

*La frontiera**

Boaventura de Sousa Santos

**DIRETTORE DEL CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO 25 DE ABRIL, UNIVERSIDADE DE
COIMBRA**

ABSTRACT

Emerging subjectivity lives willingly in the border. In a period of transition and paradigmatic competition, the border stands out as a privileged form of sociability. The better subjectivity feels in the border, the more it can exploit the emancipatory potential. Among the key features of frontier life relevant to support what will be argued here, it should be underlined: the very selective and instrumental use of traditions brought in the frontier from pioneers and emigrants; invention of new forms of sociability; weak hierarchies; plurality of powers and legal orders; fluidity of social relations; promiscuity among strangers and natives; hybridism of ethnic heritage and inventions.

Keywords: frontier, traditions, sociability, fluidity of social relations.

La soggettività emergente vive volentieri nella frontiera. In un periodo di transizione e di competizione paradigmatiche, la frontiera spicca come forma privilegiata di sociabilità. Quanto meglio si sentirà nella frontiera, tanto più la soggettività potrà sfruttarne il potenziale emancipatorio. Fra le principali caratteristiche della vita di frontiera pertinenti alla tesi che sostengo qui, mi preme sottolineare queste: uso molto selettivo e strumentale delle tradizioni portate nella frontiera da pionieri ed emigranti; invenzione di nuove forme di sociabilità; gerarchie deboli; pluralità di poteri e di ordini giuridici; fluidità delle relazioni sociali; promiscuità fra estranei e intimi; mescolanze di eredità e invenzioni.

Parole chiave: frontiera, tradizioni, sociabilità, fluidità delle relazioni sociali

* Da *A Crítica da Razão Indolente – Contra o Desperdício da Experiência* (Porto, Edições Afrontamento, 2000, pp. 321-330; traduzione di Silvia Cavalieri e Vincenzo Russo).

La soggettività emergente vive volentieri nella frontiera. In un periodo di transizione e di competizione paradigmatiche, la frontiera spicca come forma privilegiata di sociabilità. Quanto meglio si sentirà nella frontiera, tanto più la soggettività potrà sfruttarne il potenziale emancipatorio. Fra le principali caratteristiche della vita di frontiera pertinenti alla tesi che sostengo qui, mi preme sottolineare queste: uso molto selettivo e strumentale delle tradizioni portate nella frontiera da pionieri ed emigranti; invenzione di nuove forme di sociabilità; gerarchie deboli; pluralità di poteri e di ordini giuridici; fluidità delle relazioni sociali; promiscuità fra estranei e intimi; mescolanze di eredità e invenzioni. Ricorro agli studiosi della vita e della sociabilità frontaliera per chiarire quel che intendo per vivere nella frontiera. Utilizzo il loro sapere secondo le modalità della vita di frontiera, ossia in modo molto selettivo e strumentale. L'esattezza o inesattezza storica delle loro descrizioni concrete non è rilevante per la mia argomentazione. Mi interessa soltanto costruire il tipo-ideale di sociabilità di frontiera. Analizzerò ora, più nel dettaglio, ognuna delle caratteristiche della frontiera.

L'uso selettivo e strumentale delle tradizioni – Vivere nella frontiera è vivere in sospensione, in uno spazio vuoto, in un tempo tra tempi. La novità della situazione sovverte tutti i piani e le previsioni; induce alla creazione e all'opportunismo, come quando la disperazione ci spinge a ricorrere febbrilmente a tutto quello che ci può salvare. La tradizione deve, quindi, essere immaginata per trasformarsi in quello di cui abbiamo bisogno, anche se la definizione di quello di cui abbiamo bisogno è, in parte, determinata da ciò che ci troviamo a portata di mano. Cronon, Miles e Gitlin, in una loro recente rivalutazione critica delle analisi di Turner sulla frontiera, sostengono che la colonizzazione dell'ovest nord-americano fu simile ad altre forme di colonizzazione generate dall'espansione europea. Come accadde in altre parti del mondo, gli euro-americani, quando raggiungevano la frontiera, sceglievano dal loro passato ciò che desideravano trattenere e ciò che desideravano dimenticare o modificare, sia che si trattasse dello stile delle case, dell'agricoltura o delle forme di convivialità e di religione:

