nel presente, mutandolo in un racconto. Lo storico grazie alla scrittura «seppellisce i morti» reinserendoli nel discorso: gesto di un «lavoro del lutto», la storia esorcizza la paura dell'altro facendone un elemento intelligibile. È il movimento di separazione-rientro del passato nel presente a costituire la storia come disciplina nel senso moderno del termine.

Allo stesso modo la scrittura etnografica si avvicina al «selvaggio». Lo stesso strumento, la scrittura, allo stesso tempo distanzia e colma la separazione con l'estraneo: l'esploratore riconosce il «selvaggio» come altro da sé e ne fa il «terreno» su cui esercitare la propria ricerca. Vespucci e lo storiografo hanno il comune obiettivo di «reintrodurre» l'altro nel sapere, scrivendone sul corpo la propria storia e facendone strumento di un'affermazione di identità. La scrittura permette di compensare la perdita di «luogo proprio» con il lavoro sempre incompleto di racconto dell'altro.

## 5.2 Il metodo e l'incubo: il viaggio di Robinson Crusoe come racconto inaugurale

Nella biblioteca del romanzo europeo, non sono molti i racconti di viaggio che hanno conosciuto la fortuna di Robinson Crusoe<sup>7</sup>. Tra le opere che inaugurano il genere romanzesco in Europa, il Robinson Crusoe di Daniel Defoe è considerata una imprescindibile testimonianza letteraria sotto molteplici punti di vista: racconta della transizione verso la piena modernità, della definitiva affermazione di un'etica individualistica e capitalistica nel Vecchio Mondo, dell'affacciarsi dell'attitudine coloniale e della vittoria del razionalismo illuminista, per esempio. La figura di Robinson è riconosciuta da molti critici come una delle rappresentazioni fondanti dell'uomo illuminista-moderno-individualista, come ha osservato Ian Watt:

La storia mostra come un uomo comune, da solo, sia capace di sottomettere la natura ai suoi scopi materiali, e finalmente di avere la meglio sull'ambiente fisico. Nel contesto della vita di Crusoe sull'isola, il lavoro razionale, ecologico ed economico può essere interpretato come la premessa morale che sostiene il suo personaggio (Watt 1996:151).<sup>8</sup>

Robinson Crusoe è stato però letto – e trasmesso, la storia dell'educazione lo conferma<sup>9</sup> – anche come racconto di avventura di carattere morale, come epica dell'ingegno umano di fronte alle avversità, come mito della scoperta dell'alterità culturale, come romanzo di formazione etc. Le interpretazioni possibili, come generalmente accade per le grandi opere letterarie, sono molte e diverse. Possiamo affermare che nelle sue sfaccettature molteplici e non prive di ambiguità si tratti di uno dei racconti fondanti della modernità europea, un «mito» (Watt 1951): in esso troviamo infatti molti degli elementi che hanno caratterizzato (e ancora caratterizzano) il *milieu* culturale europeo moderno, in particolare l'interconnessione ambigua tra sviluppo tecnico e intellettuale e desiderio di conquista.

Il fascino del romanzo di Daniel Defoe non ha risparmiato Michel de Certeau, che ha in diverse occasioni espresso il suo interesse per tale testo. Il

<sup>7</sup> Tra gli altri, ricordiamo qui che *Robinson Crusoe* è l'unico romanzo che Rousseau consiglia di leggere a Emilio, considerando inutile ogni altra lettura. Si veda su questo argomento il commento di Derrida (Derrida 2010).

<sup>8</sup> Traduzione nostra. Nell'originale: «In the context of Crusoe's life on the island, rational ecological and economic labor can be seen as the moral premise which underlies his character».

<sup>9</sup> Si veda a titolo introduttivo Horne 2016.

romanzo, secondo Certeau, condensa in forma narrativa molte delle caratteristiche dell'uomo moderno, in particolare attraverso il suo rapporto con la scrittura e con l'alterità.

Tuttavia, nel corpus certiano non si trova un testo specificamente dedicato alle avventure del Crusoe, piuttosto si possono leggere delle emergenze, delle citazioni *en passant*, dei riferimenti tanto estemporanei quanto rivelatori<sup>10</sup>. Robinson Crusoe occupa nella riflessione certiana il posto di un'assenza: non essendo fatto oggetto di studio in maniera specifica, il racconto rimane "dietro le quinte", organizza spesso il testo certiano, si pone come «uno degli ultimi miti occidentali» (de Certeau 2006a:188), una *fabula* che inaugura un certo modo di concepire il viaggio del (e nel) sapere. Ritorna sotto forma di esempio o citazione che ne rivela la centralità nascosta: si tratta, in altre parole, del mito fondativo (o di uno dei miti fondativi) di un'occidente moderno che si è costituito proprio sulla pretesa di rinunciare a ogni mitologia in favore della chiarezza della ragione illuminata. Il romanzo di Defoe esplicita i movimenti che Certeau legge, tra gli altri, negli scritti dei viaggiatori del XVIII secolo – e che resterà tramandato come struttura del viaggio e della costruzione di conoscenza. Il racconto:

dice allora qualcosa che ha a che fare con ogni forma di comunicazione, ma lo esprime in forma di leggenda (de Certeau 2006a:189).

Per questo motivo, ricostruiremo ora brevemente la lettura certiana della vicenda di Robinson Crusoe, così da introdurre, *overture* e racconto mitico, la trama testuale che sottende il tema del viaggio come struttura dell'alterazione.

### 5.2.1 Partenze, naufragi e altre strategie della lontananza

Il viaggio del Crusoe è caratterizzato dal fascino di un cominciamento assoluto. Seppur non celebre quanto il racconto del naufragio e della permanenza sull'isola, la prima sezione del romanzo racconta della situazione personale e familiare che spinge Crusoe a partire, caratterizzando il protagonista in modo decisivo: Crusoe è un uomo "senza padre", figura dell'avventuriero

<sup>10</sup> I testi in cui si possono trovare alcune pagine dedicate a Robinson Crusoe, ai quali attingiamo per questa analisi, sono *La scrittura dell'altro, Storia e psicoanalisi e L'invenzione del quotidiano* (de Certeau 2005b, 2006, 2012). A questi vanno poi aggiunti alcuni riferimenti fatti da Certeau nell'intervista concessa al programma radiofonico *Radioscopie* (1975) condotto da Jacques Chancel e trasmesso dall'emittente *France Inter*.

stradicato che non possiede un «luogo proprio»<sup>11</sup>, ma che si sposta in cerca di novità che possano saziare la sua curiosità e la sua sete di identità. Prima della partenza, la vicenda umana di Robinson è segnata dalle rotture: non accetta di intraprendere la carriera legale propositagli dal padre, abbandona la famiglia e non nutre alcun sentimento nei confronti della religione in cui è stato educato. Il suo viaggio, potremmo così riassumere, si fonda sull'impossibilità di far parte di una continuità storica e genealogica donatrice di senso – ecco ancora l'assenza di «luogo proprio»<sup>12</sup> –, sulla rottura con una realtà sociale conflittuale incapace di rispondere al desiderio soggettivo di significato. Il Crusoe è soggettivamente incapace di trovare uno spazio di realizzazione personale all'interno della struttura storica e sociale; la sua missione è spinta dal desiderio di/dell'altro, di trovare un luogo nuovo e incorrotto in cui poter esercitare una soggettività sciolta da ogni tipo di legame genealogico e sociale.

La celebre isola situata sull'estuario dell'Orinoco, luogo principe della messa in scena di Defoe e approdo di Crusoe, è allora l'altrove dell'Occidente, luogo dell'assoluta alterità: è un ambiente esotico, lontano e sconosciuto, massima distanza dalle origini raggiungibile dal viaggiatore. Crusoe non vi giunge che dopo un lungo e travagliato viaggio, fatto di partenze e ripartenze, concluso con il naufragio – immagine di caos assoluto, quasi a suggerire che il luogo dell'altro non viene raggiunto con un cammino premeditato ma attraverso un sovvertimento totale del già conosciuto – che decreta definitivamente che tutto ciò che è familiare è rimasto alle spalle. Non solo è un luogo lontano, ma è *il* luogo lontano, lo spazio della differenza e della novità. Lo spazio geografico, costruito narrativamente tramite molteplici effetti di distanza<sup>13</sup>, è dunque un luogo vergine, non contaminato dall'attività umana, sul quale Crusoe può recitare in totale indipendenza la sua storia, in un certo senso può ricominciare daccapo:

<sup>11</sup> Interessante da notare, elemento non esplicitamente ricordato da de Certeau, che il nome di famiglia di Robinson è originariamente Kreutznaer, poi storpiato in Crusoe dalla pronuncia inglese, elemento che contribuisce ulteriormente all'effetto di allontanamento dalle origini. Si potrebbe inoltre aggiungere, interpretazione nostra, che già dal punto di vista dei legami familiari Crusoe sia catturato in una logica dello spostamento continuo: pur essendo nato a York il cognome tradisce un'origine straniera, una sorta di spostamento originario che lo caratterizza.

<sup>12</sup> Ritorna anche in questo caso il motivo dell'esilio dal «luogo proprio» come origine inafferrabile del movimento.

<sup>13</sup> La questione della costruzione narrativa dell'altrove è trattata più in dettaglio nel testo *Montaigne's "On Cannibals": the savage "I"* (in de Certeau 1986b), che riprenderemo più avanti.

il romanzo proietta su uno spazio geografico [...] la lontananza [...] il luogo in cui la ragione pone e incontra l'altro da sé (de Certeau 2006a:189).

La narrazione del viaggio stesso e delle avversità affrontate, di cui si è detto, è dunque dal punto di vista narrativo l'elemento che per primo permette di qualificare il luogo di arrivo come totalmente altro, marcato dal segno della lontananza più radicale. I racconti delle difficoltà incontrate, la lunghezza degli spostamenti e i rischi corsi sono narrativamente utilizzati a un unico scopo: moltiplicare gli effetti di estraneità e qualificare il protagonista come avventuriero in ricerca dell'alterità.

Possiamo allora affermare che la lontananza geografica sia funzionale alla costruzione di una lontananza simbolica, che a sua volta serve a qualificare la vicenda di Crusoe come scoperta e avventura alla ricerca dell'altro<sup>14</sup>.

### *5.2.2 Dialettiche selvagge: la finzione di un inizio assoluto e il ritorno dell'altro*

L'isola vergine – di una verginità più immaginata che reale – rappresenta allora il luogo ideale per esercitare il desiderio di un nuovo inizio radicale<sup>15</sup>: è uno spazio senza storia di cui il soggetto può imporsi come sovrano e legislatore assoluto<sup>16</sup>. All'arrivo di Crusoe sembra riproporre una sorta di territorio originario, abitato una natura non ancora disciplinata dalla mano dell'uomo – insieme attraente e minacciosa – e richiamo implicito ai paesaggi descritti da molti dei primi esploratori del Nuovo Mondo. Su di essa l'avventuriero, ripresosi dall'iniziale spaesamento, può esercitare un gesto di addomesticamento, «cartesiano» e «biblico» allo stesso tempo, infatti

<sup>14</sup> Il tema del viaggio come ricerca di sé e dell'altro nel romanzo moderno è approfondito in Cataldo 2014.

<sup>15</sup> Il *topos* dello spazio ideale in cui iniziare una vita nuova non può non richiamare alla mente la grande letteratura utopica da Thomas Moore a Tommaso Campanella. Certeau vede allo stesso modo i «luoghi utopici» della ribellione sessantottina: l'URSS e la Cina, che allo sguardo degli studenti francesi appaiono come luoghi altri in cui è possibile immaginare una società socialista. Affermerà poi a qualche anno di distanza che «dalla carta politica e sociale internazionale è sparito un luogo utopico. Non vi sono più luoghi utopici. Per "utopico" intendo qualcosa che dà senso a un avvenire e che autorizza a pensare un possibile miglioramento della storia [...] Non riguarda direttamente le strutture economiche o sociali, ma stravolge ciò che è "credibile" in una società» (Casalini 2014:26)

<sup>16</sup> La lettura politico-economica di Robinson Crusoe è forse quella maggiormente sviluppata, soprattutto in relazione alle teorie di John Lock e di Jean-Jacques Rousseau. Si veda a titolo introduttivo il già citato Derrida 2010, ma anche Öztekin 2015 e Nordlund 2011.

Robinson conquista la propria autorità imponendo una ragione tecnica e classificatrice al disordine dell'isola. Egli organizza gli oggetti e coltiva gli elementi. La sua attività, dagli accenti cartesiani, tende ad assimilare l'alterità selvaggia all'identità dei prodotti fabbricati secondo un «metodo» e delle regole, facendo così del produttore il vero soggetto della storia (de Certeau 2006a:189).

Robinson «conquista la propria autorità imponendo una ragione tecnica e classificatrice al disordine dell'isola» (de Certeau 2006a:189), ne organizza gli elementi, manipola la natura, esercita su di essa il potere di una ragione che comprende per meglio sfruttare. Il gesto “cartesiano” consiste proprio nell'attività tecnica e intellettuale di razionalizzazione e manipolazione degli elementi naturali, metodicamente condotta. La meticolosità del Crusoe nel costruire strumenti, nell'esplorare l'isola e nel razionalizzare provviste e utensili è specchio non solo della necessità di sopravvivere, ma anche di un desiderio meno evidente di imporre un ordine alla realtà e di escludere per quanto possibile l'imprevisto<sup>17</sup>. Il soggetto, anch'esso «cartesiano» perché indipendente e auto-fondato, utilizza come arma di difesa di fronte all'inquietante estraneità della natura selvaggia e sconosciuta la razionalità teorica e tecnica, risponde alla minaccia posta dall'altro costruendo una struttura conoscitiva capace di comprenderlo e disinnescarne così la potenziale pericolosità.

Il naufragio di Robinson è a tutti gli effetti la finzione di un nuovo inizio dell'uomo occidentale, un tentativo di riplasmare il reale a misura del metodo, attraverso una progressiva esclusione dell'elemento selvaggio.

In aggiunta all'ordinare e utilizzare ciò che trova sull'isola, Robinson nomina gli elementi sconosciuti, ripetendo così la narrazione della Genesi:

All'uomo dell'Illuminismo, viene così trasferito il privilegio d'essere egli stesso il dio d'un tempo «separato» dalla propria opera e definito da una genesi. Certo, fra gli attributi del dio giudaico-cristiano, i suoi eredi borghesi fanno una scelta: il nuovo dio scrive ma non parla; è autore, ma è inafferrabile in un'interlocuzione (de Certeau 2012:225).

Robinson Crusoe, figura dell'uomo nuovo dell'Illuminismo, dà nomi alle cose, rivendicando una capacità che nella tradizione giudaico-cristiana è prerogativa di Dio (e di Adamo per concessione). Il Dio della Bibbia crea tramite la parola: similmente, la parola di Crusoe «è un atto performativo che organizza ciò che enuncia» (de Certeau 2012:225), ordina e impone una tassonomia di cui è padrone e interprete assoluto sopra alla confusione della

<sup>17</sup> Elemento che ricorda evidentemente il *panottico* foucaultiano e il mito della trasparenza assoluta.

natura selvaggia. La parola, strumento demiurgico, fornisce di identità individuali, separate e riconoscibili la materia naturale confusa. L'isola – utilizzando una metafora molto cara alla scrittura certiana – è una «pagina bianca» su cui scrivere, è il «corpo nudo» dell'indiana passivamente disposto allo sguardo di Amerigo Vespucci<sup>18</sup>, è un altro a completa disposizione dell'erotica della conoscenza e della manipolazione dell'esploratore.

All'interno dell'opera civilizzatrice messa in atto dal Crusoe si impone tuttavia una brusca interruzione, una battuta d'arresto nel cammino del progresso:

la sua impresa viene in effetti interrotta, e ossessionata, da un assente che ritorna sulle rive dell'isola (de Certeau 2012:221).

La visione dell'orma di un piede nudo che appare sulla spiaggia – luogo di frontiera e limite del regno della conoscenza nuova inaugurato da Crusoe, di fronte all'immensità indistinta del mare – getta l'esploratore in una spirale di incubi, terrore e pensieri folli che ne scombinano l'opera civilizzatrice. La ragione illuminata viene sconvolta da una traccia, indice di una presenza-assenza che non si mostra, passaggio di un fantasma invisibile:

Così presto l'assenza dell'altro si imprimerà in *Robinson Crusoe* come l'impronta di un piede nudo, che disturba l'ordine razionale imposto dall'attività produttivista e scritturale del conquistatore senza padre alla sua isola atopica (de Certeau 2005b:22-23).

C'è qualcun altro, c'è dell'altro sull'isola. L'impronta è una frattura, una ferita nella continuità dell'opera di conoscenza di Robinson, indice di un'incompletezza che rivela che c'è un altro: un altro che non si fa vedere ma lascia una traccia perturbante del suo passaggio. La struttura della conoscenza che si è costruita sull'allontanamento dell'elemento selvaggio, si scopre ferita nella propria supposta perfezione da quell'altro che credeva di aver eliminato una volta per tutte.

Ecco che Robinson Crusoe, esploratore illuminato,

si tramuta in un individuo “fuori di sé”, reso esso stesso selvaggio da quest'indice (selvaggio) che non mostra nulla (de Certeau 2012:221).

<sup>18</sup> Il riferimento è ancora all'opera *L'esploratore (Amerigo Vespucci) davanti all'Indiana che si chiama America* di Jan Van der Straet (1619), riportato in apertura all'edizione italiana di *La scrittura dell'altro* (de Certeau 2005b).

In un gioco delle parti che sovverte i ruoli, di fronte alla traccia del selvaggio (che pure non si vede) il conquistatore è «alterato»<sup>19</sup>, diventa egli stesso il selvaggio che infesta il suo regno di chiarezza<sup>20</sup>. Sogni, pensieri ossessivi e paurosi, «disordini del metodo» (de Certeau 2006a:189), impediscono di proseguire l'opera di civilizzazione dell'isola che ora si sa abitata da un altro, che pure non si fa vedere. L'orma riporta a Robinson la coscienza dell'incompletezza radicale della sua opera: la natura selvaggia che crede di aver soggiogato con le armi del metodo ritorna sotto forma di impronta, *revenant*<sup>21</sup> dell'alterità che credeva rimossa. *Revenant*, appunto, un ritorno che non è una presenza ma neppure un'assenza completa: ciò che sconvolge l'esploratore/scrittore non è un incontro personale con un altro individuo, non è uno «scontro di civiltà» tra due ordini di senso contrapposti che si esercitano sullo stesso territorio. Robinson è turbato da una mancanza, dalla traccia di un passaggio che non oppone un'altra comprensione del mondo alla sua, ma la ferisce e ferendola testimonia che in essa c'è un'apertura in cui un altro parla. L'altro ritorna «all'interno del discorso che lo interdice» (De Carlo 2015) e spinge l'esploratore/scrittore a compiere un nuovo viaggio per conoscerne la natura:

Ciò che lascia una traccia e passa non ha un testo proprio. Si può dire solo attraverso il discorso del proprietario, e si colloca solo nel suo luogo. La differenza ha come linguaggio solo il delirio interpretativo – sogni e «bizzarie» - di Robinson stesso (de Certeau 2010:222).

Il selvaggio – che nella forma della natura incontaminata Robinson credeva di aver dominato – è ancora lì, sfuggente e incomprensibile: riappare sul margine della spiaggia, dove non ci si aspetta di trovarlo. La dicotomia

<sup>19</sup> Termine centrale nell'opera di Certeau, che gioca sull'ambiguità tra il significato di «diventare l'altro» o «lasciarsi modificare dall'altro» e quello di «modificazione dello stato di coscienza».

