

Razzismo e comparazione educativa

Per un mondo di mutui riconoscimenti[°]

Anita Gramigna, Marco Righetti, Camilla Boschi*

Riassunto

L'espressione che abbiamo scelto come titolo appartiene a Frantz Fanon, 'nero' della Martinica, psichiatra, filosofo e, dal 1954, rivoluzionario del FLN algerino durante la guerra di liberazione dal dominio coloniale francese. Egli considerava che le "politiche del riconoscimento" fondate sui "diritti umani" richiassero un concetto di uguaglianza formale, tale da non assicurare gli afrodiscendenti. Per lui il riconoscimento implicava la nascita di un nuovo umanesimo capace di "ristrutturare il mondo". A partire dalle Epistemologie del Sud (Santos de Sousa, 2021a), dal concetto gramsciano di filologia del vivente (Gramsci, 1975) e da quello genealogico foucaultiano (Foucault, 1977; 1999), si cercherà di problematizzare la costruzione del concetto di 'straniero', 'migrante' o 'cittadino'. In questo contesto, la pedadogia diviene una costruzione formativa interculturale, tesa a non riprodurre i saperi, ma a problematizzare per contestualizzarli. L'obiettivo è nel 'sensibilizzare' la ragione entro questo orizzonte etico.

Questo articolo mette a confronto sistemi di razionalità e i loro impliciti educativi. La comparazione educativa diviene così lo strumento per 'svelare' i pregiudizi occulti al fine di una formazione del pensiero critico quale base di una democrazia in senso sociale e cognitiva.

Parole chiave: *etnia; giustizia cognitiva; post-colonialismo; decolonialismo.*

Racism and educational comparison. For a world of mutual recognition

Abstract

The expression we have chosen as title belongs to Frantz Fanon, 'black' of Martinique, psychiatrist, philosopher and since 1954 revolutionary of the Algerian FLN during the war of liberation from French colonial rule. He considered that "recognition policies" based on "human rights" evoked

[°] Il primo paragrafo è di Anita Gramigna, il secondo di Marco Righetti, il terzo di Camilla Boschi e il quarto è a cura di tutti gli autori.

* Università degli Studi di Ferrara (Italia).

a concept of formal equality, which did not reassure Afro-descendants. For him, recognition implied the birth of a new humanism capable of “restructuring the world”. Starting from the Epistemologies of the South (Santos de Sousa, 2021a), from the Gramsci concept of living philology (Gramsci, 1975) and from the Foucaultian genealogical one (Foucault, 1977; 1999), we will try to problematize the construction of the concept of ‘foreigner’, ‘migrant’ or ‘citizen’. In this context, pedagogy becomes an intercultural formative construction, aimed not at reproducing knowledge but at problematizing it to contextualize it. The aim is to ‘raise’ awareness of reason within this ethical horizon.

This article compares rationality systems and their educational implications. The educational comparison becomes thus the instrument to ‘reveal’ the hidden prejudices in order to form critical thinking as a basis of a democracy in social and cognitive sense.

Keywords: ethnicity; cognitive justice; post-colonialism; decolonialism.

I. SCIENZE DELLA RAZZA E RAZZISMO CONSEGUENTE

In un’ampia opera degli anni Cinquanta del secolo scorso, dedicata allo studio delle razze dell’intero pianeta, ci viene data una precisa immagine del problema inerente “l’antichità dell’uomo americano” (Biasutti, 1957: 313), che non va disgiunto dalla questione se si debba parlare di una “unità compatta” oppure di “più razze”. Sappiamo che i colonizzatori europei del XV-XVI secolo ebbero non poche difficoltà a fronte di presenze umane che non erano state previste dalla Bibbia e nemmeno dal pensiero filosofico occidentale pre-moderno. Dalla seconda metà del Settecento “l’incognita cominciò ad essere affrontata con esperienza e linguaggio scientifico”, di conseguenza “la posizione dell’uomo americano risentì l’influenza di quel *pregiudizio continentale* che aveva imposto che si considerasse come una sola razza l’insieme degli abitanti della stessa massa terrestre, da cui sorse la necessità di fondare quattro razze umane, perché si conoscevano quattro continenti” (*Ibidem*). Anche quando i continenti divennero cinque, i sostenitori di questa tesi rimasero orientati a una suddivisione di carattere pigmentario (*Homo albus, luridus, niger, rufus e badius*) che si poteva intendere come scientifica a suo tempo, ma che è espressamente razzista, dal momento che il colore della pelle implica una gerarchia di valore.