Raccontare la storia dell'Ovest senza andare in cerca di questi legami con il Vecchio Mondo significa dimenticare una verità semplice, ma densa di significati: le relazioni sono importanti. Da esse deriva il grande dilemma che tutte le comunità di frontiera si trovano ad affrontare: riprodurre i modi di vita del vecchio mondo o sostituirli con metodi nuovi. Le aree in cui gli euro-americani erano entrati soltanto di recente possedevano una fluidità peculiare che caratterizzava le comunità di frontiera in tutto il mondo. Le risorse, la ricchezza e il potere, anche se difficilmente alla portata di tutti, erano, in ogni caso, più facili da raggiungere lì che non nelle società più rigidamente gerarchizzate che gli invasori si erano lasciati alle spalle. Quando gli emigranti costruivano le loro case nelle aree di frontiera, tentavano di aggrapparsi al mondo familiare che ricordavano dal passato, ma cercavano anche di trasformarlo e migliorarlo. Il loro sforzo per scegliere fra il noto e l'ignoto, man mano che davano forma ai nuovi insediamenti, fu uno dei tratti più comuni della vita nella frontiera, e l'esperienza di essere capaci di scegliere – per chi aveva questa opportunità – riuscì a portare con sé un'inattesa sensazione di potere. (Cronon, Miles e Gitlin, 1992, pp. 9-10)

L'invenzione di nuove forme di sociabilità – Vivere nella frontiera significa doversi inventare tutto, o quasi tutto, compreso lo stesso atto di inventare. Vivere nella frontiera significa trasformare il mondo in una questione personale, assumere su di sé una sorta di responsabilità personale che crea una trasparenza totale fra gli atti e le loro conseguenze. Nella frontiera, si vive della sensazione che si sta partecipando alla creazione di un nuovo mondo. Le riserve di esperienza e di memoria, che ogni persona o gruppo sociale porta con sé, nella situazione di frontiera si trasformano profondamente nel momento in cui sono messe in pratica in un contesto completamente nuovo, ma la libertà quasi incondizionata con cui sono trasformate la prima volta condiziona la libertà delle future trasformazioni. Nel momento in cui fanno delle scelte sul tipo di comunità in cui intendono vivere, i migranti stanno anche riducendo il margine di libertà che esisterà in seguito: "L'atto di esercitare la libertà di trasformare i vecchi modi di vita ha fissato le fondamenta per la creazione di nuovi vecchi modi di vita che avrebbero finito per limitare quella stessa libertà che li aveva creati" (Cronon, Miles e Gitlin, 1992, p. 10).

Gerarchie deboli – La costruzione delle identità di frontiera è sempre lenta, precaria e difficile; dipende da risorse molto scarse, data la grande distanza tra la frontiera e il centro, sia esso il centro del potere, del diritto o del sapere. Torno qui a citare Cronon, Miles e Gitlin:

Le aree di frontiera erano luoghi remoti, molto distanti dai centri di ricchezza e di potere. Questo fatto ci suggerisce una maniera interessante di definire la comunità di frontiera: periferie la cui dipendenza dalla metropoli imperialista ha contribuito a definire la società locale [...] Per quanto aperti i loro sistemi sociali potessero sembrare, i loro abitanti non avrebbero mai potuto raggiungere uno statuto sociale identico a quello delle élites nella metropoli.

Tuttavia, per la stessa ragione, la grande distanza in relazione al centro, ha contribuito, a sua volta, a minare la gerarchia:

Vivere ai margini dell'impero, significava, generalmente, vivere dove il potere dello Stato centrale era debole, dove l'attività economica era poco regolamentata e dove l'innovazione culturale incontrava pochi ostacoli. (Cronon, Miles e Gitlin, 1992, p. 10)

Pluralità di poteri e di ordini giuridici – I popoli della frontiera distribuiscono la loro lealtà su differenti fonti di potere e investono la loro energia in differenti forme di lotta contro i poteri. Promuovono in questo modo l'esistenza di molteplici fonti di autorità:

Le frontiere nordamericane erano tradizionalmente aree dove l'autorità dello Stato era debole, dove il diritto era il risultato di pratiche consuetudinarie o di un'invenzione fulminea. Le politiche degli indios erano, generalmente, meno burocratiche e istituzionalizzate di quelle degli europei, cosicché gli incontri degli invasori con i nativi erano anche incontri con nuove forme di gestione politica. (Cronon, Miles e Gitlin, 1992, pp. 9-16)