<sup>20</sup> Non si può non rilevare ancora una volta la vicinanza con la trattazione, posteriore ai testi di Certeau, sviluppata da Jacques Derrida negli ultimi seminari tenuti prima della morte, pubblicati in italiano con il titolo *La bestia e il sovrano* (Derrida 2009; Derrida 2010).

<sup>21</sup> Impossibile ricapitolare l'immensa fortuna dei temi del fantasma e del ritorno del rimosso dalle origini della psicanalisi alla filosofia e alla critica letteraria contemporanea. Ricordiamo solamente le origini freudiane del tema del fantasma come *Unheimliche* (Freud 1991) e la celebra ripesa da parte di Derrida in *Spettri di Marx* (Derrida 1994). Borutti e Fabietti illustrano così la visione certiana del *revenant*: «Certeau parla di “revengeance” dell'altro, che ritorna come un rimosso e segna il discorso di un'inquietante estraneità. Questo spettro del discorso ha lo statuto dell'*Unheimliche* freudiano: il perturbante non come ciò che è misterioso e ci colpisce, perché straniante e inspiegabile, ma semmai come *non segreto* - come ciò che doveva rimaner nascosto, e che ritorna, svelandoci qualcosa di noi» (Borutti e Fabietti 2005:XXI).

tra natura e cultura, tra uomo illuminato e natura selvaggia è rimessa in gioco, in un gioco in cui il selvaggio e l'illuminato non sono attributi stabili, ma al tentativo di comprensione da parte della ragione, corrisponde un ritorno fantasmatico e inquietante del suo altro, la cui cancellazione sta a fondamento dell'opera di conoscenza<sup>22</sup>.

È pur vero che nel prosieguo della narrazione Venerdì – colui che aveva lasciato l'impronta – viene scoperto e “addomesticato”, così «il dominio sulle cose può ricominciare, raddoppiato dal potere sul servitore» (de Certeau 2006a:189). Non si tratta che di una nuova tappa del medesimo viaggio: l'impronta perturbante, una volta trovato colui che l'ha lasciata, deve essere riasorbita nel sistema e nella scrittura illuminata di Crusoe, deve trovare il suo posto nell'architettura del sapere. Venerdì può essere educato, la sua voce – una *favola*, perché parla ma non sa ciò che dice<sup>23</sup> – può diventare il doppio della voce del volere di Robinson, istruita, educata e finalmente sottomessa all'ordine della razionalità. Nella sezione finale del romanzo Venerdì si appropria del linguaggio del suo padrone e discute frequentemente con Robinson; tuttavia, i loro dialoghi hanno una forma ventriloqua: è sempre Robinson, con le sue convinzioni e la sua visione del mondo, a parlare attraverso Venerdì – la voce del selvaggio in sé, ancora una volta, è stata cancellata:

[...] Venerdì apparendo si troverà di fronte a un'alternativa che avrà una lunga storia: gridare (lacerazione «selvaggia», che invoca l'interpretazione e la correzione di un «trattamento» pedagogico – o psichiatrico) oppure fare del proprio corpo l'esecuzione della lingua dominante (divenendo «la voce del padrone», corpo docile che esegue l'ordine, incarna una ragione e si vede assegnare il ruolo di sostituto dell'enunciazione, non più l'atto ma il *fare* del «detto» dell'altro) (de Certeau 2010:222-223).

La voce selvaggia si mostrerà ancora, infine, ripetizione in forma diversa di un medesimo gesto, sotto le spoglie del cannibalismo praticato dalla comunità dei selvaggi: un nuovo elemento perturbante e inaccettabile per l'occidentale che resterà, ancora una volta, «alterato».

<sup>22</sup> In altre parole, l'impresa culturale di Crusoe – e metaforicamente di tutto l'Occidente – si fonda sul progressivo cammino di eliminazione dell'incomprensibile, del selvaggio, dello spontaneo per fare posto alla chiarezza, alla tecnica e alla razionalità. Si tratta uno dei temi ricorrenti nell'opera di Michel de Certeau, analizzato tra gli altri in Borutti e Fabietti 2005.

<sup>23</sup> Cfr. De Certeau 2012:225-228. Le suore possedute di Loudun, di cui si è accennato nei capitoli precedenti, sono un altro esempio di voci che «non sanno ciò che dicono». Il loro parlare non ha significato se non attraverso il filtro di un sapere, psichiatrico o teologico, che racconti ciò che esse «realmente dicono». La parola del selvaggio e della posseduta dicono senza significare.

### 5.2.3 Una chiusura e un rilancio

La lettura certiana della vicenda del Crusoe presenta in maniera sintetica le caratteristiche del «viaggio» della conoscenza nella sua forma occidentale, riprendendo molti dei motivi che sono stati esplorati nei capitoli precedenti: l'esilio da un «luogo proprio», la scrittura come strumento di appropriazione dell'altro, il ritorno perturbante dell'altro nella struttura del sapere. Una precisazione è tuttavia doverosa: non si intende fornire una spiegazione discorsiva che, seguendo l'interpretazione data da Michel de Certeau, razionalizzi totalmente la dimensione metaforica del viaggio di Robinson Crusoe; non è nelle nostre intenzioni esporre una «buona interpretazione» del testo<sup>24</sup>. Intendiamo piuttosto accogliere le provocazioni che la trattazione certiana offre a partire dal romanzo e rilanciarle ulteriormente nell'esplorare altri testi e altri luoghi dell'opera di Michel de Certeau. Abbiamo sottolineato sopra la natura di racconto inaugurale del romanzo di Defoe: è parte di questa natura il non esporre apoditticamente delle tesi ma l'aprire grazie alla narrazione degli spazi di significato, dei luoghi del pensabile, e rendere così possibili nuovi racconti.

Inoltre, nella medesima traccia, ci sembra importante sottolineare per chiarire la lettura in chiave pedagogica del testo certiano, la totale assenza di elementi morali nella trattazione appena esposta. La lettura del Crusoe non ha finalità morali o pedagogiche in senso stretto; sarebbe a dire che non vuole additare un *buono* o un *cattivo* uso della ragione o sottolineare una sorta di stortura etico-pedagogica dell'epoca moderna che debba essere sottoposta a critica. Lo scopo è invece esplorare una testimonianza della *situazione epistemologica* della modernità – senza tralasciarne gli aspetti ambigui e contraddittori – e portare alla luce il funzionamento di un elemento della cultura moderna e contemporanea per meglio relazionarsi. Come già ricordato in precedenza per quanto riguarda il quotidiano, l'elemento normativo e quello eteronormativo sono sempre presenti e necessari nella loro interrelazione costante, senza che ad alcuno venga data una forma di priorità. Chiarito questo aspetto metodologico, ci disponiamo a proseguire il percorso verso le altre figure di viaggiatori esplorate da Michel de Certeau.

<sup>24</sup> Il nostro tentativo è di riproporre l'atteggiamento inaugurato dallo stesso Certeau per quanto riguarda il rapporto ai testi, che Maj descrive come segue: «In modo discreto, esse [le operazioni letterarie di Certeau] mettono anche in discussione l'uso del criterio della competenza – quello che prevede il buon autore e il buon lettore che lo giudica –, per sostituirlo con il criterio oggettivo della alterazione reciproca prodotta dall'operazione stessa. [...] Non c'è dunque più il *disvelamento* di idee o di fatti di cui i libri e i documenti sarebbero i segni. Queste operazioni non hanno mai né un fine né una fine» (Maj 2008:138). Per un'altra analisi della pratica testuale di Certeau si veda il volume di Ben Highmore (Highmore 2006:51-81).

## 5.3 Viaggiatori, preti, proto-antropologi: storie di scrittori e alterità sfuggenti

### 5.3.1 Raccontare il viaggio: lezioni di scrittura

I viaggiatori studiati da Michel de Certeau sono in primo luogo degli scrittori. O meglio, non tutti i viaggiatori sono scrittori, ma i viaggi sono sempre raccontati, magari da altri, in forma scritta: è il caso di Robinson Crusoe, ma anche di Verne e di Montaigne. Il viaggiare, se lo intendiamo come esperienza dell'«essere privi di luogo», appartiene alla puntualità del tempo in cui accade, è il trascorrere inafferrabile di un passaggio, che però del suo passare lascia una traccia: lo scritto. La scrittura è secondo Certeau il solco lasciato da un passante, un'orma del piede del viaggiatore sulla sabbia; quando l'orma è visibile, il passante è già andato via. Di conseguenza, la scrittura di viaggio non è uno strumento che permette la comunicazione trasparente di un avvenimento in sé stabile e localizzato, ma è la traccia – imperfetta e frammentaria – di un *altro* che non è raggiungibile diversamente. La scrittura permette di estendere il viaggio oltre la puntualità del suo trascorrere, è il suo *altro* che ne rende possibile l'iterazione, insieme ad alterarne la natura: «il viaggio non è la mappa», scrive iconicamente de Certeau. La scrittura di viaggio si caratterizza allora nell'opera di Certeau per essere lo strumento di una costante relazione di *alterazione* tra traiettoria e traccia (o, ancora, tra «tattica» e «strategia», termini diversi per uno stesso movimento) che si ripropone indefinitamente all'interno della narrazione e che, nel suo incessante ri-prodursi, produce sapere<sup>25</sup>. La scrittura non è la verità del viaggio, tuttavia del viaggio tutto ciò che può essere trasmesso è il racconto: la centralità del tema della scrittura ci spinge dunque a trattarlo per primo nell'analizzare la lettura certiana dei racconti di viaggio.

<sup>25</sup> Il funzionamento della scrittura è indicato da Certeau con il termine «economia scritturale», di cui Mitchell propone una chiara definizione: «The method of the scriptural economy is seen by de Certeau – again in common with Vico – as a fundamentally human practice; an ordering or 'cutting' and 'cleaning up' of the messy reality of everyday life» (Mitchell 2007:97). «Il metodo dell'economia scritturale è visto da de Certeau – di nuovo, in comune con Vico – come una pratica fondamentale umana; un ordinare o un "tagliare" e "mettere in ordine"» (traduzione nostra).

### 5.3.2 La scrittura: strategia di cancellazione dell'altro e affermazione di senso

Volendo cercare di fornire una caratterizzazione generale – per quanto possibile – di ciò che la pratica della scrittura rappresenta negli studi di Michel de Certeau, prenderemmo a prestito l'espressione di Borutti e Fabietti (Borutti e Fabietti 2005) e diremmo che scrivere è innanzitutto «scrivere l'assente». La scrittura – e ci riferiamo in questo caso in particolare alla scrittura di viaggio sebbene il tema sia esteso e quasi onnipresente nei testi di Certeau – ha per i viaggiatori/scrittori la struttura di un «lavoro del lutto» – il tentativo sempre incompiuto di riempire dei vuoti –, una pratica del «lasciare traccia» allo scopo di compensare una perdita che non verrà mai totalmente rimpiazzata. L'assente che la scrittura insegue si manifesta in modi diversi, che però rispondono tutti a una medesima struttura: è assente il viaggio stesso che il racconto tenta di afferrare e tramandare, così come assenti sono i selvaggi incontrati perché incomprensibili allo sguardo del viaggiatore, o ancora lo sono le imprese frammentarie dei navigatori a partire dalle quali Jules Verne costruisce i suoi racconti. Scrivere assume allora il significato di un tentativo di compensare una perdita sostituendo l'assente con il racconto, sforzo che cerca di colmare i vuoti lasciati dall'altro. Lo scritto cerca di comprendere, di afferrare l'altro nel momento stesso della sua scomparsa: in questo modo produce conoscenza e apre la strada all'apparire di nuove alterità e, di conseguenza, di nuove scritture. Il gesto dello scrivere l'altro è inoltre carico di effetti di identificazione: ciò che è qualificato come altro è indice che marcando una diversità mira a definire un'identità. Il viaggiatore è tale proprio perché si muove verso l'ignoto; secondo questa dinamica leggiamo allora i racconti di viaggio, alla ricerca degli «altri assenti» che la scrittura nasconde:

l'operazione scritturale, che produce, preserva, coltiva “verità” non periture, si articola su un brusio di parole svanite non appena enunciate, perse dunque per sempre. Una “perdita” irreparabile è la traccia di queste parole nei testi di cui sono l'oggetto. È così che sembra *scriversi* una relazione con l'altro (de Certeau 2005b:3233).

La scrittura di viaggio è messa a tema in modo particolare in *Etno-grafia. L'oralità, o lo spazio dell'altro: Léry*. Il saggio, pubblicato nel 1975 nel volume *L'écriture de l'histoire*, analizza alcuni elementi tratti dall'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (1578) di Jean de Léry, considerato tra i testi seminali dell'etnografia moderna. Definita un «breviario dell'etnologo» da Lévi Strauss (citato in de Certeau 2005b:33), l'opera di Léry è trattata innanzitutto come testimonianza della transizione – epistemologica e sociale – che ha mutato i viaggi di esplorazione alla scoperta dei “selvaggi” del

Nuovo Mondo nella pratica di quella scienza dell'alterità culturale che è l'etnografia, mostrando inoltre il ruolo centrale della pratica scritturale in tale transizione. Il testo di Léry ne racconta infatti il viaggio circolare compiuto tra la Francia e il Brasile, dedicando particolare attenzione alla descrizione dei costumi del popolo Tupi presso i quali il francese soggiorna: la narrazione si sviluppa così sul confine tra la cronaca di viaggio<sup>26</sup> e il tentativo di descrizione scientifica dell'alterità. La scrittura di Léry non è, come ricordato sopra, lo specchio fedele di un'esperienza, ma è la condizione di possibilità della produzione di un particolare tipo di conoscenza, una conoscenza *dell'altro*<sup>27</sup> che lascia emergere e contemporaneamente mette in gioco l'identità e la pratica dello scrittore/viaggiatore.

La scrittura di Jean de Léry viene dunque scelta da Michel de Certeau come oggetto di analisi privilegiato – ritagliata all'interno di una sterminata bibliografia sui viaggi verso il Nuovo Mondo che l'autore gesuita ben conosceva<sup>28</sup> – in quanto rivelatrice di un certo modo di praticare la scrittura a partire dal XVI secolo. Un chiarimento di carattere epistemologico si rende necessario prima di proseguire nell'analisi. Lo studio dello scritto di Léry da parte di Certeau non ha pretese veritative, sarebbe a dire che Certeau non approfondisce questo testo perché in esso sia contenuta una descrizione di una realtà più accurata di altre, né tantomeno perché esso inauguri un modo nuovo di rapportarsi con un oggetto di studio. In altre parole, l'interesse di Certeau non è attratto dal rapporto che lo scritto stabilisce con una realtà, ma la sua analisi resta in un certo senso sulla superficie del testo allo scopo di mostrare le dinamiche del suo funzionamento e le rimozioni che ne permettono la stabilità. Lo scritto di Léry è importante in quanto racconto che rivela – quasi un “caso clinico” psicoanalitico – un certo modo di praticare la scrittura: nel suo sviluppo il racconto lascia infatti emergere il funzionamento della parola che enuncia. Nelle parole di Certeau:

Ovviamente questo significa restare nel campo della narrazione. Significa anche attenersi a quello che lo scritto dice della parola. Anche se sono il prodotto di ricerche, di osservazioni e di pratiche, questi testi restano i racconti che un certo ambiente si fa. Queste “leggende” scientifiche non possono essere identificate con l'organizzazione delle pratiche. Ma nell'indicare a un gruppo di letterati quello che “deve leggere”, ricomponendo le rappresentazioni che tale gruppo si dà, queste “leggende” simboleggiano le alterazioni provocate in una cultura dal suo incontro con un'altra. Le nuove

<sup>26</sup> Il cui modello più evidente sono i racconti e gli scambi epistolari dei missionari, precursori degli antropologi.

<sup>27</sup> L'ambiguità dell'uso italiano del genitivo – in senso oggettivo e soggettivo – ci consente di mantenere sia il significato di “conoscenza che appartiene all'altro” sia quello di “conoscenza che riguarda l'altro”.

<sup>28</sup> Si veda a titolo esemplificativo la nota 4 in de Certeau 2005b:32.

esperienze di una società non svelano la loro “verità” attraverso una trasparenza di questi testi; esse vi sono trasformate secondo le leggi di una messa in scena scientifica propria dell’epoca (de Certeau 2005b:31).

Muoviamo dunque a partire da tale presupposto verso l’identificazione di alcune caratteristiche della scrittura di Léry. La scrittura è *in primis* per il viaggiatore francese strumento di un potere e indice di un privilegio nella relazione con gli indigeni, che permette allo scrittore di porsi come unico protagonista e solo interprete autorizzato della realtà:

Tra “loro” e “noi” c’è la differenza di questa scrittura “sia sacra sia profana” che mette immediatamente in causa un rapporto di *potere*. [...] L’elemento decisivo è in questo caso il possesso o la privazione di uno *strumento* capace al tempo stesso di “conservare le cose nella loro purezza” (Léry lo dice poco dopo) e di estendersi “fino in capo al mondo” (de Certeau 2005b:39).

Il possesso dello strumento della scrittura – la possibilità di conservare e trasmettere sulla carta gli eventi – è decisivo nell’auto-rappresentazione di Léry: è un privilegio dell’uomo occidentale che lo investe di una missione “scientifica” nei confronti dell’altro. Gli indigeni, un “popolo senza scrittura” che costituirà l’oggetto privilegiato degli studi etnografici, sono confinati entro i limiti della parola orale, inafferrabile e ambigua. La parola indigena è monca perché effimera, incapace di conservare e trasmettere i significati nella loro purezza originaria e dunque è inadatta a «fare la storia»: è *altra* rispetto alla stabilità e alla coerenza della scrittura occidentale. È solo lo scritto a poter conservare con certezza l’origine, rendendo possibile pensare una continuità cronologica che è il fondamento stesso della storicità: gli indigeni, in conseguenza al loro essere *popolo senza scrittura* sono allora anche *popolo senza storia*, perché privi della condizione di possibilità della trasmissione fedele. La storia, il tempo lineare e la fedeltà alle origini sono prerogative dell’occidente che sa scrivere, mentre l’indigeno è disperso nella caducità della parola orale. All’interno della dimensione orale indigena

il significante non è distaccabile dal corpo individuale o collettivo che significa (de Certeau 2005b:40).

ossia il parlante e il parlato sono indissolubilmente legati entro un unico evento di enunciazione che puntualmente avviene e puntualmente si perde, mentre

per Léry (in questo, egli resta il testimone della teologia biblica riformata), la scrittura implica una fedele trasmissione dell’origine, un esser-là del principio [...] È un

mondo, non più naturale ma letterario, in cui si ripete il potere di un autore lontano (assente) (de Certeau 2005b:40).

La scrittura è dunque anche strumento di potere perché rende possibile l'estensione nel tempo dell'autorità dello scrittore, che a differenza del parlante possiede garanzia della bontà della trasmissione. La voce si perde, viene alterata, travisata e l'autore spesso dimenticato; lo scritto al contrario è stabile, capace di viaggiare nel tempo garantito dalla continuità della firma. La parola orale è inscindibile da un luogo e da un corpo, è puntuale e localizzata, mentre la scrittura viaggia di luogo in luogo distaccandosi dal sito della propria produzione. La scrittura, afferma ancora Certeau, è «archivio», dal momento che conserva i fatti e capitalizza gli avvenimenti in forma di conoscenza ad uso dell'autore, mentre la parola proviene da un soggetto indeterminato che non tesaurizza il proprio prodotto. Nel caso dell'*Histoire d'un voyage*, benché Léry e gli indigeni siano co-protagonisti di un'unica vicenda, il comando dell'operazione scritturale rimane saldamente nelle mani del primo, mentre ai secondi viene assegnato il ruolo di enunciazioni effimere che la scrittura ha il compito di fissare, comprendere e trasmettere. Un potere, dunque, e un privilegio: il privilegio di essere l'unico interprete autorizzato della realtà indigena che, incapace di riflettere su sé stessa oltre l'immediatezza dell'esperienza, attende inerme un sapere che la "storicizzi" e interpretandola la schiuda a sé stessa.