Lo studioso italiano che ha curato l’opera, Renato Biasutti, è ben consapevole dell’arbitrio e delle prepotenze degli europei sulle popolazioni indigene e il loro equilibrio sociale, portando il triste esempio degli Hopi: “L’Indian Bureau nel 1882 rinchiuso questo popolo nel limite di 3860 miglia quadrate, e poi da quell’anno ad oggi ne ha alienate tre quarti di modo che oggi sono rinchiusi in 1000 miglia; il milione di pecore che dianzi possedeva è svanito” (*Ibid.*: 723). Dice un capotribù: “L’uomo bianco vuole distruggere il mio modo di vivere, ma io non lo abbandonerò...”: si deduce da queste parole la logica della civilizzazione da parte di chi si ritiene supe-

riore che, in forme non molto diverse, si trascina anche nella pianificazione della globalizzazione attuale e si trascura l'influsso opposto, esercitato da quel mondo sulle nostre vite senza far ricorso alla violenza. Dall'altra parte, l'autore ci fa notare che "molti scrittori di politica e storici hanno affermato che anche nella concezione delle relazioni fra gli uomini, l'Indio è stato un vero mentore per gli europei, nel senso che le moderne istituzioni democratiche si sono fatte strada a partire dall'influenza esercitata in America dai liberi reggimenti delle tribù" (*Ibid.*: 724). Non va dimenticato, inoltre, che gli scritti dei primi conquistatori, assieme alle note di Amerigo Vespucci, trasmisero immagini delle comunità native americane che influenzarono il pensiero utopistico, a partire dallo stesso Tommaso Moro: "Sorge il sospetto che tale influenza debba interpretarsi, senza disgiungerla dalla rivelazione degli enormi spazi abitabili del continente nuovo, ad una mentalità europea che già in quegli albori della vita moderna era assillata dal superpopolamento delle sue contrade, causa a sua volta di cruda soggezione economica e politica (...)" (*Ibidem*).

Anche nel caso delle cosiddette 'razze', e del conseguente razzismo, come abbiamo sostenuto nel titolo, il fulcro problematico è rappresentato dalla presunzione di una scienza oggettiva che, come tale, risulterebbe neutrale e universale. È nostra convinzione che nessun sapere sia neutrale, in primo luogo quello della scienza che è a disposizione di precisi interessi economici e politici. Per questo le "epistemologie del Sud" si muovono su di un terreno fortemente antagonista, dato che la neutralità per loro "non ha alcun senso poiché il criterio di fiducia risiede nelle vicissitudini della lotta contro l'oppressione, precludendo così immediatamente qualsiasi indifferenza contestuale" (Santos de Sousa, 2021a: 73). Sostituire l'ambiguo termine 'neutralità' con il più coerente 'indifferenza' aiuta ad entrare in un'altra chiave di lettura epistemologica, dove la lotta di liberazione assume un chiaro significato strategico soprattutto in termini di conoscenza (cfr. Palomba, 2018). Bisogna assumere consapevolezza delle ingiustizie patite, delle forme arbitrarie del potere e dell'insignificanza che giorno per giorno mette ai margini, fino a giungere ad uno sguardo critico che, secondo Santos, implica la 'corporeità' della conoscenza e la piena coscienza di una 'sofferenza ingiusta'. Il corpo oggetto di interesse è quello di chi soffre, dato che la sofferenza è "segno visibile di esperienza vissuta nella carne" (Santos de Sousa, 2021a: 44): senza la messa in evidenza sia dell'universalità che della peculiarità di tale dato non è possibile combattere l'oppressione e porsi nell'ottica di un esercizio di giustizia.