Fluidità delle relazioni sociali – La frontiera, in quanto spazio, è mal delimitata, fisicamente e mentalmente, e non è cartografata in modo adeguato. Per questo motivo, l'innovazione e l'instabilità sono, in lei, le due facce delle relazioni sociali. È chiaro che si tratta anche di uno spazio provvisorio e temporaneo, dove le radici si spostano tanto naturalmente come il suolo che le alimenta:

Nelle aree di frontiera, popoli di culture differenti si affrontavano come nazioni politicamente indipendenti, ma soltanto per un tempo limitato. Non appena i popoli nativi constatavano che la loro libertà d'azione era effettivamente limitata dalle leggi dell'altro Stato, la loro indipendenza di frontiera dava luogo alla dipendenza politica. (Cronon, Miles e Gitlin, 1992, p. 17)

Promiscuità di estranei e intimi, di eredità e invenzione – Vivere nella frontiera significa vivere fuori dalla fortezza, in una disponibilità totale ad aspettare chicchessia, compreso Godot. Significa prestare attenzione a tutti quelli che arrivano e alle loro abitudini differenti, e riconoscere nella differenza le opportunità per l'arricchimento reciproco. Queste opportunità facilitano nuove relazioni, nuove invenzioni di sociabilità che, grazie al loro valore paradigmatico, si convertono immediatamente in eredità. Di questa eredità si alimentano successive identificazioni che, raggruppate da una memoria più o meno traditrice, vanno a costituire quella che chiamiamo identità. Ancora una volta mi rifaccio all'opinione di Cronon, Miles e Gitlin:

Ben lungi dal presentare il marchio indelebile dell'impero, molte comunità di frontiera promossero un vero e proprio miscuglio o, per lo meno, una coesistenza di tradizioni europee e native (e, in seguito, anche africane e asiatiche) in cui nessuna delle parti godeva di una netta superiorità culturale. Gli emigranti europei non furono, in nessun modo, gli unici responsabili della mescolanza di culture. I popoli che andavano incontrando nel corso dei loro viaggi, e quelli fra cui finirono per insediarsi, furono anch'essi responsabili di aver alterato il loro stesso mondo in modo da adattarsi ai nuovi vicini. [...] Così come i colonialisti raccoglievano informazioni sui "nuovi" territori della frontiera e sui loro abitanti, allo stesso modo gli indios si resero conto rapidamente delle opportunità e dei pericoli che i nuovi invasori rappresentavano. [...] Arrivò poi un momento in cui la coercizione euro-americana ridusse drasticamente le loro possibilità, ma anche a quel punto i popoli indigeni seppero trovare i modi per affermare la loro autonomia e il loro diritto di scegliere il tipo di mondo in cui volevano abitare. (Cronon, Miles e Gitlin, 1992, pp. 10-11).

La sociabilità mentale che costituisce la soggettività emergente possiede le principali caratteristiche della sociabilità di frontiera. Come ho già detto, non è importante per la mia argomentazione sapere se Cronon, Miles e Gitlin abbiano descritto con esattezza l'ovest americano, in particolare per quanto concerne le relazioni tra euro-americani e nativi americani. Ciò che mi preme è captare la fenomenologia della vita di frontiera, la fluidità dei suoi processi sociali, la creazione costante di mappe mentali [...] e, soprattutto, l'instabilità, la transitorietà e la precarietà della vita sociale nella frontiera. Secondo gli autori le cui idee ho deciso di utilizzare per illustrare il mio ragionamento, la frontiera è stata un momento sociale relativamente breve che è scomparso non appena lo spazio della frontiera si è trasformato nelle regioni e

nei vari territori incorporati negli Stati Uniti: “L’estensione del potere statale era l’indicazione più evidente di un’invasione ben riuscita e di una frontiera che retrocedeva” (Cronon, Miles e Gitlin, 1992, p. 17). A partire da quel momento, le gerarchie si rafforzarono, le differenze si fecero nitide, la violenza organizzata aumentò. “La trasformazione della frontiera in regione”, scrivono gli autori citati, “significò il passaggio da una relativa novità a una relativa antichità, dal flusso alla fissità”. E concludono “[...] Forse il segno più eloquente di questa transizione fu la sensazione, tra gli abitanti del luogo, che non stavano più inventando un mondo, ma che ne stavano ereditando uno” (1992, p. 23).