Alla scrittura di viaggio Léry affida poi un secondo compito che Certeau definisce una «ermeneutica dell'altro» (de Certeau 2015:42), una dinamica di produzione e comprensione dell'alterità attivabile grazie al mezzo scritturale. La scrittura del viaggio, sotto questo aspetto, svolge un ruolo di "cucitura" o di oltrepassamento di una frattura – una dialettica continua tra un *qua* e un *là*, tra un *sé* e un *altro* – che è la scrittura stessa a riproporre sempre di nuovo:

Il lavoro di ricondurre la pluralità dei percorsi all'unicità del centro produttore è proprio quello che viene effettuato dal racconto di Jean de Léry. [...] Il racconto gioca sul rapporto tra la struttura – che pone la separazione – e l'operazione – che supera creando così effetti di senso. La frattura è ciò che il testo, lavoro di cucitura, suppone ovunque. (de Certeau 2005b:42).

Il racconto di Léry – similmente a quanto scritto riguardo Robinson Crusoe – rivela tramite l'utilizzo di «strategie della lontananza» la volontà di marcare costantemente le differenze che permettono di qualificare il protagonista/narratore e gli altri incontrati nel viaggio. I primi capitoli dell'*Histoire*, infatti, sono dedicati alla fuga di Léry dalla Francia verso Ginevra e

da lì verso il Brasile: lo spostamento ha le forme di un «pellegrinaggio all'incontrario» (de Certeau 2005b:33) che porta il pellegrino dal centro conosciuto (l'Europa culla della cristianità in decadenza) per tappe verso un luogo totalmente altro (il Nuovo Mondo) alla ricerca dell'autenticità che non riconosce più nella terra natia. Ognuno dei soggiorni intermedi di Léry è caratterizzato dallo stesso racconto di una differenza – rappresentata da un luogo vergine in cui poter interpretare pienamente il proprio ruolo di sacerdote riformato –, differenza che viene ogni volta compresa e riassorbita nell'unità della narrazione e della comprensione del soggetto narrante. La scrittura *produce l'altro* raccontando distanze, luoghi esotici e tentativi di ritrovare un ordine sociale e culturale perduto in origine dal protagonista: il viaggio è sotto questo aspetto la pratica di spostamento verso l'*altro* narrativamente prodotto<sup>29</sup> che mira a ri-comprenderlo entro le categorie dello *stesso*, disinnescandone così il potenziale perturbante e riconfermando l'identità del protagonista<sup>30</sup>. Il narratore si sposta verso l'altro, ma il modo in cui l'altro è identificato e soprattutto obliterato è funzionale alla definizione di un proprio, di un'identità che necessita del vuoto dello «spazio dell'altro» per potersi affermare. Allo stesso tempo il testo «suppone la frattura» con l'*altro*, dal momento che per esercitarsi la scrittura di viaggio necessita dell'esistenza di elementi (siano essi spazi, comunità o individui) reciprocamente differenti, uniti grazie allo spostamento. Il viaggio raccontato da Léry è un protendersi verso un *altro* – lo ripetiamo, non fa differenza che si tratti di un luogo lontano o di un popolo sconosciuto – che emerge come altro rispetto a

<sup>29</sup> Si tratta di una nota di non marginale importanza. L'Altro, anche nel caso di Léry, è prodotto dalla stessa narrazione che in seguito lo annulla: è sempre una frattura del discorso, un punto cieco e mai un oggetto definibile e raggiungibile. Come le pratiche quotidiane descritte nel primo capitolo, è il doppio alterante di un discorso proprio dal quale si distanzia sempre.

<sup>30</sup> Questo genere di analisi avvicina Certeau ai celebri lavori dello storico Tzvetan Todorov, elaborati all'incirca negli stessi anni. Todorov, come Certeau, utilizza gli strumenti della semiotica per lasciar emergere dagli scritti dei *Conquistadores* le mutazioni epistemologiche che l'incontro con l'altro opera nella cultura degli europei. La descrizione che Todorov fa di Cristoforo Colombo presenta numerosi punti di contatto con quella certiana di Jean de Léry: entrambi gli autori sottolineano come l'alterità indigena non venga riconosciuta dagli esploratori, ma venga messa in opera nel discorso occidentale che attraverso di essa si struttura. Tuttavia, c'è una differenza fondamentale che merita di essere rilevata. Infatti, in *La scoperta dell'America* Colombo viene dipinto come il conquistatore che fa della fede cattolica un argomento a sostegno della propria opera di conquista, invertendo sostanzialmente l'ordine assiologico del valore della conquista in sé e della fede (non è la fede a ispirare le esplorazioni, ma la brama di conquista a fare della fede uno strumento, inaugurando la logica colonialista tipicamente moderna). Per quanto riguarda Léry, invece, Certeau suggerisce una motivazione più decisamente epistemologica che politica: il pastore vede nell'altro la possibilità di giustificare una tradizione cristiana e occidentale in disfacimento, è una terapia contro la frammentazione. Si veda Todorov 1992.

(ma anche all'interno di) una scrittura che lo desidera, lo insegue e infine lo comprende cancellandolo nella sua perturbante differenza.

La medesima dinamica di *produzione e assimilazione* dell'altro si legge anche in un altro dei testi sopra ricordati, la prefazione scritta da Michel de Certeau all'opera *I grandi navigatori del Settecento*<sup>31</sup> di Jules Verne. Data la natura del testo (l'introduzione a un'opera di narrativa), invece, risulta meno evidente la dimensione del potere della scrittura. In questo caso, Certeau introduce e presenta una serie di racconti di natura esplicitamente letteraria, anche se il materiale da cui tali racconti prendono ispirazione è ancora una volta composto da reali cronache di viaggio. Lo scopo di Jules Verne è quello di narrare dei viaggi, ma nel farlo racconta implicitamente di un altro viaggio, tutto documentale, compiuto dall'amico e consigliere Gabriel Marcel tra i documenti della *Bibliothèque Nationale*. È Marcel che, incaricato dall'editore, raccoglie le testimonianze dei navigatori che successivamente Verne rielabora secondo il suo stile e gusto personale, comprendendoli in una narrazione coerente: questo passaggio attraverso un collaboratore non è presente nel testo firmato dall'autore, ma viene ricostruito da Certeau in quanto, di nuovo, *altro* obliterato che fonda lo scritto. Il privilegio dell'autore, se così possiamo chiamarlo, in questo caso non si esprime nella relazione con un popolo supposto mancante in qualcosa, ma nella posizione di autorità che il narratore si assume di fronte a un complesso di testi sparsi. I frammenti raccolti da Marcel non costituiscono da sé una narrazione coerente: come le voci dei selvaggi, sono espressioni inafferrabili, frammenti che «non sanno ciò che dicono» e che necessitano di un interprete razionale che le sistematizzi e ne elabori i significati. Il lavoro scritturale di Verne consiste allora nell'interpretare le voci provenienti dalla biblioteca e nel trasformarle in sapere coerente, “coprendole” – per così dire – con la propria scrittura:

Il libro sarà quindi il risultato di due operazioni distinte e intrecciate: da una parte una *raccolta* di Marcel, dall'altra una *trattazione* di Verne. Si tratta di una modifica tutta interna al museo creato dal geografo della *Bibliothèque Nationale*. La navigazione è innanzitutto lavoro di trasferimento, di alterazione e di costruzione, intrapreso all'interno dello spazio “inventato” da altri, con i loro appunti di Viaggi, Scoperte, Storie, Giornali e Relazioni del XVIII secolo (de Certeau 2008:8).

<sup>31</sup> Una notazione di Certeau ricorda che «l'opera [è] apparsa nel 1879 presso l'editore Hetzel et Cie, nella collana *Bibliothèque d'éducation et de récréation*» (de Certeau 2008:8). Ancora una volta, come per Robinson Crusoe, il racconto di viaggio è un prodotto diretto alla formazione dei più giovani, elemento che contribuisce a comprendere la natura di «leggende» di tali testi.

L'inafferrabile voce del selvaggio che la scrittura di L ry assimila inse-  
rendola in una struttura di senso, scrivendola come elemento particolare di  
una generale comprensione del mondo,   qui sostituita da un complesso di  
testi sparsi, la cui unit  e comprensibilit    ancora una volta garantita dal  
redattore finale. Se la scrittura di L ry riempie il vuoto rappresentato dalla  
voce selvaggia rispetto all'esperienza occidentale, quella di Verne colma le  
incongruenze e le lacune tra i documenti sparsi lasciati dai viaggiatori: pur  
con diversi obiettivi, i due autori rivelano un medesimo funzionamento della  
scrittura di viaggio, che unifica e comprende attraverso una continua dina-  
mica di produzione e assimilazione dell'estraneo entro i confini del proprio.

Scrittore e viaggiatore nel caso dei racconti di Verne non combaciano in  
un'unica figura, o meglio, il viaggio raccontato   un viaggio tra gli scritti di  
altri, traccia di tracce lasciate da altri in cui il riferimento ultimo al reale si  
allontana: una sorta di "scrittura di scrittura" (ma non   anche L ry scrittore  
del viaggio di un altro, nel momento in cui si distacca dalla propria espe-  
rienza per scriverla?). Di conseguenza, il testo pubblicato lavora all'unifica-  
zione narrativa – corrispondente alla firma finale di Jules Verne – di tre di-  
versi ordini di spostamenti e dunque di scritture: il primo ad opera dei navi-  
gatori del XVIII secolo che hanno prodotto i documenti, il secondo di Marcel  
tra i documenti della *Bibliothèque Nationale* e solo il terzo compiuto da  
Verne stesso tra gli scritti raccolti da Marcel. Pur cambiando l'oggetto di  
riferimento ultimo della pratica scritturale si pu  leggere qui mantenuta in  
diversi ordini di lavoro la stessa funzione della scrittura, consistente nella  
pratica di comprensione, assimilazione e trasmissione sotto un'unica firma  
dell'*estraneit  dell'altro* – sia esso un documento scritto o un indigeno tra-  
sformato in oggetto di studio.

Un altro genere di frattura tra il proprio e l'estraneo   riempito dalla scrit-  
tura di Joseph-François Lafitau, analizzata in *Storia e Antropologia in Lafitau*,  
testo che racconta di uno spostamento non fisico ma conoscitivo, attra-  
verso diversi generi di reperti storico-antropologici. Lafitau, gesuita francese  
che ha compiuto attivit  di missione in Canada durante XVIII secolo, pre-  
senta il proprio progetto scientifico in un volume intitolato *Moeurs des sau-  
vages am ricains compar es aux moeurs des premiers temps* (1724). Tale  
ricerca consiste nell'interpretazione comparata delle credenze religiose degli  
Irochesi (popolo di nativi americani stanziati in Canada con cui il gesuita    
stato in contatto) in relazione alla religione della Grecia antica: lo scopo  
dell'analisi   dimostrare che la religione appartenga alla natura stessa dell'esse-  
re umano, mostrandone la presenza presso popoli "primitivi". L'ipotesi  
teoretica di fondo   che siano comparabili non tanto la religione degli Iro-

chesi con il cristianesimo (o con altre forme religiose contemporanee all'autore), ma le credenze «selvagge» con quelle degli europei appartenenti a un'epoca passata. Lafitau, pur scrivendo in maniera per l'epoca sorprendentemente aperta e comprensiva dei costumi indigeni, lascia emergere un'ipotesi teorica fondamentale: i popoli del Nuovo Mondo corrispondono a uno stadio di sviluppo dell'umanità che l'Occidente si è lasciato alle spalle da secoli. L'ipotesi di Lafitau non è sostenuta dall'osservazione, ma è l'assente che organizza la rappresentazione e guida la stesura del testo: nel frontespizio dell'opera, analizzato con immensa erudizione da Certeau, l'ipotesi teorica è rappresentata come un drappo su cui è rappresentata la Genesi (il racconto fondamentale delle origini dell'uomo), drappo al quale lo scrittore guarda costantemente nell'atto di scrivere il suo libro. I costumi degli Irochesi hanno senso perché inseriti come elementi nel Grande Racconto che Lafitau senza esserne cosciente legge nelle abitudini del popolo estraneo:

Prendendo in prestito un certo numero dei suoi quadri di Americani da Léry, da Thévet o da de Bry, Lafitau considera questi pezzi – antichi o selvaggi – come i frammenti della “visione” di cui il Tempo gli nasconde l'integralità ma della quale rimangono alcune “vestigia” sparse e preziose. Si tratta di “allusioni”, di “simboli”, di “allegorie” o di “tipi”. [...] Esse appartengono a un'*erotica dell'origine*. Offrono *ciò che si può ancora vedere* dei “primi tempi”, come dal buco di una serratura – secondo uno schema che è una scena primitiva dell'etnologia “moderna” (de Certeau 2005b:5).

La scrittura di Lafitau si inserisce dunque in un *entre-deux*, racconta di un viaggio tra due mondi secondo una mappa che è lo scrittore stesso a tracciare: tra gli antichi e i selvaggi il legame non è giustificato da altro che dal racconto che già lo scrittore conosce e che gli permette di comprendere entrambi inserendoli in un medesimo Racconto<sup>32</sup>. Tra il proprio – l'antico – e l'estraneo – il selvaggio – lo scrittore traccia una traiettoria che diventa sapere:

Questa strategia intellettuale è alla fin fine semplice, malgrado la sottigliezza delle sue modalizzazioni. Sulla base di un dato binario (l'uno e l'altro; le pratiche e i principi ecc.), essa *gioca l'uno sull'altro*, ma in un modo particolare che consiste nel *riconoscere nell'uno ciò che manca all'altro*. Essa permette così di edificare una scienza che, colmando i deficit dell'uno con gli apporti dell'altro, si situa *tra di essi* come la loro

<sup>32</sup> Aiuta a chiarire la posizione di Lafitau la vicinanza che Barbieri Jr. (Barbieri Jr. 2002) nota tra l'operazione dei *Moers des savages* e il procedimento dell'etica comparativa. Entrambi, infatti, agiscono tramite la creazione di legami e comparazioni che si giustificano tramite il legame stesso, creano effetti di senso che non sono autorizzati da alcuna istanza superiore al movimento del comparare.

ragione. Poiché il discorso non è né l'uno né l'altro (è *neuter*, neutro), dice l'uno e l'altro (è totalizzante) (de Certeau 2005b:24).

La scrittura di Lafitau è strumento della totalizzazione del senso, è solo tramite essa che il senso della comparazione tra i diversi reperti può venire alla luce. La voce del selvaggio è qui sostituita da oggetti che funzionano allo stesso modo nell'economia del discorso, dal momento che sono frammenti senza significato autonomo, metafore di cui si è perso il riferimento, movimenti tattici nella strategia del sapere. Spetta allora allo scrittore riallacciare i rapporti tra essi rendendoli nuovamente significanti, re-inserendoli in una struttura che li fornisca di un senso. Lo scrittore Lafitau produce senso riempiendo un vuoto, l'immensa frattura tra l'antichità europea e il presente delle Americhe: ai residui di entrambi i mondi viene restituito un senso scritto, tra essi viene istituita una relazione che nel separarli dai loro contesti ormai perduti li reinveste di significato.

Infine, simile ancora una volta al viaggio scritturale compiuto da Verne è quello di Michel de Montaigne alla ricerca dell'identità del cannibale. Ancora una volta, si tratta di una ricerca di carattere letterario: lo spostamento di Montaigne non è materiale, ma è caratterizzato da un'attività di decostruzione dell'immaginario occidentale riguardo il cannibalismo. L'autore non si muove nello spazio ma, potremmo dire, tra le rappresentazioni del selvaggio, allo scopo di rilevarne la "vera" natura che si celerebbe nascosta dal giudizio comune. Il testo si compone al modo di una narrazione di viaggio: a partire da un luogo conosciuto – la rappresentazione occidentale del cannibale come non-umano o sub-umano – il testo si sviluppa confutando quelli che l'autore considera giudizi errati sulla natura dei cannibali, affidandosi infine a un «fuori testo» (una testimonianza diretta, una voce non scritta) che ne dica la vera identità – un ipotetico luogo di approdo, sempre mediato dalla scrittura dello stesso Montaigne. La costruzione narrativa sembra così affermare che il selvaggio – l'estraneo, l'incomprensibile – non è lì dove si pensa di trovarlo: la rappresentazione non è l'altro, che deve invece essere cercato altrove rispetto all'immagine che di lui possediamo. Lo spostamento procede in questo modo entro il campo delle rappresentazioni alla ricerca della frattura discorsiva che lasci intravedere un'alterità, uno squarcio sull'esterno del discorso che mostri, «come dal buco della serratura», la verità sull'altro.

La decostruzione della rappresentazione del selvaggio identifica così un *altrove*: i discorsi che possediamo vengono mostrati inconsistenti e diventa necessario uno spostamento per trovare quella verità sull'altro che permetta al contempo di estendere la conoscenza e dire la propria identità per sottrazione.

L'altrove selvaggio viene così ancora una volta identificato e, nel momento stesso del suo disvelamento, cancellato dalla scrittura. Montaigne, infatti, dopo aver suscitato nel lettore un'attesa dell'altro ne descrive un'immagine che altro non è se non l'ostensione del desiderio occidentale di differenza: il selvaggio secondo Montaigne non è una forma mostruosa dell'umano, immorale e violento, ma è al contrario pura innocenza, bontà di sentimenti, etica spontanea: il cannibale diventa il "buon selvaggio". Montaigne inaugura il mito del buon selvaggio reinserendo l'alterità dell'altro entro un sistema etico-gnoseologico ben consolidato: sottratto all'immagine dell'assoluta immoralità (mangiare il proprio simile come limite negativo di ogni etica), l'indigeno è indicato come rappresentante della purezza primordiale dell'essere umano prima della corruzione della società occidentale. Cambiato semplicemente di segno, il funzionamento della figura dell'indigeno all'interno della scrittura non è mutato: la sua alterità è re-inserita nel sistema, in un luogo ben riconoscibile, allo scopo di confermare la bontà e l'efficacia del sistema di comprensione stesso. Il cannibale, sostiene Montaigne, non è una bestia senza morale, ma anzi è fedele a valori comprensibili anche agli occidentali (come il coraggio in battaglia e l'amore per la propria compagna), e che è capace di praticare in maniera tanto semplice quanto coerente e profonda. Oltre la rappresentazione dell'alterità cannibale, lo scrittore pretende di raccontare una verità che corrisponde alla conferma del sistema di valori occidentale: Montaigne cancella l'estraneità prodotta del cannibale e ne riceve come ricompensa un discorso strutturato che riporta il selvaggio entro i limiti della comprensione occidentale.