La scienza che domina da molto tempo nel campo dei saperi occidentali si fonda sull'oggetto o l'evento osservabile e sul come indagarlo, quindi sui metodi, gli strumenti e le procedure. Le epistemologie del Sud ritengono che sarebbe indispensabile porsi anche il problema del 'perché', dato che non ritengono che il sapere scientifico sia, in quanto tale, etico come pretenderebbe di essere in virtù della mera scientificità. Da parte nostra vi è la convinzione che la scienza, in particolare quella che studia la natura, andrebbe demitizzata e resa più complessa, poiché la linearità del principio

di causa non sempre offre risultati attendibili. Crediamo, con Bachelard (1977: 13), che essa non rappresenti un sistema definitivo di conoscenza e che vada colta una sua discontinuità non esente da ‘ostacoli’ ed ‘errori’, poiché gli ostacoli più rilevanti si individuano “nell’atto stesso del conoscere”. Lontani dal porsi qualche dubbio in merito, gli studiosi delle scienze ‘dure’ si preoccupano ancora, in gran parte, della *demarcazione*. In sostanza, si tratta di delimitare il campo della conoscenza vera, la propria, spesso criticando il sapere altrui per questioni di prestigio e di potere, mentre già più di mezzo secolo fa veniva posta un’obiezione non trascurabile: “probabilmente è corretto dire che non c’è una linea di demarcazione fra scienza e non-scienza, o fra scienza e pseudoscienza” (Laudan, 1983: 111-127).

Il citato sociologo portoghese Santos si muove su di un altro orizzonte di senso, che si pone di fronte alla conoscenza con spirito ‘ecologico’ e secondo la prospettiva della ‘giustizia cognitiva’. Si potrebbe obiettare che i termini stessi impiegati esulano dai modelli di scientificità consolidati, ma l’autore fa notare che l’ecologia delle conoscenze trova le proprie basi nella convinzione che ogni cultura è caratterizzata da incompletezza. Di conseguenza la giustizia cognitiva, invece di accanirsi nel conseguimento di una totalità certa di sapere con il fine di primeggiare, accetta di confrontarsi nella reciprocità del limite (cfr. Santos de Sousa, 2021b). Quando Santos applica alla dimensione della sofferenza l’epistemologia della giustizia cognitiva emergono pagine di notevole significato, in particolare quando si denuncia il sistema dominante di diffusione informativa che spaccia per ‘fatalità’, ad esempio, l’inarrestabile strage di migranti nelle acque del Mediterraneo: “Se per gli oppressori e i loro alleati il dramma della morte degli oppressi è un evento banale, per esempio un danno collaterale o il dramma mediatico di un giorno, la sofferenza non fatale degli oppressi, se visibile, è vista come la condizione umana” (Santos de Sousa, 2021b: 143). Vi è una risposta a tutto, sia alla fatalità episodica sia all’inevitabile dramma della condizione umana, nella costruzione di una spiegazione che vuole apparire pacata e consapevole. In realtà essa si presenta come maschera d’ipocrisia che vorrebbe evitare la protesta, il desiderio di opposizione, la presa di coscienza di una differenza.

Santos, in particolare quando tratta il tema della “traduzione interculturale” di cui parleremo in seguito, prende spunto dal concetto gramsciano di “filologia vivente” che introduciamo qui con lo scopo di evidenziare il tema della relativa autonomia di pensiero dei ceti subalterni nella riflessione del grande intellettuale marxista. Gramsci scrive:

i sentimenti standardizzati delle grandi masse che il *singolo* conosce come espressione della legge dei grandi numeri, cioè razionalmente, intellettualmente, e che egli – se è un grande capo – traduce in idee-forza, in parole-forza, dall’organismo collettivo sono conosciuti per *compartecipazione*, per *con-passionalità* e se l’organismo collettivo è innestato virtualmente nelle masse, conosce per esperienza dei particolari immediati, con un sistema di *filologia vivente*, per così dire (Gramsci, 1975: 857).

Rispetto all'uomo politico singolo, il partito (organismo collettivo) presenta aspetti di condivisione immediata, una filologia del sentire comune che rafforza l'identità anche nel caso di un soffrire comune. Ma ciò è reso possibile dalla relativa indipendenza culturale delle classi popolari rispetto ai ceti dirigenti. Ogni "strato sociale" è produttore di cultura che non va intesa come apparato "irrigidito" di conoscenze, in quanto "si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume" (*Ibid.*: 2271).