La sociabilità della frontiera è anche, in un certo senso, la frontiera della sociabilità. Da ciò deriva la sua grande complessità e la sua grande precarietà. Si basa su dei limiti, così come sulla costante trasgressione di questi limiti. Nella frontiera, siamo tutti, per così dire, migranti senza documenti o rifugiati in cerca di asilo. Il potere che ognuno detiene, o a cui è sottoposto, tende a essere esercitato nel modo apertura-di-nuove-strade, piuttosto che nel modo fissazione-di-frontiere. Nelle costellazioni di potere, i diversi tipi di potere competono tra loro per essere attivati ad alta tensione, cosa che rende le costellazioni instabili, imprevedibili e soggette a esplosioni, ora distruttive, ora creative. Il carattere immediato delle relazioni sociali, la vertigine dell’a-storicità e la superficialità delle radici rendono preziose le relazioni che è possibile stabilire nella frontiera, preziose proprio per la loro rarità, precarietà e necessità vitale.

La creazione di obblighi orizzontali si sovrappone alla creazione di obblighi verticali; questo significa che la soggettività è partecipativa e che generalmente permette che la sua partecipazione sia orientata dal principio della comunità. Il topos della frontiera è, in verità, il metatopos soggiacente alla creazione di un nuovo senso comune politico, un senso comune partecipativo [...]. Nella frontiera, il valore d’uso della partecipazione raramente si traduce in valore di scambio. La partecipazione non è un capitale simbolico che, con facilità, aumenti o venga investito al di fuori del campo sociale in cui è generato. Se mi è lecito utilizzare un’espressione dall’agricoltura ecologica, direi che, nella frontiera, la partecipazione cresce organicamente. Da ciò deriva il fatto che essa è, al tempo stesso, più onesta nel suo processo di creazione e più deperibile nel suo consumo. Le identificazioni che rendono possibile la partecipazione comunitaria raramente riescono a cristallizzarsi in identità. In altre parole, la frontiera, vive simultaneamente la pratica dell’utopia e l’utopia della pratica.

Ho detto poco fa che, nella frontiera, siamo tutti, simbolicamente e in certa misura, migranti senza documenti, sfollati o rifugiati in cerca d’asilo. Tuttavia, nonostante presenti alcuni tratti comuni con l’esilio, la frontiera non è esilio. Commentando le relazioni tra esilio e letteratura; Said definisce l’esilio come “il pericoloso territorio della non-appartenenza [...], una solitudine esperita fuori dal gruppo: le privazioni provate nel non vivere con gli altri nella casa comune” (Said, 1990, p. 359). Tormentato dall’esilio, e in particolare dall’esilio interiore a cui si riteneva condannato dalla indescrivibile distruzione della Seconda Guerra Mondiale, Adorno osservò, nei suoi *Minima moralia*, che “fa parte della moralità che una persona non si senta a casa in casa propria” (1985, p. 39). Seguire Adorno, scrive Said, è rimanere lontani da “casa” in modo da poterla guardare con la distanza dell’esilio:

Diamo per scontate la casa e la lingua. Diventano natura e i presupposti che sottendono degenerano nel dogma e nell'ortodossia. L'esiliato sa che, nel mondo secolare e contingente, le case sono sempre provvisorie. Le frontiere e le barriere, che ci rinchiudono nella sicurezza del territorio familiare, possono anche trasformarsi in prigioni e tante volte vengono difese oltre il ragionevole e il necessario. Gli esiliati attraversano le frontiere e abbattono le barriere del pensiero e dell'esperienza. (Said, 1990, p. 365)

La vita nella frontiera condivide con la vita in esilio alcune caratteristiche importanti: tende a essere una vita instabile e pericolosa, in cui niente o quasi niente è certo e garantito; esiste al di fuori degli schemi convenzionali dominanti della sociabilità, rendendosi, per questo, facilmente vulnerabile; si riproduce, sempre in forma provvisoria, attraversando frontiere e superando limiti. In ogni caso, la frontiera non è, in nessun modo, esilio. Per quel che riguarda la frontiera, la presenza del centro non è tanto forte da poter distinguere in maniera chiara e inequivocabile tra "noi" e "loro", come avviene tipicamente nelle situazioni di esilio. Al contrario, la frontiera è promiscua e avvolgente, e tende a includere gli estranei fra i suoi membri. In effetti, la frontiera prospera nell'assenza di una demarcazione netta fra essere e non essere membro, ed è proprio su questa stessa ambiguità che essa finisce per trasformarsi in una casa per coloro che vivono dentro di lei: una dimora confortevole, anche se forse non troppo duratura.