L'altro – prodotto attraverso un allontanamento progressivo dalle rappresentazioni consolidate – è così ri-compreso in una scrittura che produce un *fuori* al solo scopo di neutralizzarlo, riducendolo nuovamente entro i confini dello stesso: l'esistenza del buon selvaggio, in luogo di essere una presenza inquietante che mostra allo scrittore la possibilità di un'altra forma di vita e che oltrepassa le rappresentazioni, diventa la conferma rinforzata dell'antropologia cristiano-occidentale, è trattata come l'affermazione reale di quella che prima era solo un'ipotesi teorica (l'esistenza di uno stato di natura paradisiaco, spontaneo e felice precedente all'avvento della società). La scrittura di Montaigne ha creato una differenza da inseguire e, una volta raggiunta, l'ha cannibalizzata entro il proprio sistema di comprensione: un senso è stato creato grazie al doppio movimento di espulsione e di re-inserimento dell'altro entro una rete di comprensione, è il frutto di un movimento di separazione e collegamento<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Questo movimento è descritto con precisione da Richard Terdiman: «This strategy typically begins with a close-up, a detail, then tracks back as if cinematically to discover in increasingly broader sweep the context within which the detail makes sense and which it is

Che ne è, infine, dell'*altro* desiderato e cancellato dai viaggiatori/scrittori? Cosa rimane della voce dei selvaggi, dei cannibali, dei documenti collezionati da Gabriel Marcel una volta che sono stati riassorbiti nella scrittura? Gli *altri* non possono parlare da sé, ma sono sempre gli scrittori a dare loro voce; quando viene riportata sulla carta, la voce dell'*altro* diventa il doppio della voce dello scrittore che nel raccontarla la silenzia, non parla più ma fa scrivere chiedendo un'interpretazione. Ciò che leggiamo dunque non è mai la pura voce del selvaggio – anche dove si trovi l'esplicito tentativo di trascriverla, come nella redazione di discorsi diretti – , ma quella del viaggiatore che lo racconta: la voce dell'*altro* scompare nel momento stesso del suo proferimento, cannibalizzata da una scrittura che ne fa materiale per la propria costruzione di sapere<sup>34</sup>. Il racconto sacrifica<sup>35</sup> l'*altro* per potersi costituire come discorso unitario, credibile, capace di «fare la verità» e di «fare la storia»<sup>36</sup>.

shown to emblemize. Meaning is thus offered as a constant linking of the seemingly disparate elements in its field of view, and theoretically producible or deducible from any one of them. But if a short passage, an anecdote, or a single event can serve as a lever to unpack the meaning of a whole text or, indeed, of an entire society, this must be because the same structures of signification reproduce themselves indifferently in each» (Terdiman 1992:6). «Questa strategia inizia tipicamente con un avvicinamento, un dettaglio, poi torna indietro cinematograficamente per scoprire un contesto sempre più largo all'interno del quale il dettaglio prende senso e che il dettaglio rappresenta emblematicamente. Il senso è dunque offerto come un costante collegamento di apparentemente disparati elementi nel campo della visione, e teoricamente è producibile o deducibile a partire da ognuno di essi. Ma se un passaggio, un aneddoto, o un singolo evento può fungere da leva per scoperciare il senso di tutto il testo o, piuttosto, di un'intera società, ciò accade perché le stessa strutture di significazione si riproducono indifferentemente in ognuno di essi» (traduzione nostra).

<sup>34</sup> Si domanda correttamente Lyon-Caen (Lyon-Caen 2018) se Certeau, dopo aver fatto emergere il gesto cannibale della scrittura nei confronti dell'*altro*, non ripeta egli stesso il medesimo gesto attraverso la sua scrittura. In effetti, gli autori studiati da Certeau sono allo stesso titolo *altri* cancellati per far posto alla scrittura del gesuita, che tuttavia si mostra cosciente dell'ambiguità della sua posizione quando afferma: «Del discorso etnologico vorrei dire ciò che esso articola nell'esiliare l'oralità fuori del campo occupato dal lavoro occidentale e nel trasformare così la parola in oggetto esotico. Tuttavia, non sfuggo alla cultura che lo ha prodotto. Ne reduplico solo l'effetto. Quale ex voto il mio scritto rivolge dunque alla parola assente? Di quale sogno o di quale illusione è la metafora? Non c'è risposta. L'autoanalisi ha perso i suoi diritti e non potrei sostituire un testo a ciò che solo una voce altra può rivelare del luogo da cui scrivo» (Certeau 2005b:32). Certeau suggerisce che, essendo parte della stessa cultura, la sua scrittura risponda alle stesse dinamiche esplicitate all'interno dei testi analizzati, e dunque il lavoro di lasciar emergere le voci silenziate all'interno del suo scritto sia un compito ulteriore affidato ai lettori, che l'autore non può compiere da sé.

<sup>35</sup> Nel doppio significato sia di «uccidere per uno scopo» sia di *sacer-facere*, ossia di rendere sacro. L'annullamento della voce dell'*altro* è anche la sua sacralizzazione in quanto unico testimone diretto di una realtà.

<sup>36</sup> Ci sembra importante sottolineare qui ancora una volta una questione epistemologica, per evitare pericolosi fraintendimenti. Nell'epistemologia di Michel de Certeau la dinamica

### 5.3.3 Ritorni del selvaggio: orme, canti, reperti

La scrittura di viaggio, dunque, costruisce sapere al prezzo della cancellazione dell'altro. Tuttavia, seguendo l'ispirazione psicoanalitica tanto apprezzata da Certeau, si può affermare che l'altro rimosso non sia mai totalmente eliminato: riemerge nel discorso sotto forma di *revenant*, presenza fantasmatica, frattura insensata nell'architettura dei significati. Certeau attraversa analiticamente i discorsi che dicono l'altro e ne racconta le faglie, le incongruenze, gli elementi disturbatori che testimoniano che oltre il discorso *c'è dell'altro*. Il ritorno dell'altro «all'interno del discorso che lo interdice» (De Carlo 2015) è allo stesso tempo affermazione dell'incompletezza della scrittura e dell'irriducibilità ultima dell'alterità al medesimo: il sapere che attraverso il viaggio ha incorporato l'alterità disinnescandone il potenziale perturbante, si ri-scopre abitato dalla stessa forma di inquietante estraneità che pensava di aver eliminato. Ritorni del selvaggio nell'educazione occidentale.

L'esempio più chiaro del movimento di ritorno dell'altro, *alterante*, all'interno del discorso si trova ancora una volta nel testo riguardante Jean de Léry:

Il racconto produce un ritorno di sé a sé attraverso la mediazione dell'altro. Laggiù però rimane qualcosa, che sfugge al testo: la parola Tupi. Essa è quanto non è recuperabile dell'altro – un atto perituro che la scrittura non può riportare. La parola selvaggia raffigura dunque, nello scrigno del racconto, il gioiello assente. È il momento di un rapimento, un istante rubato, un racconto fuori testo (de Certeau 2005b:36).

Lo scritto lasciato dall'esploratore – per quanto si presenti come solidamente strutturato – non ha una struttura monolitica, ma viene ferito da un elemento che non riesce a spiegare: il canto dei Tupi. Léry racconta di provare una sorta di estasi di fronte al canto all'unisono del popolo Tupi riunito per una festa; la sua attenzione è incantata da suoni di cui non riconosce il significato, ma che lo attraggono in maniera inspiegabile. L'esperienza della parola cantata da Tupi è un «buco nel tempo» (de Certeau 2005b:36) che interrompe lo svolgersi del viaggio e il procedere lineare della scoperta, una

della cancellazione dell'altro che produce scrittura e dunque conoscenza non è moralmente connotata né se ne propone una via d'uscita. Non è possibile produrre sapere senza assumere una posizione in qualche modo normativa – senza scrivere l'altro – ma allo stesso tempo l'interesse di Certeau è attratto dalle forme destabilizzanti di ritorno dell'altro entro i confini della conoscenza normata. Il progetto dell'*eterologia* certiana è diretto proprio alla ricerca di quei luoghi in cui, dall'interno del sapere normativo, la voce di un Altro si fa sentire.

disarticolazione improvvisa della comprensione che il viaggiatore va costruendo. Un'erotica della voce rapisce il procedere della scrittura e ne cattura l'attenzione, al punto che «l'osservatore ha dimenticato sé stesso» (de Certeau 2005b:37): l'esploratore razionale è così messo di fronte a un elemento che lo oltrepassa e ferisce il suo progetto di sistematizzazione intellettuale delle abitudini dei selvaggi. Il selvaggio – inteso come l'elemento altro, la voce e il sentimento rispetto alla scrittura e alla ragione – riappare nel canto e invita a proseguire nel viaggio perché l'altro è ancora da scoprire, là dove non ci si aspetta di trovarlo<sup>37</sup>; non è, ancora una volta, l'aprirsi di un nuovo discorso ma una frattura della conoscenza che invita a scrivere ulteriormente. Poco dopo infatti:

Léry fa appello all' "intermediario" (l'interprete) per farsi tradurre molte cose che non ha potuto "comprendere". Con questo passaggio al senso, si attua il compito che trasforma la ballata in un prodotto utilizzabile. [...] Il tempo produttivo viene ricucito, il generarsi della storia riprende, dopo la frattura provocata dal sussulto del cuore [...] (de Certeau 2005b:36).

La medesima dinamica guida l'andata e il ritorno di Montaigne nella terra letteraria dei cannibali. Come descritto sopra, Montaigne si muove attraverso le rappresentazioni per rinvenire la verità sui cannibali. Il ritorno dal viaggio porta con sé come un tesoro una nuova definizione del cannibale, pienamente concepibile dall'etica occidentale. Che ne è allora del selvaggio, del fuoritestato che inquietava la comprensione? In un gioco di slittamenti semantici e simbolici, il ruolo del selvaggio non è più ricoperto dal cannibale, ma dagli

<sup>37</sup> Secondo Joseph Moingt, Michel de Certeau si faceva interprete di questa logica anche nella sua esistenza quotidiana: «he was disturbing. He was never where one sought to catch him. He appeared all the more a stranger to any classification inasmuch as he had the art, in everything he approached, to make something strange emerge from the reassuringly familiar, where the very ones who call themselves 'researchers' willingly stop. He moved rapidly, sometimes a little feverishly, from one place to another, always departing and in transit, as if he guessed that his days were already numbered. He never travelled, literally or figuratively, out of mere curiosity, still less by incapacity to settle in one place, but to learn something new and, much more, to share other experiences, the experience of others, out of passion for the human and the other» (Moingt 1996:479). «Era inquietante. Non era mai dove uno pensava di trovarlo. Appariva tanto estraneo a ogni classificazione, quanto capace, in ogni progetto intrapreso, di far emergere l'estraneo dal familiare, dove coloro che si definiscono "ricercatori" normalmente si fermano. Si muoveva rapidamente, a volte febbrilmente, da un posto all'altro, sempre in partenza e in transito, come se sapesse che i suoi giorni erano contati. Non ha mai viaggiato, letteralmente o metaforicamente, per mera curiosità, ma neanche per incapacità di fermarsi in un solo luogo, ma per imparare sempre qualcosa di nuovo e, ancor di più, per condividere esperienze altre, le esperienze degli altri, guidato dalla passione per l'umano e per l'altro» (traduzione nostra).

occidentali stessi. Il selvaggio che si credeva di aver eliminato “comprendendo” i valori che ne guidano il comportamento riemerge nella forma del deterioramento di cui il supposto stato naturale dell’uomo (che i selvaggi rappresentano) è vittima: se i cannibali sono una forma di vita incorrotta, i veri selvaggi non possono che essere gli occidentali stessi, coloro che hanno permesso la decadenza dei costumi. Il sé «antropoemico»<sup>38</sup>, dopo lo sforzo di definirsi eliminando la differenza, si scopre abitato dall’altro, straniero in casa propria: il carattere selvaggio del cannibale, una volta neutralizzato riemerge dentro il discorso che l’ha espulso.

Il *revenant* che infesta il testo di Jules Verne, invece, è una voce che parla dal passato, una reliquia. Il testo che si è costruito cancellando i racconti di altri, cucendoli tra loro in un intreccio la cui trama resta nascosta, è attraversato dal ritorno di quegli stessi racconti in una forma frammentata: la citazione. La linearità della scrittura viene interrotta dalle testimonianze di altri scritti, incastonate nel testo come reperti provenienti da un altro luogo che sostengono la veridicità di quanto viene raccontato. La citazione rappresenta allora il ritorno di quei racconti raccolti da Marcel e obliterati per poter dare vita al testo di Verne:

La *Storia* di Jules Verne si costruisce nel campo dell’altro, all’interno del *corpus* redatto da Gabriel Marcel. Ma nello stesso tempo essa lo nasconde. Di questo corpo, che essa cancella nella misura in cui esso si va costruendo, la narrazione non rivela altro che reliquie – le citazioni. Il luogo in cui essa si produce, essa lo annulla per apparire essa stessa; ne fa il suo segreto, l’invisibile condizione di possibilità della sua propria manifestazione. Del *corpus* fornito dal bibliotecario non ci restano che frammenti sparsi nell’opera, come relitti: un corpo spezzato (Certeau 2008:11).

La produzione del testo si attua sul cadavere dell’altro, il quale però rimane conservato – ancorché smembrato – sotto forma di citazioni, frammenti ri-significati all’interno di un’architettura costruita dallo scrittore. La citazione assume la forma dell’impronta sulla spiaggia, il fantasma di un altro che torna a infestare il racconto.

<sup>38</sup> Secondo la celebre definizione di Lévi-Strauss, si tratta dell’identità che necessita di un altro da espellere per potersi definire, contrapposta all’identità antropofagica che invece si costituisce assimilando la differenza. Si veda Lévi-Strauss 2008.

### 5.3.4 La retta e la spirale, ovvero la struttura abissale del viaggio

Michel de Certeau, per quanto ricostruito fino a questo punto, identifica nella *produzione* e nella *cancellazione* dell'altro il movimento fondamentale della costruzione di sapere, che attraverso la traccia scritta riempie il vuoto lasciato dal trascorrere del viaggio. La dinamica dello spostamento verso l'altro viene però ulteriormente approfondita nella sua struttura, definita «abissale» in relazione al suo altro, la struttura «lineare» del racconto. Lo sviluppo del viaggio, nel quale, come ricordato sopra, l'alterità cancellata riemerge continuamente in luoghi inaspettati, non procede secondo una logica lineare – da un luogo a un altro, dove ogni tappa rappresenterebbe un luogo stabile, un obiettivo parziale raggiunto in un cammino ancora da fare – ma secondo un movimento di andata e di ritorno marcato dal riemergere dell'altro, che alterando il proprio rende progressivamente complessi gli spostamenti a venire. Il ritorno dell'altro apre sempre nuovi spazi di racconto e di azione secondo una dinamica non-lineare: a procedere in maniera lineare è invece la scrittura, la quale sistematizza la complessità degli spostamenti in una narrazione cronologica e in una tassonomia ordinata, producendo così un sapere.

In *I grandi navigatori del Settecento* il ritorno del rimosso a mezzo delle citazioni non si limita a riportare alla luce la presenza di un altro precedentemente cancellato dalla scrittura, come se il movimento del *revenant* potesse concludersi con il ritorno di una presenza identica a sé stessa e con un irenico riconoscimento dell'atto della rimozione. Le citazioni non sono il semplice ri-presentarsi del rimosso ma rinviano a loro volta ad altri testi, cancellati anch'essi in una catena virtualmente infinita di rimandi: lo scritto di Verne cita gli appunti di Marcel, che a sua volta cita i testi dei navigatori, i quali ancora rimandano ai viaggi stessi e così via. Ogni citazione è citazione di un altro, perché ogni sapere si è costruito a mezzo di una rimozione: non si tratta di una dissoluzione iconoclasta della stabilità del sapere, ma del riconoscimento del movimento che ne struttura la produzione e la trasmissione. Metafore di metafore, dunque, citazioni di citazioni il cui costante movimento di rimandi produce conoscenza o, nel vocabolario certiano, «effetti di senso»:

Questo dispiegarsi dello scritto deve essere guardato più in profondità: attraverso questa stratificazione indefinita il testo offre una struttura “abissale” (*en abyme*). [...] il racconto dispiega ai nostri occhi una molteplicità di percorsi che aprono lo spazio a una scrittura antica, e dei documenti che scavano nel passato all'insegna degli spostamenti di luogo. [...] Navigare è discendere e risalire questo abisso bibliotecario al quale rispondono, come un'eco, i viaggi del lettore (Certeau 2008:11).

Seguire le andate e i ritorni della scrittura in cerca dell'altro implica l'apertura di percorsi multiformi, di rimandi continui e continue ri-emersioni. Tra lo spostamento e la scrittura si instaura dunque un rapporto circolare in cui nessun elemento può considerarsi stabile, dove ogni mutamento di luogo si dà al lettore in forma di scrittura ma ogni scrittura nel cancellare lo spostamento precedente ne produce uno nuovo<sup>39</sup> – l'atto stesso della lettura, considerato come il libero vagare dello sguardo del lettore attraverso lo scritto<sup>40</sup>, è produttivo di una nuova dislocazione. Ogni racconto cita un altro racconto e cancellandolo lo riscrive e ogni citazione è una metafora di cui si è perso il riferimento ultimo; spetta alla scrittura il compito di assumere un punto di vista e di sistematizzare una porzione all'interno della catena infinita di rimandi per farne una conoscenza comunicabile.

Similmente accade nel testo di Lafitau, dove le citazioni assumono un ruolo centrale nella costruzione del testo, nella forma di reperti. I reperti – citazioni di storie passate – sono infatti il materiale fondamentale dell'argomentazione, che si dipana costruendo comparazioni tra questi: il testo, di nuovo, ha funzione di connettere in un unico discorso frammenti che a loro volta si riferiscono a un complesso di significati non più attingibili. Lo studio di Lafitau non indaga né la storia che ha prodotto i reperti dell'antichità, né quella da cui provengono quelli amerindi, ma rimuove i contesti di riferimento per proporre nuove connessioni<sup>41</sup>. L'argomentazione di Lafitau, dunque, nasconde due abissi di significati storici, due significati i cui significanti vengono invece re-impiegati: la scrittura di Lafitau, lineare e argomentata, si costruisce sopra due insondabili assenze.

La scrittura nasconde poi il movimento abissale che la sostiene anche con una modificazione formale. Certeau rappresenta tale mutazione graficamente attraverso le forme della retta e della spirale: se possiamo affermare che il movimento del racconto in forma di spirale – una partenza e un ritorno su di sé alterati dal passaggio attraverso l'altro, dinamica che si ripete uguale a sé

<sup>39</sup> Una fondamentale conseguenza del considerare la struttura abissale della conoscenza prodotta dal viaggio è l'impossibilità di risolvere la conoscenza stessa in un punto di vista totalizzante e onnicomprensivo, poiché ogni luogo è il prodotto instabile di un movimento. Lo sguardo panottico è messo fuori gioco dal ritorno costante dell'altro nel discorso. Si vedano Giard 1991 e Highmore 2007.

<sup>40</sup> Secondo quanto affrontato nei capitoli precedenti circa il ruolo della lettura nel pensiero di Michel de Certeau.

<sup>41</sup> Notano con incisività Borutti e Fabietti: «Ma come per Platone la scrittura costituiva un temibile velo che si interponeva tra il soggetto e la verità, così in Certeau la scrittura etnografica diventa responsabile di quello "spostamento" che consiste innanzitutto in una de-contestualizzazione e, di conseguenza, in una probabile de-significazione. Certeau, tuttavia, non aveva dubbi: la scrittura esiste e non possiamo farne a meno» (Borutti e Fabietti 2008:XXVII)

stessa su piani differenti – il testo agisce invece su di esso mutandolo in una forma rettilinea<sup>42</sup>. Lo scritto – per potersi presentare in forma organica e comunicabile – organizza secondo una logica di sviluppo progressivo e di accumulazione di conoscenze i viaggi multiformi di andata e ritorno, ri-struttura gli spostamenti ricorsivi secondo un ordine cronologico lineare:

Il racconto, come la capitalizzazione occidentale delle osservazioni raccolte dai navigatori, è una linea su cui si producono cerchi [...] Non ci deve essere nessun “residuo” a marcare un’esteriorità del viaggio in rapporto alla narrazione che si lascia sfuggire qualcosa al di fuori del luogo del ritorno (de Certeau 2008:18-19).