Foucault (1977), da parte sua, ritiene vi sia un processo permanente del modo di essere e di pensare 'plebeo', che non è specifico di un singolo gruppo marginale o di una classe sociale e passa trasversalmente tra individui e comunità ma, soprattutto, si caratterizza per l'incontrollabilità da parte del potere, nonostante le "tecnologie" microfisiche repressive e l'asfissiante pianificazione di nuclei del consenso. È possibile, dal basso, ricostruire la genealogia del potere con spirito polemicamente 'anti-scientifico', dato che la scienza è 'complice' del potere stesso. L'anti-scienza rappresenta un primo passo sulla strada della liberazione e dell'autonomia di chi è subalterno e, al tempo stesso, il superamento di una forma subdola di razzismo che impone la superiorità del sapere degli esperti che non può avere controllo dal basso. Gramsci, marxista fuori dal comune, prende le distanze apertamente dalla scienza positivista, unilaterale e dogmatica, che ha contaminato con esiti preoccupanti i partiti socialisti e comunisti del mondo occidentale del suo tempo. L'esempio più clamoroso è dato dal manuale popolare di sociologia marxista di Bucharin, noto come *Saggio popolare*, che per Gramsci va considerato un inaccettabile esempio di "scolastica elementare" o di "aristotelismo positivistico". La critica dell'intellettuale italiano all'alto dirigente sovietico è molto dura: "[...] è il concetto stesso di scienza, quale risulta dal saggio popolare, che occorre distruggere criticamente; esso è preso di sana pianta dalle scienze naturali, come se queste fossero la sola scienza, o la scienza per eccellenza, così come è stata fissata dal positivismo" (Gramsci, 1975: 1404).

C'è bisogno di maggior attenzione ai modelli di vita delle classi subalterne, ai fattori religiosi, folclorici, etici e politici, con uno specifico richiamo, in quest'ultimo caso, alla terminologia machiavelliana di 'mezzi e fini'. I ceti popolari devono riuscire a procedere oltre il contingente e valutare le proposte politiche che prefigurano il futuro. Giudicare in termini politici vuol dire saper cogliere la "conformità dei mezzi al fine" (*Ibid.*: 1455) dove non sempre vi è coincidenza con il giudizio morale. Tuttavia, la capacità del popolo di compiere questo passo non è questione di evoluzione storica bensì di prassi formativa, dove si educa ad analizzare la condizione presente e, al tempo stesso, di prefigurare il 'dover essere'. Se per razzismo si intende di norma la discriminazione per appartenenza etnica, non va dimenticato che la subalternità è molto più ampia e si inquadra nella relazione superiore-inferiore presente, purtroppo, in ogni tempo e in ogni luogo come le forme di schiavitù e servitù evidenziano. Il potere asimmetrico si fonda sull'umiliazione e la costrizione: l'esatto contrario del significato evangelico del

talento. Il potere del più forte opera per cancellare le potenzialità di chi sta in basso, imponendo lavori che non lasciano esprimere le competenze, poiché ciò che serve è solo la produzione a fini di lucro. È questa condizione ancora largamente diffusa a generare la sofferenza dell'altro, il subalterno che non deve acquisire alcuna autonomia.

Gramsci riflette sulle certezze del senso comune rispetto, ad esempio, all'oggettività "della cosiddetta realtà esterna" e considera che a livello popolare l'ovvietà del dato non ha origini scientifiche ma religiose. Di qui il pericolo di una vera e propria preclusione conoscitiva per chi non svolge lavoro intellettuale, dato che i sensi ci darebbero la certezza che la terra è ferma e il sole le ruota attorno. Eppure, osserva il pensatore sardo, si può lavorare sul senso comune e tradurlo in proficuo 'buon senso': la nota espressione 'prendere le cose con filosofia' nel linguaggio quotidiano può assumere connotazioni diverse, a seconda che si attribuisca più valore alla 'rassegnazione' o alla 'riflessione'. Nel primo caso permane il dominio culturale esterno che invita ad accettare la propria condizione con pazienza. Nel secondo, invece, vi è espresso richiamo all'impegno emancipativo del pensiero: "a rendersi conto e ragione che ciò che succede è in fondo razionale e che come tale occorre affrontarlo, concentrando le proprie forze razionali e non lasciandosi trascinare dagli impulsi istintivi e violenti" (*Ibid.*: 1457).