Al contrario dell'esilio, nella frontiera la "casa comune" non è un luogo da dove si è stati espulsi o da cui si viva lontani. È piuttosto il compito di un costante fare e disfare che costituisce la vita nella frontiera. Così, la vita nella frontiera obbedisce al precetto di Adorno, ma lo completa con un altro, che deve essere seguito con la stessa fedeltà: l'altra parte della moralità è quando una persona si sente a casa in quello che non è casa propria. La privazione abissale di comunità nella transizione paradigmatica è la forza propulsiva che incoraggia la soggettività di frontiera a vivere del desiderio di comunità e ad assaporare avidamente ogni frammento di comunità che riesce a ottenere. La soggettività di frontiera è guidata più dalla tensione al falansterio di Fourier che dalla tensione all'esilio di Adorno.

Per una caratterizzazione ulteriore della soggettività di frontiera, dobbiamo distinguere, con maggiore precisione, fra centro e periferia, centro e margine. La precisione qui è importante perché la transizione paradigmatica potrebbe essere intesa come una competizione tra due centri: quello dominante e quello emergente. Nella realtà, la situazione è molto più complessa. Il riconoscimento dell'esistenza di una transizione paradigmatica implica un distanziamento rispetto al centro, ossia rispetto al paradigma dominante. Anche se non si trasforma in margine, il paradigma dominante perde efficacia in quanto centro, il che non vuol dire, tuttavia, che il paradigma emergente ascenda, per lo stesso processo, alla condizione di centro. Se così fosse, allora forse esso non sarebbe un paradigma veramente alternativo.

Il paradigma emergente si manifesta soprattutto nella proliferazione dei margini, nella moltiplicazione delle scale che li definiscono e nella varietà di cartografie che guidano i nostri passi. Anziché una competizione fra centri, la transizione paradigmatica è, potremmo dire, una competizione tra margini. Il

centro che è possibile nella transizione paradigmatica risulta da accoppiamenti o da costellazioni di margini. Vivere nella frontiera è vivere ai margini senza vivere una vita marginale.

Riflettendo sulla sua esperienza di afro-americana, residente in una piccola città del Kentucky, bell hooks ci fornisce delle informazioni preziose sulla fenomenologia della vita nel margine. Il tipo di vita descritto da hooks, ben lungi dall'essere una vita di frontiera, visto che il centro non si trova certo, in questo caso, in un luogo remoto, ci permette, tuttavia, di comprendere questo carattere capacitante, proprio dei margini, che tanto cruciale è nella vita di frontiera:

Stare ai margini è fare parte di un tutto, ma fuori dal corpo principale. A noi, americani neri che vivevamo in una piccola città del Kentucky, la linea della ferrovia ricordava tutti i giorni la nostra marginalità. Al di là della linea, c'erano strade lastricate, negozi dove non potevamo entrare, ristoranti dove non potevamo mangiare e persone che non potevamo guardare dritto in faccia. Al di là della linea, c'era un mondo dove potevamo lavorare come donne delle pulizie, come portinaie, come prostitute, a patto che fosse in una funzione subordinata. Potevamo entrare in quel mondo, ma non potevamo viverci. Dovevamo sempre far ritorno nel margine, attraversare la linea e tornare alle baracche o alle case abbandonate ai limiti della città.

C'erano delle leggi che imponevano questo ritorno. Non ritornare significava correre il rischio di essere puniti. Vivendo come vivevamo – ai margini – abbiamo sviluppato una maniera peculiare di vedere la realtà. Guardavamo sia da fuori a dentro, sia da dentro a fuori. Focalizzavamo la nostra attenzione sul centro, così come sul margine. Li comprendevamo entrambi. Questo modo di guardare ci ricordava l'esistenza di tutto un universo, un corpo principale fatto di margini e di centro. La nostra sopravvivenza dipendeva da una costante coscienza pubblica della separazione tra margine e centro e da un costante riconoscimento privato di essere una parte necessaria e vitale di questo tutto.

Questa nozione di totalità, impressa nelle nostre coscienze dalla struttura delle nostre vite quotidiane, ci ha garantito una visione del mondo di opposizione, un modo di vedere ignoto alla maggioranza dei nostri oppressori, un modo che ci ha supportato, che ci ha aiutato nella nostra lotta per superare la povertà e la disperazione, che ha rafforzato il sentimento della nostra identità e la nostra solidarietà (hooks, 1990, p. 341).