La struttura abissale del viaggio è forse ancora più evidente nel testo di Jean de Léry, all’interno del quale Certeau evidenzia come ad ogni ritorno dell’altro corrisponda l’apertura di un nuovo piano di spostamenti e di scarti significativi. La frattura fondamentale tra il *qui* e l’*altrove* – tra l’Europa e l’America, dove evidentemente la prima rappresenta il proprio e la seconda l’estraneo – che si risolve nell’andata e nel ritorno dell’autore è resa complessa dallo studio compiuto sui Tupi, il quale riporta molte delle dimensioni della vita dei selvaggi alla comprensione dell’uomo occidentale. Ecco che dopo aver compreso le strutture della società estranea, la divisione spaziale *qui/altrove* non risolve più interamente la dialettica *proprio/estraneo*, poiché parte del proprio viene rinvenuto all’interno della società dei selvaggi; i Tupi non sono più il totalmente altro, perché in molti aspetti sono “simili a noi”, la distanza tra Europa e America è stata parzialmente colmata. L’identificazione dell’altro si sposta allora sulla dicotomia tra natura e cultura, tra la società organizzata e lo stato naturale, dove la prima è presenza, identità e comprensibilità e la seconda rapimento, eros, differenza. La società Tupi è una forma culturale che Léry, dopo averla studiata, riesce a comprendere, mentre una nuova e radicale esperienza dell’alterità si presenta durante la festa, momento che rimanda invece ad uno stato naturale, spontaneo e non comprensibile (una sorta di rapimento estatico che eccede l’ordine del sapere). Nel momento in cui il Nuovo Mondo cessa di essere assolutamente altro, la manifestazione di uno stato naturale/estatico ne prende il posto nell’economia della conoscenza; il ritorno a sé dopo l’esperienza dell’altro porta come residuo un nuovo altro ancora da afferrare.

<sup>42</sup> Potremmo però descrivere la stessa dinamica in senso inverso, cambiando il punto di vista: il viaggio agisce sul testo rettilineo producendo movimenti a spirale. Non si intende affermare la priorità del viaggio sul racconto o sostenere che il racconto agisca in maniera univocamente violenta, ma è necessario per poter scriverne sensatamente assumere un punto di vista, per quanto precario.

Sebbene rimanga non spiegabile, anche l'estasi del canto riesce infine a trovare un posto nel sapere di Léry, in quanto nuova forma di alterità: il luogo di approdo finale del racconto – la città di Ginevra che ne era anche il punto di partenza – è infatti lo spazio in cui avviene una ulteriore appropriazione del selvaggio. L'esploratore tornando porta con sé dal viaggio – oltre a un sapere documentato sul popolo Tupi – l'esperienza estatica della voce, il «fuori-testo», raccontata come l'orizzonte ancora inafferrabile verso cui la comprensione del mondo occidentale ha da tendere (in un certo senso, la direzione di un nuovo viaggio che qualcuno compirà), il nuovo luogo esotico che in quanto meta da raggiungere conferisce un senso rinnovato alla stessa architettura del sapere: un «ritorno di sé a sé attraverso la mediazione dell'altro» (de Certeau 2005b:36)<sup>43</sup>, che ha come esito una conferma e un'alterazione.

Jean de Léry, pur non essendo riuscito a produrre un sapere totalizzante sull'altro, applica la struttura della cosmovisione cristiana-occidentale all'esperienza del Nuovo Mondo e riceve grazie alla cancellazione continua del selvaggio nuove conferme, insieme a sempre nuovi luoghi della differenza. L'esistenza di un *fuori* rispetto alla visione dell'uomo europeo diventa garanzia sempre da confermare della bontà del *dentro*; l'espulsione ripetuta dell'altro diventa il movimento che permette l'identificazione dell'europeo e la struttura fondamentale della costruzione e acquisizione di senso. La scrittura di Léry

Trasferisce sul nuovo mondo l'apparato esegetico cristiano che, nato da una necessaria relazione con l'alterità ebraica, è stato volta a volta applicato alla tradizione biblica, all'Antichità greca o latina, a molte altre totalità egualmente estranee. Esso ricava nuovamente dalla relazione con l'altro effetti di senso (de Certeau 2005b:47).

### 5.3.5 Viaggi che permettono viaggi: aprire nuovi campi del pensabile

In conclusione, dopo aver descritto il funzionamento della scrittura di viaggio e la relazione strutturale che essa intrattiene con l'alterità, approfondiamo brevemente la relazione tra i racconti in oggetto e il ruolo di questi nella declinazione moderna della cultura europea (e dunque sulla produzione del sapere). Ciò che desideriamo sottolineare è il movimento che dall'atto di scrivere il viaggio si estende ad altri viaggi possibili, dallo spostamento alla

<sup>43</sup> Nota Cravetto (Cravetto 1999) che è proprio la relazione con una differenza che scuote le certezze acquisite a rendere la conoscenza feconda e dinamica, sia sul piano della conoscenza teorica che su quello della struttura del soggetto.

scrittura e da questa ad un nuovo spostamento: nell'analisi di Certeau è infatti chiaro come il testo prodotto rappresenti il canovaccio che guida nuovi viaggi, la modalità di organizzazione testuale apre delle possibilità entro le quali si muoveranno coloro che a partire da essa decideranno di intraprendere nuove esplorazioni – empiriche o testuali. In particolare, i testi analizzati formano secondo Certeau la trama testuale che fa da sfondo allo sviluppo delle scienze sociali, essi inaugurano delle modalità di approccio all'alterità che hanno permesso il cammino delle nuove scienze.

Il caso forse più evidente è offerto dal testo che riguarda Lafitau, dal momento che esplicitamente esso getta le basi per lo sviluppo di una nuova metodologia di ricerca. L'analisi comparativa di Lafitau, infatti, crea collegamenti sulla base di una ipotesi teorica – essa lo ricordiamo, consiste nel presupporre uno stato dello sviluppo umano in cui coinciderebbero i selvaggi e gli antichi europei –, la sua teoria non ha luogo proprio ma – per così dire – crea un luogo, perché apre uno spazio di pensabilità entro il quale altri potranno muoversi. Il viaggio di Lafitau lascia una traccia che costituisce una “mappa” utilizzabile da altri viaggiatori, che si muoveranno a partire da essa alterandola a loro volta. Potremmo affermare che una parte del sapere antropologico si sia sviluppato – coscientemente o meno, poco importa – ripetendo e alterando i viaggi di Lafitau e degli altri esploratori, tracciando nuove linee su testi già scritti.

La stessa dinamica è in opera a partire dal testo di Montaigne, che inaugura una fortunatissima ipotesi teorica fatta propria da molta cultura europea dell'epoca: quella del buon selvaggio. In questo caso l'elemento tramandato dal viaggio è una maniera nuova di guardare agli abitanti del Nuovo Mondo, fatta propria, criticata e modificata da quanti hanno in seguito scelto di muoversi al suo interno.

In sintesi, i viaggiatori producono sapere – insieme alla propria soggettività – conservando la traccia del loro spostamento, spostamento che a sua volta è avvenuto a partire da una traccia precedente. Quindi il prodotto scritto del viaggio, al ritorno, diventa l'indicazione di un nuovo campo del pensabile: ha certamente alterato il testo che lo aveva ispirato, è stato modificato dall'altro incontrato, e dunque a sua volta può diventare un nuovo canovaccio strategico per la pratica di altri viaggi<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> È ancora Todorov a notare che gli stessi viaggiatori erano spinti a partire soprattutto dalla lettura di relazioni da viaggi precedenti, e dalla volontà di produrre a loro volta racconti sull'altro: «I profitti che vi si «debbono» trovare interessano Colombo solo secondariamente: ciò che conta sono le «terre» e la loro scoperta. Quest'ultima sembra, per la verità, subordinata a un obiettivo, che è il resoconto del viaggio: si direbbe quasi che Colombo abbia compiuto

## 5.4 Conclusioni

L'analisi dei racconti di viaggio dei primi esploratori francesi nel Nuovo Mondo ha permesso di precisare ulteriormente il legame, nell'opera di Michel de Certeau, tra l'erranza e la costruzione del sapere. Il viaggio – esilio dalla terra natale verso un altrove e movimento di cancellazione-riemersione dell'Altro – è per Certeau la struttura stessa attraverso cui il sapere e il soggetto si costituiscono: un movimento mai concluso di ricerca della differenza, differenza che, a sua volta, non si lascia mai totalmente rinchiudere nell'ordine di un sapere. Formarsi è, nella terminologia certiana, essenzialmente un cammino di *alterazione*, una ricerca continua di relazione ad Altro che lascia una traccia nello Stesso, permettendo così sempre nuovi viaggi.

Si è inizialmente presentata la lettura certiana del romanzo *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe, in quanto racconto che fa da sfondo alle analisi del gesuita sul tema dei racconti di viaggio. Nella narrazione di Defoe si sono infatti riscontrati tutti i nodi concettuali tipici dell'analisi di Michel de Certeau: l'esilio dal «luogo proprio» della terra natale, la ricerca dell'Altro come possibilità di ritrovare un senso, il tentativo di appropriarsi dell'Altro e il ritorno del rimosso. Una particolare attenzione è stata dedicata al tema dell'*alterazione* che consegue al ritorno dell'Altro, iconicamente ritratta dal ritrovamento dell'orma di Venerdì sulla spiaggia da parte di Robinson. Il ritorno del rimosso è al contempo il momento perturbante in cui è visibile la strutturale incompletezza di ogni percorso di formazione (gli incubi di Robinson Crusoe lo testimoniano), ma è anche la condizione di possibilità di un nuovo viaggio in direzione di quell'alterità che sfugge sempre di nuovo.

La stessa struttura narrativa e concettuale è poi stata rinvenuta negli scritti che Michel de Certeau ha dedicato a Jean de Léry, Jean-Francois Lafitau, Michel de Montaigne e Jules Verne. Pur nella diversità di generi letterari, tutti i testi analizzati presentano una medesima struttura, che ricalca ancora una volta quella di Robinson Crusoe, lasciando così emergere una figura epistemologica – quella del viaggio come esilio e come alterazione – che attraversa le origini della modernità europea per diffondersi fino alla contemporaneità. L'assimilazione dell'altro, suggerisce Certeau, è la strategia principale attraverso cui l'occidente costruisce conoscenza: la modernità occidentale – e le scienze umane che in essa fioriscono – è essenzialmente costruita

la sua impresa per poter fare, come Ulisse, dei racconti inauditi; ma il racconto di viaggio non è forse il punto di partenza, e non solo il punto di arrivo, di un nuovo viaggio? Colombo non è forse partito perché aveva letto il racconto di Marco Polo?» (Todorov 1992:50-51)

a partire dal tentativo di relazionarsi con un'alterità perturbante. Come i mistici costruiscono retoriche e pratiche che consentano all'Altro di emergere, così Léry e Lafitau adottano strategie conoscitive che facendo proprio l'altro confermano la struttura dello stesso. In entrambi i casi, però, la differenza cancellata si ripresenta in forma di *ritorno del rimosso*, disarticolando il sapere del soggetto e al contempo aprendo la possibilità di un nuovo viaggio.

Il viaggio così descritto costituisce una ulteriore chiarificazione dei nodi pedagogici del pensiero certiano, oltre ad offrire un utile strumento metaforico per ripensare l'educazione, per così dire, a partire da un movimento di alterazione piuttosto che da posizioni identitarie statiche. Se il viaggio, per così dire "archetipico", verso il Nuovo Mondo, mette in scena il movimento originario delle scienze umane – non solo dell'antropologia come intuitivamente si è portati a pensare – allora tale movimento non può che riguardare anche il campo della pedagogia. La pedagogia costruisce la propria legittimità – come aveva già intuito il Foucault di *Sorvegliare e Punire* (Foucault 2013) e come rileva Certeau in diversi scritti – sulla figura dell'infante (*in-fans*, colui che non parla), che, come il selvaggio, è una voce che appare esclusivamente nel testo scritto da un altro. Tuttavia, Certeau, a differenza di altri critici, non prende una posizione direttamente polemica nei confronti di tale struttura epistemologica (come, ad esempio, fanno i *post-colonial studies*) ma si limita a sottolineare un certo funzionamento della figura dell'altro all'interno del discorso. L'intuizione pedagogica che ne può discendere è allora non tanto l'invito a "lasciar parlare" l'altro criticando una struttura culturale oppressiva, quanto l'esercitare una sensibilità capace di riconoscere la presenza perturbante dell'altro nel discorso pedagogico, per lasciare il più possibile che essa produca delle fruttuose alterazioni.

## 6. Conclusioni: *overture* a un'eterologia pedagogica

Nel tentativo di approfondire la dimensione pedagogica ed epistemologica delle figure dell'esilio e dell'erranza per come esse emergono dalle opere di Michel de Certeau, si sono dunque attraversati diversi luoghi testuali, che hanno contribuito a formare un quadro d'insieme diversificato ma sostanzialmente unitario. L'esilio è emerso – in estrema sintesi – come quella postura intellettuale che mira ad affermare la centralità dell'alterità, dell'eteronormativo, del conflittuale e dell'oscuro entro i confini del proprio (sia esso considerato in termini di identità individuale, di identità professionale, sociale o culturale). L'esiliato è colui che attraversa un terreno altrui, vedendo nell'articolazione del Sé con l'estraneo l'unica possibilità di costruire un senso in uno spazio altrimenti estraneo.

In apertura, è stata esposta e discussa la teoria certiana del quotidiano e l'antropologia ad essa sottesa, con una particolare attenzione alla dinamica tra normatività ed eteronormatività che la fonda. Nella dialettica tra *strategie* del potere e *tattiche* del debole, il nostro autore individua il movimento fondamentale attraverso cui i soggetti «senza qualità» inventano la propria unicità e si ritagliano spazi di espressione libera. La città tardo-industriale e la cultura di massa sono i luoghi estranei in cui questo processo ha luogo. Gli *altri* rispetto ai discorsi sociali, politici ed economici attraverso atti di microsovversione si appropriano significativamente dello spazio urbano e dei simboli che esso fornisce, facendo della propria marginalità l'arma di una affermazione creativa e imprevedibile di sé. D'altro canto, la volatilità e il carattere effimero di questa sovversione, che non capitalizza le proprie conquiste, fa dei soggetti quotidiani degli esiliati da un potere che comprende, sempre e di nuovo, le spinte eterodosse. Ne è dunque emersa una figura soggettiva caratterizzata da una creatività «quasi inconscia» e paradossale, capace di fare di ogni aspetto, anche del più banale, della vita quotidiana lo strumento di una affermazione di irriducibile originalità e di forza emancipatrice. Impossibilitato a occupare un posto di potere, esiliato irreversibilmente da un

luogo privilegiato che gli garantisca un'identità e una stabilità, l'uomo comune è l'altro dei corpi sociali, il centro oscuro che continuamente rinnova, dislocandola, l'identità della società stessa.

In virtù del vocabolario introdotto nel primo capitolo, si è quindi proceduto ad approfondire come questa impostazione antropologico-sociologica sia messa in opera da Michel de Certeau nel trattare di questioni più specificamente pedagogiche. Fin da alcuni scritti risalenti alla metà degli anni '60, è stato mostrato come fosse già in opera nel pensiero certiano una logica dell'alterità: nelle figure del pedagogo e del missionario il gesuita individua, infatti, due paradigmi di relazione alla perturbante estraneità dell'altro. Entrambi fronteggiano – come una *strategia* di fronte a una *tattica* – l'irriducibilità dell'altro al proprio, nelle forme del bambino e dello straniero: la paura mortale di fronte all'impossibilità di assimilare l'altro è da Certeau indicata come la via per una relazionalità autentica e creativa, per quanto, appunto perturbante. La stessa dinamica di comprensione/alterazione è stata quindi rinvenuta nelle analisi che Michel de Certeau ha dedicato alla pratica della lettura (descritta come una «caccia di frodo»<sup>1</sup>), e in seguito allo studio delle istituzioni della scuola e dell'università, approfondite nel loro ruolo – ancora una volta, per così dire, *tattico* – nel contesto delle società della modernità avanzata. Il capitolo si è quindi concluso con due confronti: da un lato si è rapportata la trattazione certiana delle istituzioni educative con la critica elaborata negli stessi anni da Ivan Illich, dall'altro si è approfondito il legame tra una concezione *tattica* dell'educazione e la prospettiva della pedagogia della liberazione di Paulo Freire.

I due capitoli conclusivi sono invece stati dedicati ad approfondimenti di carattere più storiografico, che arricchiscono e approfondiscono quanto esposto nelle sezioni precedenti. Le figure presentate – quella del «parlare mistico» e quella del racconto di viaggio verso il Nuovo Mondo, temi cari alla riflessione certiana – hanno la funzione di mostrare come le dimensioni dell'«esilio dal senso» e dell'irriducibilità dell'altro siano state al centro degli interessi del gesuita lungo tutto l'arco della sua vita e abbiano coperto un vasto panorama di ambiti di ricerca. Inoltre, attraverso l'analisi di queste figure è emerso come secondo Certeau le dinamiche dell'esilio e dell'alterazione siano tra i fondamenti della cultura moderna europea, costituitasi proprio a partire da tali movimenti. Il mistico è stato dunque presentato come figura che «altera» la cultura a lui contemporanea, inventando «maniere di parlare» che re-impiegano il linguaggio comune per ricostruire un senso altrimenti perduto. Il mistico, in un certo senso, è contemporaneamente «altro» e «alterante»: da un lato è un emarginato che, proprio come l'uomo comune

<sup>1</sup> De Certeau 2012:233.

descritto nel primo capitolo, attraversa creativamente le trame di una società che gli è estranea, dall'altro si definisce per una continua ricerca di ciò che è altro dal linguaggio (la presenza divina). Il mistico è dunque figura paradossale di una creatività e di una ricerca di senso che rispecchia quella dell'«uomo senza qualità»: anch'egli re-impiega tatticamente gli elementi di una cultura il cui senso generale gli è ormai estraneo.

Infine, i resoconti di viaggio degli esploratori francesi imbarcati verso il Nuovo Mondo hanno fornito un vocabolario di *topoi* narrativi e di strategie testuali che testimoniano all'origine di una modalità particolare di relazione all'alterità. Tali viaggiatori, ormai estranei a una cultura europea che ha perso l'uniformità e la sicurezza esistenziale e culturale dell'epoca pre-moderna, cercano nella conoscenza e nell'assimilazione dell'altro la sicurezza che hanno perduto. L'altro è per loro la garanzia che sia ancora possibile il darsi di un senso, nella forma di una comprensione dell'estraneo secondo le proprie categorie. Ad ogni assimilazione, ancora una volta, corrisponde tuttavia un «ritorno dell'altro»: il gesto culturale che strategicamente comprende l'altro nel proprio sapere è bilanciato da un ritorno tattico e disturbante che scombina i caratteri del proprio, ben simbolizzata dall'orma trovata sulla spiaggia da Robinson Crusoe.

Dunque, portata a compimento una ricostruzione – certamente parziale – della potenzialità pedagogica della figura dell'esilio come assenza di un'istanza unificatrice, apertura all'altro e creatività “quotidiana”, si cercherà in conclusione di tracciare un possibile, duplice percorso di ricerca squisitamente pedagogico a partire dalle provocazioni che sono emerse dall'opera di Michel de Certeau. Non si tratterà di tematiche adeguatamente organizzate, ma di aperture a questioni di attualità educativa che possono trovare importanti spunti dalla tematica dell'esilio certiano. Facendo seguito a quanto riportato in sede di introduzione circa i temi portanti della pedagogia di stampo post-strutturalista, cercheremo di esplorare con uno sguardo certiano le due questioni che sono state individuate come centrali per questa scuola di pensiero: l'educazione per l'emancipazione e la relazione all'alterità.