Come si sa, Gramsci ha svolto un'indagine approfondita e vasta sugli intellettuali e il loro ruolo politico-sociale e indica come, nel caso della letteratura, vi sia stata una vera e propria mancanza di narrazione relativa allo sfruttamento, alla miseria delle 'plebi del Mezzogiorno', alla 'sfacciataggine' dei 'nuovi' e 'vecchi' ricchi, all'incompetenza della classe dirigente come si evince dalle scelte politiche postunitarie. E qui emerge una sintonia a distanza degna di nota con l'epistemologia di Santos, quando mette a nudo la subdola posizione di informazione-comunicazione nel tracciare i drammi ricorrenti della migrazione. I letterati non mostrano simpatia per il lavoro, la produzione individuale e collettiva, manifestando lo stesso spirito servizievole verso il potere quando si parla del mondo contadino. Non si denuncia l'abissale povertà dei braccianti e lo sfruttamento indegno che li lascia ai margini della vita sociale: "La vita del contadino occupa un maggior spazio, ma anche qui non come lavoro, ma del contadino come *folclore*, come pittoresco rappresentante di sentimenti e costumi curiosi e bizzarri" (*Ibid.*: 1121). Lo stesso verismo, a differenza del realismo francese ad esempio, "si limita a descrivere la *bestialità della natura umana* e non offre apprezzabili rappresentazioni del lavoro e della fatica" (*Ibidem*). In sostanza, quando lo scrittore italiano affronta l'argomento economico non rivolge lo sguardo a chi lavora, ma si colloca all'interno della logica del 'dominio' e della 'direzione' dei processi produttivi: non vi è alcuna empatia, e nemmeno attenzione, per la 'sofferenza dell'altro'.

A partire dal quadro teorico sopra delineato, si cercherà di riflettere sul significato che oggi assumono parole quali 'straniero', 'migrante', 'cittadino', cercando di collocarli all'interno di una riflessione di carattere episte-

mologico, che ci permetta orientarci all'interno di un contesto sempre più complesso (cfr. Ceruti, 2018; Fornari, 2011).

2. MIGRAZIONI E CITTADINANZE

Molto è stato detto, da anni, sullo straniero, figura ambivalente nel suo 'andare' e 'venire', tanto da farsi minaccioso data l'estraneità al gruppo. Egli è l' 'altro' nella dimensione dell'intrusione fino a rappresentare "la faccia nascosta della nostra identità" (Escobar, 1997: 165) e a seminare paura quando assume i caratteri della migrazione di massa (cfr. Bray *et al.*, 2007). Da parte nostra accenneremo agli aspetti di storia recente del fenomeno in Italia per arrivare a porre la questione complessa, e non priva di contraddizioni, della cittadinanza (Cappa, 2018: 522).

L'Italia terra di emigranti diviene, tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta del secolo scorso, luogo di migrazione, sia da territori europei che extra-europei (cfr. Sirignano & Perillo, 2021). All'inizio spesso si è trattato di donne che venivano a svolgere lavori temporanei; poi, dagli anni Ottanta, tunisini che risiedevano in Sicilia iniziarono a spostarsi verso il Nord, seguiti da altri abitanti del Nord Africa con diversificazione nella attività lavorative (commercio ambulante, ristorazione, pulizie). Con gli anni Novanta inizia il flusso anche da Paesi asiatici: Cina, Filippine, Sri Lanka, Pakistan, Bangladesh, mentre non si possono dimenticare ingressi frequenti e massicci da paesi dell'Est europeo. La rapidità di diffusione del dato migratorio colse impreparata la pubblica amministrazione e disorientò l'opinione pubblica:

Nel corso degli anni ottanta, l'afflusso di poche centinaia di migliaia di migranti non suscita in Italia alcuna strategia di inserimento sociale, ma iniziative legislative sporadiche e frettolose. [...] Dall'inizio degli anni novanta, i migranti sono divenuti per l'opinione pubblica italiana le cause della crisi sociale e delle paure collettive che hanno segnato la fine della cosiddetta Prima Repubblica (Dal Lago, 2004: 25).