Spostando il centro, la soggettività di frontiera si colloca in una posizione migliore per comprendere l'oppressione che il centro riproduce e occulta attraverso strategie egemoniche. Senza dubbio, il margine è spesso un prodotto della marginalizzazione operata dal centro, eppure paradossalmente, indebolendo quanto gli sta attorno, lo stesso centro diventa più debole. Non meno di quanto faccia bell hooks, non è mia intenzione romanticizzare il margine. Si tratta solo di identificare in esso la volontà di massimizzare quelle opportunità di libertà e di autonomia che si ottengono attraverso una telescopica osservazione del centro e della sua conseguente trivializzazione e decanonizzazione. La soggettività di frontiera fiorisce sulla base di questa volontà.

Il relativo acentrismo della vita di frontiera deriva da una costante definizione e ridefinizione dei limiti: esperire i limiti senza subirli. Benché i limiti possano essere esperiti in modi diversi, due di essi mi sembrano

particolarmente rilevanti per la costituzione della soggettività di frontiera: il cabotaggio e l'ibridazione. Il cabotaggio è stato la forma di navigazione dominante da tempi immemorabili fino all'espansione europea del XV secolo e ancora oggi è la forma usuale di navigazione di molte popolazioni costiere in tutto il mondo. Il cabotaggio implica una navigazione fuori dai limiti, eppure in contatto fisico con essi, ma implica anche la possibilità di fare altre attività durante il tragitto come la pesca o il commercio. Quanto più lontano ci si trova e più piccoli, perché visti da lontano, sono i limiti, maggiori saranno le opportunità di autonomia. E tuttavia un passo in più, tale da far perdere di vista quei limiti, potrebbe trasformare una stimolante autonomia in un caos distruttivo. La navigazione di frontiera costeggia due limiti: uno per ogni lato della barca. La traiettoria è raramente direzionata allo stesso tempo da entrambi: se, in un determinato momento, uno dei limiti è più vicino e fa da orientamento, nel momento successivo è il limite opposto che risulta più vicino e funziona da principio orientatore.

Nella transizione paradigmatica, la soggettività di frontiera naviga di cabotaggio, facendosi guidare tanto dal paradigma dominante quanto dal paradigma emergente. E se è vero che il suo obiettivo ultimo è di avvicinarsi tanto quanto possibile al paradigma emergente, essa sa che solo zigzagando vi potrà arrivare e che, più di una volta, sarà il paradigma dominante a continuare a guidarla. Costeggiando così la transizione paradigmatica, la soggettività di frontiera sa di navigare in un vuoto il cui significato è riempito, pezzo per pezzo, dai limiti che essa va scorgendo, ora vicini, ora lontani. Avvistati, in questo modo, dalla soggettività di frontiera, i limiti sono, essi stessi, trasformati in maniera significativa, cioè, così come la soggettività di frontiera vive dei limiti, i limiti vivono della soggettività di frontiera. Infatti, i limiti esistono soltanto nella misura in cui la soggettività di frontiera si lascia guidare da essi.

Nella transizione paradigmatica, i paradigmi in competizione perdono la solida rigidità per diventare liquidi e navigabili. Diventano più che mai il prodotto delle azioni individuali e collettive che da essi dipendono. È questo il grande vantaggio dei limiti e dei margini nella transizione paradigmatica. I centri sono interamente dipendenti da quello che accade nei limiti esterni della loro giurisdizione, e anzi, diventano essi stessi decisamente acentrici. Questo acentrismo favorisce la degerarchizzazione e l'orizzontalizzazione delle pratiche di conoscenza tipiche della transizione paradigmatica.