## 6.1 La pedagogia come “scienza dell’altro”: prospettive e temi di ricerca

Il filosofo della scienza Michel Serres<sup>2</sup> riporta nel suo *Non è un mondo per vecchi* (Serres 2013) una «favola epistemologica» utile a intravedere come il pensare “errante” di Michel de Certeau può contribuire a un pensiero pedagogico emancipativo e creativo. Se i racconti di Jean de Léry e di Lafitau hanno fatto da leggenda fondativa delle scienze umane moderne, una nuova favola potrà aiutare la transizione a una diversa fase del pensiero:

Nella *Legenda aurea* Jacopo da Varagine racconta che nel secolo delle persecuzioni ordinate dall’imperatore Domiziano avvenne a Lutetia un miracolo. L’esercito romano arrestò Dionigi, eletto vescovo dai primi cristiani di Parigi. Incarcerato, poi torturato nell’isola della Cité, fu condannato a essere decapitato sulla sommità di una collina che si chiamerà Montmartre. La soldataglia sfaticata rinuncia a salire fino in cima ed esegue la condanna a metà strada. La testa del vescovo rotola a terra. Orrore! Decapitato, Dionigi si rialza, raccoglie la testa e, tenendola in mano, continua a salire la china. Miracolo! I legionari fuggono terrorizzati. Jacopo da Varagine aggiunge che Dionigi fece una sosta per lavare la testa a una sorgente e proseguì il cammino fino all’attuale chiesa di Saint-Denis. Ed eccolo canonizzato (Serres 2013:23).

Serres vede nella figura di San Dionigi che con la propria testa sottobraccio risale la scalinata di Montmartre una rappresentazione della situazione epistemologica dell’epoca del digitale, in particolare riguardo le giovani generazioni. La ragazza o il ragazzo<sup>3</sup> che tiene in mano un cellulare o un pc «tiene lì, fuori di sé, la sua facoltà cognitiva un tempo interna» (Serres 2013:24): come Dionigi, tiene in mano la propria testa, la propria riserva di informazioni e di connessioni, oggettivata in un dispositivo digitale. Le facoltà cognitive – la memoria, l’immaginazione, il calcolo etc. – sono oggi esternalizzate in uno strumento dalle potenzialità infinitamente più grandi rispetto alla capacità dell’individuo umano. Dionigi – e Pollicina – decapitati, continuano a camminare di fronte allo sguardo dei loro aguzzini: una

<sup>2</sup> Serres, recentemente scomparso, è stata una voce assolutamente originale nel panorama filosofico francese contemporaneo, caratterizzata da uno stile anticonformista sempre teso a ridurre la distanza tra le scienze “dure” e le scienze umane. Si è occupato di una grande varietà di temi, tra i principali: storia della scienza (Serres 2018b); filosofia della comunicazione (Serres 1982; 1985); transizione digitale (Serres 2013; 2018a); ecologia e rapporto uomo-natura (Serres 2016; 2019). Delle buone introduzioni alla vasta produzione di Serres sono i volumi Serres e Latour 1995 e Watkin 2020. Inoltre, alcuni tentativi di cogliere le provocazioni pedagogiche presenti nell’opera di Serres si trovano in Zembylas 2002 e Morris 2020.

<sup>3</sup> Su “Pollicina”, protagonista dei racconti epistemologici di Michel Serres in *Non è un mondo per vecchi* si è già trattato nella nota 75.

nuova generazione continua a rinnovare il mondo nonostante quella precedente la consideri “senza testa sulle spalle”. San Dionigi è l’altro dei suoi aguzzini: contro ogni logica continua a camminare portandosi la propria testa sottobraccio, incomprensibile a coloro che ne hanno decretato la morte.

Tuttavia, si chiede ancora Serres, se le facoltà cognitive vengono oggi esternalizzate in modo massiccio nei dispositivi digitali, che cosa resta dell’attività intellettuale? In particolare, cosa resta della pedagogia se tutto il sapere è già sempre disponibile, facilmente raggiungibile e velocemente consultabile? O se la nostra identità individuale e culturale viene definita entro confini rigidi e intoccabili? Riprendendo una terminologia certiana, sembra che la cultura sia diventata pienamente «il luogo dell’altro», lo spazio dominato dall’attività di macchine che sembrano aver soppiantato il soggetto umano. Afferma a proposito Serres:

Dopo la decollazione, cosa ci resta sulle spalle? L’intuizione innovatrice e vivace. Caduto nella scatola l’apprendimento ci lascia la gioia incandescente di inventare. Fuoco: siamo condannati a diventare intelligenti? (Serres 2013:24).

Sono l’intuizione, la creatività e la capacità di innovare a costituire una «nuova soggettività cognitiva» (Serres 2013:25). Se tutte le facoltà, per così dire, “quantitative” della ragione – la memorizzazione, il calcolo, la sistematizzazione delle informazioni etc. – sono demandate a un supporto esterno che le svolge con un’efficienza mai sperimentata prima nella storia dell’umanità, per il soggetto discendente si apre la possibilità di re-inventare il sapere, di innovare, di ri-utilizzare creativamente l’enorme massa di informazioni a sua disposizione. Se Edgar Morin (Morin 2000), riprendendo una celebre immagine di Michel de Montaigne, chiedeva all’educazione del nuovo millennio di formare «teste ben fatte» invece che «teste ben piene», a quindici anni di distanza Serres dichiara finito *tout court* il progetto di formare delle teste: sono ora il vento e la luce, il «vuoto traslucido» (Serres 2013:27) che resta in cima al collo dopo la decapitazione il vero luogo di una riforma pedagogica.

Pollicina è sotto molti aspetti una maschera nuova dell’«uomo comune» descritto da Michel de Certeau (de Certeau 2012). Abita un mondo saturo di messaggi, in cui la metafora moderna della «pagina bianca» (Serres 2013 e de Certeau 2005b) sembra essersi esaurita per lasciare spazio a un suo rovesciamento: Pollicina si trova già sempre davanti a una pagina – quella informatica – piena di segni, dentro la quale deve tracciarsi una strada<sup>4</sup>. Il suo

<sup>4</sup> Si veda su questo tema l’elegante teorizzazione di Joris Vlieghe (Vlieghe 2014; 2016).

muoversi all'interno del digitale è «tattico»<sup>5</sup>: in un territorio che non è il suo, segue traiettorie non lineari, afferra elementi non organici tra loro, costruisce conoscenze tanto innovative e creative quanto, spesso, effimere<sup>6</sup>. Re-inventa realmente lo spazio che attraversa, forse in maniera ancora più radicale rispetto al protagonista de *L'invenzione del quotidiano*.

Ancora, riprendendo la metafora della lettura e quella della pagina bianca<sup>7</sup>, potremmo affermare che la «lettura impertinente» descritta da Certeau sia oggi la situazione epistemologica prevalente: colui/colei che apprende non si trova più – simbolicamente – di fronte a un foglio bianco da organizzare e riempire di contenuti (come Vespucci di fronte all'indiana America nel dipinto di Jan Van der Straet). Il “viaggio” dell'apprendere non muove più da un vuoto – la pagina bianca – a un pieno – la pagina scritta – ma in direzione opposta: a partire dal sempre pieno della pagina web<sup>8</sup> un soggetto si forma “per sottrazione”, operando il certiano «passo di lato», “erando” tra i contenuti e cercando tra essi il “vuoto” che corrisponde alla possibilità soggettiva di ri-combinarli in un senso nuovo. Come Ignazio di Loyola, Pollicina si applica in una «*composicion de lugar*», quando tra l'infinita molteplicità di contenuti disponibili ne seleziona alcuni, ritaglia uno spazio soggettivo, magari effimero e in parte incoerente, dentro al quale sia possibile trovare un senso. Pollicina è l'altro del digitale, il vuoto al centro di uno spazio sempre pieno.

Le conseguenze dal punto di vista pedagogico, sono importanti. Riprendendo le due preoccupazioni principali della pedagogia di impostazione post-strutturalista sopra citate – l'emancipazione e l'attenzione all'alterità – si possono intravedere dei contributi importanti: innanzitutto la considerazione del movimento tattico del discente è già emancipatrice, dal momento che considera primaria nel processo di formazione la tensione propria di ogni soggetto alla creazione di senso. Un insegnamento che assecondi tali movi-

<sup>5</sup> Sorprendente la vicinanza tra Serres e De Certeau riguardo la centralità dei movimenti tattici nella creazione di senso. Serres (Serres 2016:141), tuttavia, propone una visione più conciliante di quella certiana, e afferma che lo strategico e il tattico costituiscono una «dualità della decisione» (Serre 2016:138) che deve conto sia del globale che del locale.

<sup>6</sup> Si veda ad esempio quanto affermato da Bernard Stiegler (Stiegler 2010) circa la difficoltà di costruire «circuiti transindividuali» significativi a partire dai materiali frammentati e di rapida fruizione che provengono dalla navigazione in internet, e come da ciò consegua una difficoltà nella costruzione di senso condiviso.

<sup>7</sup> Si veda il capitolo 3 del presente lavoro.

<sup>8</sup> Importante su questo il già citato lavoro di Tyson Lewis sulla categoria della «sospensione» come possibilità educativa di affrontare il flusso costante di informazioni. Si veda Lewis e Friedrich 2015.

menti di creazione di senso, movimenti che «profanano» (Masschelein e Simons 2013) il sapere re-investendolo in senso nuovo, è già una forma di educazione alla libertà rispetto ai sistemi costituiti di sapere. L'«articolazione delle pratiche» (de Certeau 1978a) significanti che un'educazione così concepita ha da inventare – e che Certeau ha efficacemente intuito – è un atto di accompagnamento alla creatività dispersa dei soggetti, un supporto alla loro attività di soggettivazione rispetto alla cultura che li circonda, radicalmente diversa sia dalla tradizionale educazione «bancaria» (Freire 2002) che dal contemporaneo contraccolpo libertario-neoliberale (Biesta 2009). Inoltre, un'educazione di carattere «tattico» o «errante» ha delle importanti implicazioni politiche. Come affermato da Certeau (de Certeau 2010:48), il lavoro educativo consiste nel situarsi nel «faccia a faccia» e nel «situarsi tra gli uomini» articolando le differenze. La pratica educativa, se considerata appunto come «articolazione» degli originali «modi di fare» che producono senso da parte degli allievi, è già educazione politica, intesa come esercizio di «alterazione» dei propri saperi nel contatto – anche conflittuale, Certeau lo sottolinea con forza – con l'alterità<sup>9</sup>. Nella metafora di Michel Serres, un'educazione politica consisterà in un'articolazione libera e creativa delle diverse tonalità di “luce” che emergono dai colli mozzati delle tante Pollicine.

In secondo luogo, la preoccupazione di lasciare sempre «una sedia vuota» (Ruitemberg 2011) o di rispettare l'«eventualità» dell'educazione (Biesta 2013) viene arricchita dalla considerazione della soggettività come movimento di «alterazione» della cultura. Piuttosto che concentrare l'attenzione su ciò che può accadere (o che si desidera far accadere) di inaspettato o di radicalmente innovativo dentro a un processo educativo, tale paradigma invita a prestare una «attenzione distratta» (Highmore 2006: 68) ai movimenti sotterranei di sovversione dell'ordine esistente che già sempre i soggetti mettono in atto, a valorizzarli e ad articularli in quanto produttori di senso e di cultura. La concezione «polemologica» della cultura proposta da Certeau rappresenta una cornice di ricerca un suggerimento alla pratica educativa di grande valore nella contemporaneità, in quanto fornisce gli strumenti concettuali (e, soprattutto, l'esempio attitudinale) per osservare e seguire il movimento creativo di cui ogni soggetto è già sempre protagonista nel contesto della propria cultura. Ogni Pollicina, senza testa, è già sempre in movimento per dare senso – in modo ingenuo e spontaneo, che chiede accompagnamento e sostegno – ai frammenti di significato che riesce a racimolare. All'insegnante, all'educatore in genere, il compito di riconoscere il desiderio di senso e la pratica significante, e dargli spazio

<sup>9</sup> Ancora una volta, la pratica del seminario descritta da Certeau può rappresentare un vero e proprio modello per una pratica educativa «alterante», democratica e partecipativa. Si veda la trattazione del capitolo 3.3.



# Bibliografia

## Testi di Michel de Certeau<sup>1</sup>

- De Certeau, M. (1983). L'histoire, science et fiction. *Le Genre humain*, 1(7–8), 147–169.
- De Certeau, M. (1967a). «Che» Guevara et Régis Debray, la révolution entre sa légende et sa vérité. *Études (Décembre)*, 624–629.
- De Certeau, M. (1967b). La vie religieuse en Amérique Latine. *Études*, 326 (Janvier), 108–113.
- De Certeau, M. (1968a). La loi Faure ou le statut de l'enseignement dans la Nation. *Études (Décembre)*, 682–690.
- De Certeau, M. (1968b). La révolution fondatrice ou le risque d'exister. *Études*, 329 (Juin-Juillet), 80–101.
- De Certeau, M. (1968c). Savoir et société: Une « inquiétude nouvelle », de Marcuse à mai 68. *Esprit, Nouvelle Série*, 374 (10), 292–312.
- De Certeau, M. (1968d). Apologie de la différence. *Études*, 338 (Janvier-Juin), 81–106.
- De Certeau, M. (1969a). Les révolutions du « croyable ». *Esprit, Nouvelle série*, 378, 190–202.
- De Certeau, M. (1969b). Cuernavaca: Le centre interculturel et Mgr. Ivan Illich. *Études (Octobre)*, 436–440.
- De Certeau, M. (1970a). Autorités Chrétiennes. *Études*, 332 (Février), 373–388.
- De Certeau, M. (1970b). Le prophète et les militaires : Dom Helder Camara. *Études*, 333(7), 104–113.
- De Certeau, M. (1970c). Foi chrétienne et engagement marxiste. *Études (Mars)*, 434–453.
- De Certeau, M. (1971a). La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine. *Esprit, Nouvelle série*, 404, 1177–1214.

<sup>1</sup> I testi pubblicati sulle riviste *Études* e *Esprit* sono stati consultati nella versione elettronica fornita dalla *Bibliothèque Nationale de France*. In alcune delle scansioni non è visibile il numero del fascicolo: in questi casi si è provveduto ad aggiungere il mese di uscita per poter identificare il fascicolo.

- De Certeau, M. (1971b). Une théorie du système d'enseignement. *Études (Février)*, 292–293.
- De Certeau, M. (1971c). Le silence des étudiants. *Études (Mars)*, 395–405.
- De Certeau, M. (1972a). Une épistémologie de transition: Paul Veyne. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (27) 6, 1317–1327.
- De Certeau, M. (1972b). La culture dans la société. *Études (Mars)*, 389–407.
- De Certeau, M. (1973a). *L'absent de l'histoire*. Maison Mame.
- De Certeau, M. (1973b). Lieux de transit. *Esprit, Nouvelle série*, 421, 607–625.
- De Certeau, M. (1973c). *L'operazione storica*. Argaglia Editore.
- De Certeau, M. (1975). L'altérité diabolique. *Études*, 3, 407–420.
- De Certeau, M. (1976). L'énonciation mystique. *Recherches de Science Religieuse*, 64(2), 183–215.
- De Certeau, M. (1978a). Qu'est-ce qu'un séminaire? *Esprit*, 22/23, 176–181.
- De Certeau, M. (1978b). Une culture très ordinaire. *Esprit*, 22, 3–26.
- De Certeau, M. (1979). *Ecole et cultures: Déplacer les questions*. Université de Genève.
- De Certeau, M. (1980). Writing vs. Time History and Anthropology in the Works of Lafitau. *Yale French Studies*, 59, 37–64.
- De Certeau, M. (1982). La folie de la vision. *Esprit*, 66, 89–99.
- De Certeau, M. (1983). Lacan: An Ethics of Speech. *Representations*, 3, 21–39.
- De Certeau, M. (1985a). Historicités Mystiques. *Histoire de Science Religieuse*, 73(3), 325–354.
- De Certeau, M. (1985b). L'actif et le passif des appartenances. *Esprit*, 102, 155–171.
- De Certeau, M. (1986a). Économies ethniques : Pour une école de la diversité. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (41)4, 789–815.
- De Certeau, M. (1986b). *Heterologies. Discourse on the Other*. University of Minnesota Press.
- De Certeau, M. (1986c). L'expérimentation d'une méthode: Les mazarinades de Christian Jouhaud. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (41) 3, 507–512.
- De Certeau, M. (1987a). *La faiblesse de Croire*. Seuil.
- De Certeau, M. (1987b). Mystique et psychanalyse. In L. Giard (A c. Di), *Michel de Certeau* (page. 183–189). Centre George Pompidou.
- De Certeau, M. (1987c). Note de Voyage. Mexico (1980). In L. Giard (A c. Di), *Michel de Certeau*. Centre George Pompidou.
- De Certeau, M. (1987d). The Gaze Nicholas of Cusa (C. Porter, Trad.). *Diacritics*, 17(3), 2.
- De Certeau, M. (1988). *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)* (C. Ossola, A c. Di). Olschki.
- De Certeau, M. (1991). Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries. *Representations*, 33, 221–226.
- De Certeau, M. (1992). Mysticism (M. Brammer, Trad.). *Diacritics*, 22(2), 11.
- De Certeau, M. (1996). Vocal Utopias: Glossolalias. *Representations*, 56, 29–47.
- De Certeau, M. (1997). *Culture in the plural*. Minnesota University Press.
- De Certeau, M. (2001). L'Étranger. *Études*, 394, 491–495.

- De Certeau, M. (2002). *La lanterna del diavolo. Cinema e possessione*. Edizioni Medusa.
- De Certeau, M. (2005a). *La possession de Loudun*. Gallimard.
- De Certeau, M. (2005b). *La scrittura dell'altro*. Raffaello Cortina.
- De Certeau, M. (2005c). *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. Gallimard - Le Seuil.
- De Certeau, M. (2006a). *La scrittura della storia*. Jaca Book.
- De Certeau, M. (2006b). *Storia e Psicoanalisi. Tra scienza e finzione*. Bollati Boringhieri.
- De Certeau, M. (2007a). *La pratica del credere*. Edizioni Medusa.
- De Certeau, M. (2007b). *La presa della parola e altri scritti politici*. Meltemi.
- De Certeau, M. (2008). Prefazione. In Vernes J., *I grandi navigatori del Settecento*. Medusa Edizioni.
- De Certeau, M. (2010). *Lo straniero o l'unione nella differenza*. Vita e Pensiero.
- De Certeau, M. (2012). *L'invenzione del quotidiano*. Edizioni Lavoro.
- De Certeau, M. (2014). *Pierre Favre*. Jaca Book.
- De Certeau, M. (2016). *Fabula Mistica II. XVI-XVII secolo*. Jaca Book.
- De Certeau, M. (2017). *Fabula Mistica I. XVI-XVII secolo*. Jaca Book.
- De Certeau, M., & Cifali, M. (2002). Entretien, mystique et psychanalyse. *Espaces Temps*, 80(1), 156–175.
- De Certeau, M., & Domenach, J.-M. (2010). *Il cristianesimo in frantumi*. Effatà.
- De Certeau, M., Jameson, F., & Lovitt, C. (1980). On the Oppositional Practices of Everyday Life. *Social Text*, (3)3.
- De Certeau, M., & Julia, D. (1970). La misère de l'Université. *Études (Avril)*, 522–544.
- De Certeau, M., Julia, D., & Revel, J. (1975). Une ethnographie de la langue: L'enquête de Grégoire sur les patois. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 30e Année, 1, 3–41.
- De Certeau, M., Mayol, P., & Giard, L. (1998). *L'invention du quotidien. Tome 2. Habiter, cuisiner*. Gallimard.
- Willett, L. (1983). Traverses: Une interview avec Michel de Certeau. *Paroles gelées*, 1(1), 1–13.