Sul piano politico-culturale la risposta che si è tentato di dare al problema nel mondo occidentale ha preso il nome di 'multiculturalismo'. L'Italia degli ultimi trent'anni, quindi, può essere considerata una nazione multiculturale, per le diverse etnie che la compongono, ma non ci sembra si possa considerare una società multiculturale dal momento che esse non rientrano in un ambito paritario di diritti. Perché ciò possa avvenire sarà necessario riconoscere le diverse culture, e accettarle in quella pluralità che mette in discussione il principio di identità nazionale, non a caso sono emersi forti elementi di rifiuto dello straniero migrante nei populismi europei contemporanei.

Un argomento scottante, e dibattuto per diversi motivi, riguarda i migranti di seconda generazione (cfr. Ambrosini, 2005), che sono nati e cre-

sciuti in Italia ma presentano problemi di appartenenza-estraneità, che a volte si scavalcano reciprocamente producendo identità incerte e inquiete. Nell'adolescenza, in particolare, si può assistere al rifiuto radicale della terra di origine familiare oppure di quella d'accoglienza. Lo stesso radicalismo lo si può individuare nell'opzione favorevole per l'una o per l'altra 'patria'. Sappiamo che, fin dall'inizio del Novecento gli Stati Uniti, caratterizzati da forti immissioni migratorie, avevano optato per l' 'assimilazione lineare': una integrazione forzata che richiedeva di assumere i caratteri culturali della terra ospitante abbandonando il retaggio originario. Dato per scontato che una componente della assimilazione la si assorbe anche senza intenzione, pare necessario lasciare al soggetto in questione margini di scelta e di assestamento della propria vita che, oggi, rientrano per i 'nuovi italiani' nei diritti di cittadinanza. Non vi è dubbio che la questione presenti difficoltà rilevanti, poiché si tratta in primo luogo di rivedere il concetto stesso di nazione e, in secondo luogo, di riformulare la stessa cultura democratica della cittadinanza. Inutile negare che una buona parte di italiani fatica ad accettare l'idea che una minoranza afrodiscendente possa definirsi 'italiana', ad esempio, in quanto non rientrante nell'omogeneità classica di lingua, religione, usi, costumi, ecc., che connotano il sentimento di patria.

Un'esperienza interessante è stata quella della *Rete G2 – Seconde generazioni*, sorta a Roma nel 2005 e resa operativa, appunto, da giovani nati in Italia da famiglie migranti. Lo scopo era la ricerca di dialogo tra differenze e con le istituzioni per una nuova dimensione della cittadinanza e per un'apertura culturale nella direzione di un cosmopolitismo condiviso. Dello stesso periodo ricordiamo una ricerca su adolescenti di seconda generazione nelle scuole superiori di Milano, dalla quale emerge un quadro di differente strategia identitaria. Una prima fascia rientra nel 'mimetismo', che riguarda coloro che vogliono aderire pienamente ai caratteri distintivi della società italiana. Un secondo gruppo, detto del 'ritorno alle origini', non si riconosce nei valori dominanti e tende a rinchiudersi nella comunità originaria. Segue la componente connotata da 'isolamento', estranea all'inclusione e, al tempo stesso, lontana dalla tradizione familiare. Infine vi è lo sguardo rivolto al 'cosmopolitismo', con la speranza di poter vivere in un mondo che ha superato sia il nazionalismo chiuso della società ospitante, sia la nostalgia di un territorio lasciato alle spalle, ma con forte incertezza identitaria (cfr. Bosisio, 2005).

Gli studi postcoloniali hanno sottolineato che il colonialismo ha posto in essere una forma subdola di razzismo, basata sul tipico paradigma oppositivo occidentale: centro-periferia, identità-alterità, colonizzatore-colonizzato. In tal modo i ceti subalterni non hanno potuto affermare una propria identità libera, ma hanno subito la costrizione all'imitazione del più forte, della sua lingua, delle sue istituzioni, dei suoi valori. È stato necessario un duro e lungo lavoro per tentare di ricostruire, soprattutto attraverso la narrazione, come è avvenuta la "deprivazione della soggettività" e la negazione della "presa di parola politica" (cfr. Spivak, 2004). Un