Nei periodi di transizione paradigmatica, sono molti gli esempi di soggettività di frontiera che navigano a vista. È quanto avvenne nel caso di Copernico e Galileo, ma anche di Montaigne e Paracelso. Solo poche parole su Paracelso, il medico e il mago vissuto nel XVI secolo. Con il nome vero di Phillipus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, Paracelso nacque a Einsiedeln nel 1493 e morì a Salisburgo il 21 settembre del 1541. Ciò che a me pare rilevante di Paracelso è il fatto che egli abbia riconosciuto non una, ma due fonti di autorità – l'Ecclesia e la Mater Natura – , e che abbia potuto costeggiare in tutta sicurezza, guidato ora dall'una, ora dall'altra. Poiché non riusciva a trovare designazioni adeguate alle tremende scoperte che realizzò, Paracelso fu un prolifico creatore di neologismi. Eppure, per lui non vi era conflitto tra, da una parte, l'alchimia e la magia, e dall'altra, l'esperienza della natura. Jung, anch'egli un abile navigatore costiero, osservò una volta che Paracelso non aveva scrupoli a considerare che la conoscenza delle malattie era

pagana perché originate dalla natura e non dalla rivelazione. Il cabotaggio è paradigmaticamente espresso in una confessione dello stesso Paracelso: "Confesso di scrivere come un pagano, e tuttavia, sono cristiano" (Jung, 1983: 113).

Un'altra forma di esperire limiti nella transizione paradigmatica è l'ibridazione. Si tratta di un'azione sui propri limiti, tanto i limiti del paradigma dominante, quanto i limiti del paradigma emergente, destabilizzandoli fino al punto in cui è possibile andare al di là di essi senza superarli. L'ibridazione consiste nell'attrarre i limiti verso un campo argomentativo che nessuno di essi, separatamente, potrebbe definire in modo esaustivo. Questa incompletezza rende i limiti vulnerabili all'idea dei suoi stessi limiti e aperti alla possibilità di interpretazione e combinazione con altri limiti. Nel campo dell'ibridazione, quanto più limiti, meno limiti.

Nell'ibridazione, al contrario del cabotaggio, il percorso della soggettività di frontiera è orientato a disorientare i limiti, obbligandoli a confrontarsi reciprocamente fuori dal loro terreno e rendendoli quindi più vulnerabili e sfigurabili. Nell'ibridazione, i limiti sono trasformati in scampoli avulsi di una coperta in cui essi stessi ormai non si riconoscono. Tra i molti esempi di ibridazione, ne scelgo uno in cui il protagonista è un'importante soggettività di frontiera, l'architetto americano Robert Venturi. Mi riferisco al «buildingboard», il famoso progetto di Venturi – che non giunse mai a esser costruito – destinato al National Football Hall of Fame, in parte edificio (building), in parte facciata (billboard) dove affiggere i manifesti.

Qualunque sia la forma che possa assumere, l'esperienza dei limiti è un'esperienza esistenziale intensa. Nella frontiera, questa esperienza, individuale o collettiva che sia, è vissuta in modo comunitario. Neppure le grandi individualità come Paracelso o Venturi esperiscono i limiti se non in relazione a una specifica comunità, reale o immaginaria (malati, censori, clienti, pubblico) e nel suo contesto. Ciò che caratterizza la soggettività di frontiera è riuscire a combinare la partecipazione comunitaria con la paternità autoriale, superando così la distinzione fra soggetto e oggetto. Una simile combinazione è intrinsecamente problematica, poiché vive degli esiti difficili con cui le identificazioni dinamiche resistono alla cristallizzazione in identità statiche. La cristallizzazione, in questo caso, implica il ritorno della distinzione fra soggetto e oggetto che emerge surrettiziamente e perversamente dalla distinzione fra soggetto individuale e collettivo. Nella frontiera, questa combinazione di comunità e paternità autoriale, benché senza dubbio problematica, è, nonostante tutto, possibile, perché l'altro elemento del principio estetico-espressivo – l'artefattualità – è anche presente. Costruire un mondo nuovo, inventare nuove forme di sociabilità, attraversare terre-di-nessuno tra limiti variabili – sono queste le esperienze di artefattualità più forti che possiamo immaginare.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. London, Verso, 1985.
 CRONON W., MILES G., GITLIN J. (a cura di). *Under an Open Sky, Rethinking America's Western Past*. New York, W.W. Norton & Co., 1992.

- GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- HOOKS, bell. "Marginality as a Site of Resistance" in FERGUSON, Russell et al. (a cura di). *Out There: marginalization and Contemporary Culture*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1990, pp. 341-343.
- JUNG, Carl Gustav. *Alchemical Studies*. Princeton, Princeton University Press, 1983.
- MERKEL, Jayne. "Review of Books on and of Venturi" in *Art in America*, 1987, pp. 23-27.
- SAID, Edward. "Reflexions on Exile" in FERGUSON, Russell et al. (a cura di), cit., pp. 357-366.