## Testi su Michel de Certeau

- Ackerman, J. M. (2018). Walking in the City: The Arrival of the Rhetorical Subject. In B. McGreavy, J. Wells, G. F. McHendry, & S. Senda-Cook (A c. Di), *Tracing Rhetoric and Material Life* (pagg. 117–140). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-65711-0\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-319-65711-0_5)
- Ahearne, J. et al. (1996). Feux persistants : Entretien sur Michel de Certeau. *Esprit*, 219, 131–154.
- Arnaud, A. (1987). Mais les errants. In Giard L. (A c. Di), *Michel de Certeau* (pagg. 51–56). Centre George Pompidou.

- Astori, F. B. da S., & Vieira, M. N. de A. (2019). Caminhando com Michel de Certeau: Contribuições epistemológicas para a pesquisa em Educação. *Revista Pró-Discente*, 25(1), 10–26.
- Baird, A. (2009). Etica e luogo della storia. *Discipline filosofiche*, XVIII(1), 45–65.
- Barbieri Jr., W. A. (2002). The Heterological Quest: Michel de Certeau's Travel Narratives and the «Other» of Comparative Religious Ethics. *Journal of Religious Ethics*, 30(1), 23–48. <https://doi.org/10.1111/1467-9795.00097>
- Benjamins, J. (2018). The Politics of Wandering in Michel de Certeau. *Political Theology*, 19(1), 50–60. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2017.1385669>
- Biancotti, J. A. (2004). Foucault y De Certeau. Entre las tecnologías de poder y las tácticas de las resistencias. *La Trama de la Comunicación*, 9, 1–5.
- Bocchetti, A. (2015). Entre golpes e dispositivos: Foucault, Certeau e a constituição dos sujeitos. *História da Historiografia*, 18, 43.
- Borutti, S. (2016). Tracce e resti. Forme dell'alterità in Michel de Certeau. *Aut-Aut*, 369, 47–63.
- Borutti, S., & Fabietti, U. (2005). Introduzione. Scrivere l'assente. In De Certeau, M., *La scrittura dell'altro* (pag. IX–XXXI). Raffaello Cortina.
- Brammer, M. (1992). Thinking practice: Michel de Certeau and the theorization of mysticism. *Diacritics*, 22(2), 26–37.
- Breton, S. (1988). Le pèlerin, voyager et marcheur. In Giard, L. (A c. Di), *Le Voyage Mystique* (pagg. 19–26). Editions du Cerf.
- Bruneau, M.-F. (1999). La mystique et les sciences de l'autre. *Rue Descartes*, 25, 21–28.
- Buchanan, I. (2001). Introduction : Michel de Certeau in the Plural. *South Atlantic Quarterly*, 100(2), 323–329. <https://doi.org/10.1215/00382876-100-2-323>
- Buchanan, Ian. (1992). Writing the wrongs of history: De Certeau and postcolonialism. *Journal of the South Pacific Association for Cwllth Lit and Language Studies*, 33. <http://www.mcc.murdoch.edu.au/readingroom/lit/serv/SPAN/33/Buchanan.html>
- Buchanan, Ian. (2000). *Michel de Certeau. Cultural Theorist*. SAGE Publications.
- Burkitt, I. (2004). The time and space of everyday life. *Cultural Studies*, 18(2–3), 211–227.
- Casalini, C. (A c. Di). (2014). *Traversate d'Occidente. Conversazioni con Michel De Certeau*. Medusa Edizioni.
- Cassigoli Salamon, R. (2016). Antropologia de las practicas cotidianas: Michel de Certeau. *Chungará (Arica)*, 48(4), 679–689.
- Cervelli, P. (2012). Un corpo sempre sfuggente. Lo spazio delle pratiche fra Michel de Certeau ed Emilio Garroni. *Humanitas*, 4, 639–650.
- Colebrook, C. (2001). Certeau and Foucault: Tactics and Strategic Essentialism. *South Atlantic Quarterly*, 100(2), 543–574.
- Colebrook, Claire. (2002). The Politics and Potential of Everyday Life. *New literary history*, 4(33), 21.
- Conley, T. (1992). Michel de Certeau and the Textual Icon. *Diacritics*, 22(2), 38–48.
- Conley, V. A. (2001). Processual Practices. *South Atlantic Quarterly*, 100(2), 483–500. <https://doi.org/10.1215/00382876-100-2-483>

- Cravetto, M. L. (1999). Permanences: La frontière En guise d'introduction. *Rue Descartes*, 25, 7–19.
- Cravetto, M. L. (2002). L'émancipation de la pensée. À propos de l'oeuvre de Michel de Certeau. *Diogenès*, 2(199), 135–151.
- De Carlo, S. (2015). Il ritorno dell'altro nel discorso che lo interdice. Vie d'uscita a partire dalla riflessione di Michel de Certeau. Metodo. *International studies in phenomenology and philosophy*, 3(1), 245–253.
- De Sotelo, C. R. (A c. Di). (2006). *Relecturas de Michel de Certeau*. AUSJAL.
- Deguy, M. (1999). Note sur le syntagme « fable mystique ». *Rue Descartes*, 25, 43–51.
- Delacroix, C., & Boureau, A. (2002). *Michel de Certeau: Les chemins d'histoire*. Éditions Complexe.
- Demoustier, A. (1988). Histoire, institution et mystique. Jésuite du XVI et XVII siècles. In *Histoire, Mystique et Politique* (pagg. 53–66). Éditions du Cerf.
- Derrida, J. (1987). Nombre de oui. In L. Giard (A c. Di), *Michel de Certeau*. Centre George Pompidou.
- Dezeuze, A. (2008). Assemblage, Bricolage, and the Practice of Everyday Life. *Art Journal*, 67(1), 31–37.
- Di Cori, P. (2002). Margini della città. Lo spazio urbano decentrato di Michel de Certeau e di Diamela Eltit. *Antropologia*, 2(2), 138–159.
- Di Cori, P. (2010). Michel de Certeau, lector de Cusano. In J. M. Machetta & C. D'Amico (A c. Di), *Nicolás de Cusa: Identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo* (pagg. 341–356). Biblios.
- Di Cori, P. (2012). Postfazione. Porte girevoli. A partire da «L'invenzione del quotidiano». In De Certeau, M., *L'invenzione del quotidiano*. Edizioni Lavoro.
- Di Cori, P. (2020). *Michel de Certeau per il lettore comune*. Quodlibet.
- Di Cori, P. D. (2007). Una po(i)etica della storia. *Contemporanea*, 10(2), 317–326.
- D'Isanto, L. (1999). Dépouillement du sujet et surgissement de l'être dans l'expérience mystique. *Rue Descartes*, 25, 53–65.
- Dosse, F. (2002a). Michel de Certeau: Jalons d'un itinéraire. *Espaces Temps*, 80, 5–6.
- Dosse, F. (2002b). *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*. La Découverte.
- Dosse, F. (2016). Michel de Certeau e l'archivio: L'enigma irrisolto della storia. *Aut-Aut*, 369, 79–96.
- Facioni, S. (2016). Soglie. In M. De Certeau, *Fabula Mistica II. XVI-XVII secolo* (pag. XIX–XXXVII). Jaca Book.
- Facioni, S. (2019). La parola scissa. Certeau e Barthes interpreti di Ignazio di Loyola. *Bollettino Filosofico*, 34, 170–178.
- Ferrazo, C. E., Silva Soares, M. da C., & Alves, N. (2018). *Michel de Certeau e as pesquisas nos/dos/com os cotidianos em Educação*. Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Finkelde, S.J., D. (2019). Michel de Certeau's Metatheory of Mysticism. In J. Herzgessell & J. Percic (A c. Di), *Major Jesuit Thinkers* (pagg. 121–133). Verlag Ferdinand Schöningh. [https://doi.org/10.30965/9783657788927\\_011](https://doi.org/10.30965/9783657788927_011)

- Freijomil, A. G. (2009). Les pratiques de la lecture chez Michel de Certeau: La matérialité de l'œuvre. *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, 44, 109–134.
- Freijomil, A. G. (2013). Aproximaciones teóricas sobre las prácticas de reutilización textual en Michel de Certeau. *Historia y Grafía*, 20(40), 43–70.
- Frow, J. (1991). Michel de Certeau and the practice of representation. *Cultural Studies*, 1(5), 52–60.
- Gardiner, M. (2000). *Critiques of everyday life*. Routledge.
- Giard, L. (1976). Le travail de voyager au pays des vivants et des morts. *Esprit*, 454(2).
- Giard, L. (1987). La passion de l'altérité. In L. Giard (A c. Di), *Michel de Certeau* (pagg. 17–38). Centre George Pompidou.
- Giard, L. (1988). A qui s'éloigne. In *Le Voyage Mystique* (pagg. 13–18). Editions du Cerf.
- Giard, L. (1991a). Mystique et politique, ou l'institution comme objet second. In Giard, L. Martin, H. & Revel, J. (A c. Di), *Histoire, Mystiques et Politique* (pagg. 9–45). Jérôme Millon.
- Giard, L. (1991b). Epilogue: Michel de Certeau's Heterology and the New World. *Representations*, 33, 212–221.
- Giard, L. (2002). Actualités de Michel de Certeau. *Esprit*, 289, 92–125.
- Giard, L. (2010). Un primo approccio all'opera. In De Certeau, M. *Lo Straniero o l'Unione nella Differenza* (pag. XV–XXVII). Vita e Pensiero.
- Giard, L. (2015). Cómo y por qué estudiamos la vida cotidiana con Michel de Certeau. *La Torre del Virrey*, 1(17), 7–12.
- Giles, G. (2014). The Concept of Practice, Enlightenment Rationality and Education: A speculative reading of Michel de Certeau's The Writing of History. *Educational Philosophy and Theory*, 46(3), 255–268.
- Ginestet-Delbreil, S. (1999). A la recherche d'un lieu d'énonciation. *Rue Descartes*, 25, 67–79.
- Hartog, F. (1987). L'écriture du voyage. In Giard L. (A c. Di), *Michel de Certeau*. Centre George Pompidou.
- Highmore, B. (2001). Obligation to the Ordinary: Michel de Certeau, Ethnography and Ethics. *Journal of Theory, Culture & Politics*, 14(2), 253–263.
- Highmore, B. (2002). *Everyday life and cultural theory. An introduction*. Routledge.
- Highmore, B. (2004). Homework: Routine, social aesthetics and the ambiguity of everyday life. *Cultural Studies*, 18(2–3), 306–327.
- Highmore, B. (2006). *Michel de Certeau: Analysing culture*. Continuum.
- Highmore, B. (2007). An epistemological awakening: Michel de Certeau and the writing of culture. *Social Anthropology*, 15(1), 13–26.
- Hollywood, A. (2012). Love Speaks Here: Michel de Certeau's Mystic Fable. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 12(2), 198–206.
- Jacomino, B. (2016). Le pédagogue et la mort: Penser l'éducation avec Michel de Certeau. *Le Philosophoire*, 45(1), 105–119.
- Josgrilberg, F. (2008). Michel de Certeau and the Admirabile Commercium of Meanings in Education. *EDUCAÇÃO: Teoria e Prática*, 18(30), 95–105.

- Kaplan, A., & Ross, K. (1987). Introduction. Everyday life. *Yale French Studies*, 73, 1–4.
- Kinser, S. (1992). Everyday Ordinary. *Diacritics*, 22(2), 70–82.
- Le Brun, J. (1988). Le secret d'un travail. In Giard L. (A c. Di), *Le Voyage Mystique* (pagg. 77–92). Editions du Cerf.
- Lettieri, G. (2016). Storia come promessa del corpo perduto. *Aut-Aut*, 369, 31–46.
- Levine, R. (1997). Tactics as the Art of the Weak: Michel de Certeau on Latin America. In *Meeting of the Latin American Studies Association, Track: History and Historical Processes*. Guadalajara (LASA).
- Lion, A. (1987). Le discours blessé: Sur le langage mystique selon Michel de Certeau. *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, 71(3), 405–420.
- Lista, R. (2016). Il soggetto in Michel de Certeau: Un'identità impossibile. *Aut-Aut*, 369, 64–78.
- Lynch, J., & Greaves, K. (2016). Research writing as an everyday practice. In Rowlands, J. (A c. Di), *Practice Theory and Education* (pagg. 55–70). Routledge.
- Lyon-Caen, B. (2018). Certeau cannibale? Les ressources de la relation “ethnographique”. *Les Dossiers du Grihl*, 2.
- Maier, H. (2015). Un paseo por la ciudad con Michel de Certeau y San Pablo. *La Torre del Virrey*, 1, 36–47.
- Maigret, E. (2000). Les trois héritages de Michel de Certeau un projet éclaté d'analyse de la modernité. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55(3), 511–549.
- Maj, B. (2008). «Les traces de l'autre»: Robinson Crusoe e il problema della storia. *Discipline filosofiche*, XVIII(1), 135–148.
- Marcelino, D. A. (2019). Tempo do evento, poética da história: Maio de 1968 segundo Michel de Certeau e Cornelius Castoriadis. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, 12(30).
- Marks, J. (1999). Certeau & Foucault: The other and pluralism. *Paragraph*, 22(2.), 118–132.
- Marques, T. P. (2010). Mystique, politique et maladie mentale. Historicités croisées. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23(2), 37–74.
- Meagher, S. M. (2007). Philosophy in the streets: Walking the city with Engels and de Certeau. *City*, 11(1), 7–20.
- Mendiola, A. (2008). El conflicto o la union en la diferencia: Institucion, creencia y herejia en Michel de Certeau. *Historia y grafia*, 30.
- Mendiola, A. (2016). L'altro del sapere. *Aut-Aut*, 369, E-book.
- Mendiola, A. (2018). Michel de Certeau: La busqueda de la diferencia. *Historia y Grafia*, 1(1), 9–31.
- Metcalfe, A., & Game, A. (2004). Everyday presences. *Cultural Studies*, 18(2–3), 350–362.
- Mitchell, J. P. (2007). A fourth critic of the Enlightenment: Michel de Certeau and the ethnography of subjectivity. *Social Anthropology*, 15(1), 89–106.
- Mizòn, L. (1987). L'élégance de l'être. In Giard, L. (A c. Di), *Michel de Certeau* (pagg. 45–49). Centre George Pompidou.
- Moingt, J. (1996). Traveller of Culture : Michel de Certeau. *New Blackfriars*, 77(909.), 479–483.

- Moingt, J. (2003). « Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent ». *Recherches de Science Religieuse*, 91(4), 577–587.
- Montrelay, M., & Dosse, F. (1999). Une Autre pratique de l'inconscient. *Rue Descartes*, 25(1), 81–96.
- Morra, S. (2004). « Pas sans toi ». *Testo parola e memoria verso una dinamica ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*. Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Morra, S. (2018). La teologia è un viandante: Tra occhi, ragioni e piedi... In G. De Candia & P. Nouzille (A c. Di), *Sancta Morum elegantia. Stile e motivi di un pensare teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann* (pagg. 395–406). Edizione Anselmiana.
- Morris, B. (2004). What we talk about when we talk about 'walking in the city'. *Cultural Studies*, 18(5), 675–697.
- Napoli, D. (2013). Michel de Certeau: La historia o la teatralización de la identidad. *Historia y grafía*, 40, 103–132.
- Napoli, D. (2014). *Michel de Certeau lo storico «smarrito»*. Morcelliana.
- Napoli, D. (2016). Il Don Coucoubazar. *Aut-Aut*, 369, 16–30.
- Napoli, D. (2018). La fábula mística: Una fenomenología de la escritura. *Historia y Grafía*, 25(50), 155–174.
- Napolitano, V., & Pratten, D. (2007). Michel de Certeau: Ethnography and the challenge of plurality. *Social Anthropology*, 1(15), 1–12.
- Nichols, S. G. (1999). Histoire et mythe ou le fantasme de l'historiographie. *Rue Descartes*, 25, 97–106.
- Ossola, C. (2017). Historien d'un silence. In De Certeau, M., *Fabula Mistica. XVI-XVII secolo* (pag. XXVII–LIV). Jaca Book.
- Pages, C. S. (2011). Cannibalism in Montaigne, de Certeau and Derrida. *Observatori: Centre d'Estudis Australians*, 5, 226–235.
- Pelletier, D. (2010). Pratique et écriture de la crise catholique chez Michel de Certeau. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23(2), 19–35.
- Petitdemange, G. (2004). La philosophie et Michel de Certeau : La cause perdue et la dette. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 136(4), 367–386.
- Pinder, D. (2011). Errant Paths: The Poetics and Politics of Walking. *Environment and Planning. Society and Space*, 29(4), 672–692.
- Quirico, M. (2005). *La differenza della fede. Singolarità e storicità della forma cristiana nella ricerca di Michel de Certeau*. Effatà.
- Rabant, C. (1988). Eros, entre fable et mystique. In Giard, L. (A c. Di), *Le Voyage Mystique* (pagg. 93–102). Editions du Cerf.
- Resweber, J.-P. (2007). Michel Foucault et Michel de Certeau. *Le Portique Revue de philosophie et de sciences humaines*, 13–14, 1–11.
- Reynolds, B., & Fitzpatrick, J. (1999). The Transversality of Michel de Certeau: Foucault's Panoptic Discourse and the Cartographic Impulse. *Diacritics*, 29(3), 63–80.
- Riggio, G. (2016). *Michel De Certeau*. Morcelliana.
- Roudinesco, E. (2016). Michel de Certeau o l'erotizzazione della storia. *Aut-Aut*, 369, 9–15.

- Royannais, P. (2003). Michel de Certeau: L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire. *Recherches de Science Religieuse*, 91(4), 499–533.
- Salin, D. (2016). Michel de Certeau et la question du langage. *Recherches de Science Religieuse*, 104(1), 33–51.
- Salin, D. (2018). Michel de Certeau et les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 104(2), 293–306.
- Saltmarsh, S. (2015). Michel de Certeau, everyday life and cultural policy studies in education. In Gulson, K. N., Clarke, M., & Petersen E. B. (A c. Di), *Education Policy and Contemporary Theory* (pagg. 27–38). Routledge.
- Sandywell, B. (2004). The myth of everyday life: Toward a heterology of the ordinary. *Cultural Studies*, 18(2–3), 160–180.
- Séradin, J.-Y. (2016). *Penser avec Michel De Certeau. Une pédagogie du quotidien*. Chronique Sociale.
- Séradin, J.-Y. (2017). L'inventivité pédagogique de Michel de Certeau. *Educatio*, 6, 1–15.
- Sfez, J. (2015). Michel de Certeau, lecteur de Nicolas de Cues: Nicolas de Cues était-il un mystique ? *Archives de sciences sociales des religions*, 172, 67–79.
- Siapkas, J. (2015). Ontología del Otro: Reflexiones sobre la filosofía de Michel de Certeau. *La Torre del Virrey*, 1(17), 48–59.
- Silverstone, R. (1989). Let us return to the murmuring of everyday practices: A note on Michel de Certeau, Television and Everyday life. *Theory, culture and society*, 6, 77–94.
- Terdiman, R. (1992). The Response of the Other. *Diacritics*, 22(2), 2–10.
- Terdiman, R. (1999). La marginalité de Michel de Certeau. *Rue Descartes*, 25, 141–158.
- Vallin, P. (2003). Michel de Certeau, des notes de lecture. *Recherches de Science Religieuse*, 91(4), 553–570.
- Ward, G. (2001). Michel de Certeau's "Spiritual Spaces". *The South Atlantic Quarterly*, 100(2), 501–517.
- Ward, G. (A c. Di). (2000). *The Certeau reader*. Blackwell Publisher.
- White, H. (2008). Storia mistica. *Discipline filosofiche*, XVIII(1), 35–44.
- Zemon Davis, N., & Giard, L. (2016). La quête de Michel de Certeau. *Esprit*, Mars-Avril(3), 261–278.
- Zine, M. C. (2010). La pensée et l'action dans la perspective sociologique de Michel de Certeau. *Laval théologique et philosophique*, 66(2), 407–423.
- Zine, M. C. (2015). Jacques Derrida y Michel de Certeau. La fascinación de la mística y las promesas de la escritura. *La Torre del Virrey*, 1(17), 162–187.
- Zine, M. C. (2018). L'instant littéraire. Une « tactique » dans la configuration du savoir moderne d'après Michel de Certeau. *Les Dossiers du Grihl*, 2.

## Testi di filosofia dell'educazione

- Arendt, H. (1977). *The crisis in education*. In *Between past and future: Eight exercises in political thought*. Penguin Books.
- Bertolini, P. (1990). *L'esistere pedagogico*. La nuova Italia.
- Biesta, G. (1998). Pedagogy without humanism: Foucault and the subject of education. *Interchange*, 29(1), 1–16.
- Biesta, G. (2005). Against Learning. Reclaiming a language for education in an age of learning. *Nordisk Pedagogik*, 25, 54–66.
- Biesta, G. (2009). Good education in an age of measurement: On the need to reconnect with the question of purpose in education. *Educational Assessment, Evaluation and Accountability*, 21(1), 33–46.
- Biesta, G. (2013). *The beautiful risk of education*. Paradigm Publishers.
- Biesta, G. (2016). The Rediscovery of Teaching: On robot vacuum cleaners, non-egological education and the limits of the hermeneutical world view. *Educational Philosophy and Theory*, 48(4), 374–392.
- Biesta, G. (2017). Don't be fooled by ignorant schoolmasters: On the role of the teacher in emancipatory education. *Policy Futures in Education*, 15(1), 52–73.
- Biesta, G. (1998). Say you want a revolution...Suggestions for the impossible future of critical pedagogy. *Educational Theory*, 48(4), 499–510.
- Biesta, G. & Egéa-Kuehne, D. (2005). *Derrida & Education*. Routledge.
- Biesta, G., & Stam, G. J. (2001). Critical Thinking and the Question of Critique: Some Lessons from Deconstruction. *Studies in Philosophy and Education*, 20, 57–74.
- Biesta, G. (2009). *Witnessing deconstruction in education. Why quasi-transcendentalism matters*. 43(3), 391–404.
- Bingham, C. W., Biesta, G., & Rancière, J. (2010). *Jacques Rancière: Education, truth, emancipation*. Continuum.
- Cambi, F. (2006a). *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno*. UTET.
- Cambi, F. (2006b). *Incontro e dialogo. Prospettive di pedagogia interculturale*. Carocci.
- Cambi, F. (2008a). *Formarsi nell'ironia: Un modello postmoderno*. Sellerio.
- Cambi, F. (2008b). La “questione del soggetto” come problema pedagogico. *Studi sulla formazione*, 2, 99–107.
- Cappa, F. (2009). *Foucault come educatore. Spazio, tempo, corpo e cura nei dispositivi pedagogici*. Franco Angeli.
- Cataldo, A. (2014). Gulliver, Robinson e i luoghi dell'Altro. *Bollettino Filosofico*, 26, 400–409.
- Chello, F., & Manno, D. (2012). Formazione, quotidianità e cultura popolare. Una possibile problematizzazione a partire dai Cultural Studies. In Stramaglia, M. *Pop pedagogia. L'educazione postmoderna tra simboli, merci e costumi*. (pagg. 15–23). Pensa MultiMedia.
- Cho, D., & Lewis, T. (2005). The Persistent Life of Oppression: The Unconscious, Power, and Subjectivity. *Interchange*, 36(3), 313–329.

- Deligny, F. (2017). *Il gesto e l'ambiente. Cinema e pedagogia*. (E. Binda, A c. Di). Luigi Pellegrini.
- Espinoza Arce, J. (2017). Construir y educar espacios de paz. Reflexiones sobre educación y filosofía. *Resonancias. Revista de Filosofía*, 2, 19–27.
- Fioril, E. M. (2002). Imparare a parlare. Il metodo di alfabetizzazione di Paulo Freire. In Freire, P. *La pedagogia degli Oppressi* (pagg. 185–199). EGA.
- Freire, P. (1978). *Cartas à Guiné-Bissau. Registros de uma experiencia em processo*. Paz e Terra.
- Freire, P. (1985). Reading the World and Reading the Word: An Interview with Paulo Freire. *Language Arts*, 62(1), 15–21.
- Freire, P. (2002). *La pedagogia degli oppressi*. EGA.
- Garritano, F. (2008). *La formazione come questione in Jacques Derrida: Il progetto pedagogico del postmoderno*. Anicia.
- Garritano, F. (2016). *Pedagogia e postmoderno*. Anicia.
- Gómez, G. I. M. (2015). La Filosofía de la Educación de Paulo Freire. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, 4(1), 55–70.
- Hodgson, N., Vlieghe, J., & Zamojski, P. (2017). *Manifiesto for a post-critical pedagogy* (1st edition). Punctum Books.
- Illich, I. (2009). *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?* Mimesis.
- Illich, I. (2013). *La convivialità*. Red Edizioni.
- Illich, I. (2020). *Celebrare la consapevolezza. Opere complete. Volume I: Vol. I*. Neri Pozza.
- Ingold, T., & Vergunst, J. L. (A c. Di). (2008). *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Ashgate.
- Isidori, di E. (2020). Quando l'educazione è nella rete: Per una pedagogia del social networking. *MeTis - Mondi Educativi. Temi, indagini, suggestioni.*, 10(1), 35–62.
- Kohan, W. (2015a). *Il maestro inventore Simón Rodríguez*. Aracne.
- Kohan, W. (2015b). *Viajar para vivir: Ensayar. La vida como escuela de viaje*. Mino y Davila.
- Kohan, W. (2020). *Paulo Freire mas que nunca*. CLACSO.
- Lewis, T. E. (2009). Education and the Immunization Paradigm. *Studies in Philosophy and Education*, 28(6), 485–498.
- Lewis, T. E. (2019). The waves of education: Swelling as a metaphor in the work of Walter Benjamin. *Stadium Educationis*, 2, 7–17.
- Lewis, T. E., & Friedrich, D. (2015). Educational States of Suspension. *Educational Philosophy and Theory*, 1–14.
- Mariani, A. (1997). *Attraversare Foucault: La soggettività, il potere, l'educazione*. Unicopli.
- Masschelein, J. (2010). E-ducating the gaze: The idea of a poor pedagogy. *Ethics and Education*, 5(1), 43–53.
- Masschelein, J., & Simons, M. (2013). *In defence of the school: A public issue*. Education, culture & Society Publishers.

- Masschelein, J., & Simons, M. (2014). “This Truth That I Say to You, Well, You See It in Myself”: On Research As Education | As Philosophy | As a Way of Life. In A. Reid (A c. Di), *A Companion to Research in Education*. Springer International Publishing.
- McLaren, P., Martin, G., Farahmandpur, R., & Jaramillo, N. (2004). Teaching in and against the Empire: *Teacher Education Quarterly*, 31(1), 131–153.
- Milan, G. (2000). *Educare all'incontro: La pedagogia di Martin Buber*. Città Nuova.
- Milan, G. (2008). L'educazione come dialogo. Riflessioni sulla pedagogia di Paulo Freire. *Studium Educationis*, 1(1), 43–69.
- Morin, E. (2000). *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*. Raffaello Cortina.
- Morris, M. (2020). Michel Serres: Knowledge production and education. *Educational Philosophy and Theory*, 52(5), 549–559.
- Moscato, M. T. (1994). *Il viaggio come metafora pedagogica. Introduzione alla pedagogia interculturale*. La Scuola.
- Mottana, P. (2001). *Miti d'oggi nell'educazione e opportune contormisure*. Franco Angeli.
- Pinto Minerva, F., & Galelli, R. (2004). *Pedagogia e postumano: Ibridazioni identitarie e frontiere del possibile*. Carocci.
- Rancière, J. (2009). *Il maestro ignorante*. Mimesis.
- Ruitenbergh, C. W. (2011). The Empty Chair: Education in an Ethic of Hospitality. In R. Kuzman (A c. Di), *Philosophy of education* (pagg. 28–36). Philosophy of education society.
- Salcedo Casallas, J. R. (2018). La Tercera Reforma a la Educación Superior a partir de unos Modos de Subjetivación Docente Universitarios. Una mirada desde Mauricio Lazzarato y Michel de Certeau. *Revista Argentina de Educación Superior*, 10(16), 130–154.
- Schwimmer, M. (2017). Poststructuralisme et éducation : L'apport de Foucault et Derrida. *Philosophical Inquiry in Education*, 24(2), 159–170.
- Simons, M., & Masschelein, J. (2006). The Learning Society and Governmentality: An introduction. *Educational Philosophy and Theory*, 38(4), 417–430.
- Simons, M., & Masschelein, J. (2010). Governmental, Political and Pedagogic Subjectivation: Foucault with Rancière. *Educational Philosophy and Theory*, 42(5–6), 588–605.
- Smeyers, P. (A c. Di). (2018). *International Handbook of Philosophy of Education* (Vol. 1). Springer International Publishing.
- Standish, P. (2004). Europe, Continental philosophy and the philosophy of education. *Comparative Education*, 40(4), 485–501.
- Standish, P. (2011). One Language, One World: The Common Measure of Education. *Finding Meaning, Cultures Across Borders: International Dialogue between Philosophy and Psychology*, 17–25.
- Stiegler, B. (2010). *Taking care of youth and the generations*. Stanford University Press.

- Thompson, C. (2012). Exercising Theory: A Perspective on its Practice. In G. Biesta (A c. Di), *Making sense of education. Fifteen Contemporary educational theorists in their own words* (pagg. 21–26). Springer International Publishing.
- Vlieghe, J. (2013). Experiencing (Im)potentiality: Bollnow and Agamben on the Educational Meaning of School Practices. *Studies in Philosophy and Education*, 32(2), 189–203.
- Vlieghe, J. (2014). Education in an Age of Digital Technologies: Flusser, Stiegler, and Agamben on the Idea of the Posthistorical. *Philosophy & Technology*, 27(4), 519–537.
- Vlieghe, J. (2016). Education, Digitization and Literacy training: A historical and cross-cultural perspective. *Educational Philosophy and Theory*, 48(6), 549–562.
- Winter, P. (2012). Coming into the World, Uniqueness, and the Beautiful Risk of Education: An Interview with Gert Biesta. In G. Biesta (A c. Di), *Making sense of education. Fifteen Contemporary educational theorists in their own words*. Springer International Publishing.
- Zembylas, M. (2002). Michel Serres: A troubadour for science, philosophy and education. *Educational Philosophy and Theory*, 34(4), 477–502. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2002.tb00520.x>
- Zoletto, D. (2004). *Differenze in gioco. Approccio alla relazione educativa*. Edizioni Università di Trieste.
- Zoletto, D. (2010). *Il gioco duro dell'integrazione. L'intercultura sui campi da gioco*. Raffaello Cortina.
- Zoletto, D. (2012). Lo spazio di intervento pedagogico di Michel de Certeau, *Paideutika*, VII(15), 59-74.

## Altra letteratura consultata

- Agostino di Ippona. (1945). *La vera religione*. Paravia.
- Augé, M. (2009). *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Elèuthera.
- Baccarini, E. (2017). Nomadismo e ospitalità. Antropologia ed etica. *P.O.I. - Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza*, 1(I), 67–80.
- Barthes, R. (1977). *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*. Einaudi.
- Barthes, R. (2016). *Miti d'oggi*. Einaudi.
- Bataille, G. (2018). Definition of Heterology. *Theory, Culture & Society*, 35(4–5), 29–40.
- Baumeister, D. (2019). The Human/Animal Logic of Sovereignty: Derrida on Robinson Crusoe. *Environmental Philosophy*, 16(1), 161–180.
- Bergamo, M. (1991). *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*. Il Mulino.
- Burke, P. (1992). *Una rivoluzione storiografica*. Laterza.
- Calvino, I. (1996). *Le città invisibili*. Mondadori.
- Capanna, M. (2007). *Formidabili quegli anni*. Garzanti.

- Caputo, J. D. (1997). *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press.
- Cataldo, A. (2014). Gulliver, Robinson e i luoghi dell'Altro. *Bollettino Filosofico*, 26, 400–409.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (A c. Di). (1997). *Scrivere le culture*. Meltemi.
- De Montaigne, M. (2012). *Saggi*. Bompiani.
- De Saussure, F. (2009). *Corso di linguistica generale*. Laterza.
- De Simoni, S. (2014). Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre. *Filosofia politica*, 1(28), 43–58.
- Debord, G. (2008). *La società dello spettacolo*. Baldini e Castoldi.
- Derrida, J. (2009). *La bestia e il sovrano Vol. 1*. Jaca Book.
- Derrida, J. (2010). *La bestia e il sovrano Vol. 2*. Jaca Book.
- Detienne, M., & Vernant, J.-P. (1991). *Cunning intelligence in Greek Culture and Society*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2013). *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*. Einaudi.
- Foucault, M. (2018). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Feltrinelli.
- Freud, S. (1966). *Opere 1899. L'interpretazione dei sogni (Vol. 3)*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1991). Il perturbante. In *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (2010). *L'avvenire di un'illusione. Il disagio della civiltà*. Newton Compton.
- Glissant, E. (2009). *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*. Gallimard.
- Hadot, P. (2005). *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Einaudi.
- Haraway, D. J. (1995). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*. Feltrinelli.
- Hartch, T. (2015). *The prophet of Cuernavaca. Ivan illich and the crisis of the West*. Oxford University Press.
- Horne, J. C. (2016). *History and the Construction of the Child in Early British Children's Literature*. Routledge.
- Ignazio di Loyola. (2001). *Esercizi Spirituali (C.I.S. - Centro Ignaziano di Spiritualità, A c. Di)*. C.I.S.
- Lefebvre, H. (1977). *Critica della vita quotidiana. Volume primo*. Dedalo Libri.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Tristi tropici*. Il Saggiatore.
- Nordlund, M. (2011). Self-Possession in Robinson Crusoe. *Journal for Eighteenth-Century Studies*, 34(3), 379–398.
- Öztek, S. (2015). An analysis of individualism and human nature in Robinson Crusoe. *International Journal of Humanities, Art and Social Studies*, 1(1), 7–15.
- Said, E. (2013). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Feltrinelli.
- Sanguineti, E. (2004). *Mikrokosmos. Poesie 1951-2004 (Ebook)*. Feltrinelli.
- Serres, M. (1982). *The Parasite*. The Johns Hopkins University Press.
- Serres, M. (1995). *Angels. A modern Myth*. Flammaron.
- Serres, M. (2013). *Non è un mondo per vecchi. Perché i ragazzi rivoluzionano il sapere*. Bollati Boringhieri.

- Serres, M. (2016). *Il mancino zoppo*. Bollati Boringhieri.
- Serres, M. (2018a). *Contro i bei tempi andati*. Bollati Boringhieri.
- Serres, M. (2018b). *The birth of physics*. Rowman e Littlefield.
- Serres, M. (2019). *Il contratto naturale*. Feltrinelli.
- Serres, M., & Latour, B. (1995). *Conversations on Science, Culture and Time*. University of Michigan Press.
- Stein, E. (2003). *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*. OCD.
- Todorov, T. (1992). *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*. Einaudi.
- Vivarelli, M. (2019). Dai frattali alle reti: Un punto di vista olistico per la lettura. In *La biblioteca che cresce. Contenuti e servizi tra frammentazione e integrazione*. Editrice Bibliografica.
- Watkin, C. (2020). *Michel Serres. Figures of thought*. Edimburgh University Press.
- Watt, I. (1951). Robinson Crusoe as a Myth. *Essays in Criticism*, I(2), 95–119.
- Watt, I. (1996). *Myths of modern individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge University Press.
- Zuboff, S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. LUISS University Press.

Questo   
LIBRO

 ti è piaciuto?

---

**Comunicaci il tuo giudizio su:**  
[www.francoangeli.it/latuaopinione.asp](http://www.francoangeli.it/latuaopinione.asp)



**VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI  
SULLE NOSTRE NOVITÀ  
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?**



SEGUICI IN RETE



SOTTOSCRIVI  
I NOSTRI FEED RSS



ISCRIVITI  
ALLE NOSTRE NEWSLETTER

---

**FrancoAngeli**

La passione per le conoscenze

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835139737

# Vi aspettiamo su:

[www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)

per scaricare (gratuitamente) i cataloghi delle nostre pubblicazioni

DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI: PER FACILITARE  
LE VOSTRE RICERCHE.



Management, finanza,  
marketing, operations, HR

Psicologia e psicoterapia:  
teorie e tecniche

Didattica, scienze  
della formazione

Economia,  
economia aziendale

Sociologia

Antropologia

Comunicazione e media

Medicina, sanità



Architettura, design,  
territorio

Informatica, ingegneria

Scienze

Filosofia, letteratura,  
linguistica, storia

Politica, diritto

Psicologia, benessere,  
autoaiuto

Efficacia personale

Politiche  
e servizi sociali



**FrancoAngeli**

La passione per le conoscenze

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835139737

## UNA PEDAGOGIA DELL'ESILIO

L'educazione è un viaggio: questa metafora ha una lunga storia nella cultura occidentale e nella storia dell'educazione. Viaggiare forma, quando lo spostarsi è una scelta libera. Che cosa cambia, invece, quando chi viaggia è impossibilitato a ritornare a casa propria? Se il viaggio è obbligato dall'impossibile ritorno indietro, è ancora formativo? L'esilio, situazione che coinvolge un numero sempre maggiore di persone, può essere metafora generativa di un modo nuovo di approcciare la formazione nelle società ipermoderne?

Il volume esplora le potenzialità pedagogiche della metafora dell'esilio attraverso una rilettura dell'opera di Michel de Certeau (1925-1986), antropologo, storico e teorico della cultura. I protagonisti delle opere di de Certeau — mistici, esploratori e uomini comuni — vivono in esilio dalle proprie società e dai propri contesti culturali, ma fanno dell'impossibilità di abitare un «luogo proprio» una condizione di creatività e di formazione capace di trasformazioni radicali. Il pensiero di Michel de Certeau viene dunque proposto come possibilità di ripensare la formazione come esposizione mai conclusa al mondo e all'alterità, percorso minore e, in quanto minore, generativo. Ogni capitolo presenta e approfondisce una figura protagonista di un esilio: l'uomo comune, lo studente, il mistico e il viaggiatore sono le maschere dietro le quali si nascondono inedite possibilità educative.

Il libro si rivolge a un pubblico di specialisti e studenti nelle teorie dell'educazione, ma anche a educatori e insegnanti interessati a riflettere criticamente sulle proprie pratiche.

*Federico Rovea* è assegnista di ricerca in Pedagogia generale e Filosofia dell'educazione presso l'Istituto Universitario Sophia (Loppiano, Incisa e Figline Valdarno), dove insegna Pedagogia della pace e dell'intercultura. Ha conseguito il dottorato di ricerca in Scienze Pedagogiche, dell'Educazione e della Formazione presso l'Università degli Studi di Padova. I suoi interessi di ricerca comprendono le filosofie dell'educazione contemporanee, le pedagogie critiche e l'antropologia pedagogica. Ha pubblicato contributi ispirati al pensiero di Michel de Certeau, Jacques Derrida e Edith Stein.