razzismo ‘subdolo’, si è detto, in quanto organizzato attorno a costruzioni di pensiero pseudo-scientifiche – in realtà ideologiche – tendenti a sottolineare l’inferiorità etnica e a promuovere la sottomissione come unica via per migliorare la propria condizione in una realtà sedicente più evoluta. Tale strategia, tuttavia, non è pienamente riuscita nei suoi intenti, a tal punto da produrre resistenza e forme di ibridazione talora sovversive, in quanto “l’effetto del potere coloniale è dato dalla produzione di ibridazione piuttosto che dal noioso ordine dell’autorità coloniale o dalla silenziosa repressione delle tradizioni native” (Bhabha, 2001: 159). La debolezza del subalterno si è tramutata in punto di forza grazie, in particolare, ad una ‘traduzione’ che ha favorito la soggettività e la creatività, la ricostruzione e la capacità di negoziare, con la messa in crisi delle certezze ‘cartesiane’ dell’ordine occidentale.

A questo punto è bene approfondire, soprattutto con il contributo di Santos, il concetto di ‘traduzione interculturale’, che non si esaurisce in un’operazione linguistica o filologica, ma assume i tratti di un’esperienza cognitiva, che emerge da fatti concreti e si profila in ostacolo coerente alla riproduzione sociale. Sappiamo che per lo studioso portoghese ogni cultura è incompleta e proprio l’incompletezza rende possibile un’ermeneutica diatopica che considera anche i *topoi* di ogni cultura incompleti e provvisori. Egli parte dal *topos*, in senso aristotelico, come ‘luogo comune’, qualcosa che non è oggetto di discussione in quanto lampante nello specifico di quel modello culturale, e lo trasforma in argomento di dialogo-confronto secondo un’ermeneutica dei saperi che rovescia il rapporto causa-effetto secondo una nuova impostazione epistemologica:

il passaggio dalle conseguenze alle cause costituisce una pedagogia che ricostruisce gradualmente la sofferenza o la morte come artefatti etici e politici. La ricostruzione etica e politica della sofferenza o della morte è il modo in cui le epistemologie del Sud affrontano la dialettica oppresso/oppressore (Santos de Sousa, 2021b: 151).

Santos impiega un verbo di grande efficacia nella sua lingua, *corazonar*, al fine di ‘riscaldare’ la ragione, affinché possa trasformarsi in imperativo etico all’azione. La scienza continua a operare solo in quelle situazioni che essa stessa ritiene di interesse scientifico: così la ragione non si ‘riscalda’, bisogna allora muoversi secondo un’ottica anticonformista, con creatività e gusto estetico per produrre il necessario impeto “di ripugnanza o di indignazione o immagini di una vita alternativa dignitosa” (*Ibid.*: 154).

Si evince la presenza indiscutibile di appartenenze multiple e di presenze ibride che mettono in discussione la relazione tradizionale tra identità e territorio. In questa nuova dimensione della vita presente, la stessa cittadinanza classica finisce per rappresentare una categoria retorica poco rispondente alle necessità concrete:

I migranti non solo non si adeguano al paradigma della cittadinanza come forma di assimilazione ad un territorio, Stato, comunità o nazione, ma attraverso intensi movimenti [...] che rendono possibile il mantenimento di diverse e molteplici appartenenze e lealtà, essi propongono e impongono un superamento della logica dell'integrazione nazionale (Salih, 2005: 164).

Parole chiare, condivisibili per certi aspetti, ma che non sembrano avere un retroterra politico, e forse nemmeno culturale, tale da produrre effetti sull'esigenza di 'nuove cittadinanze'. Per quanto si dibatta pur con spirito progressista su "pluriappartenenza", "transnazionalismo" o "multiculturalismo quotidiano" (Colombo & Semi, 2007), la messa in discussione del concetto statale-nazionale di cittadinanza, frutto della modernità, pare limitato ad "approcci eccessivamente culturalisti" (Mellino, 2012: 63). Vi sono concetti come "globalizzazione dal basso" (Ambrosini, 2008: 8) che, se tradotti in parole d'ordine politiche, tuttavia, potrebbero avere un peso e, soprattutto, una forza aggregatrice. Ma il grande nemico da battere rimane il razzismo, con difficoltà poiché esso muta, si riassetta, assume fisionomie 'liberali', data l'ambiguità persistente del termine fin dalle sue origini: la libertà d'azione 'sacra' dà legittimità ad ogni forma di sfruttamento. L'antirazzismo "istituzionale e pedagogico" in nome dell'integrazione dello straniero non basta; per questo ha un senso parlare di 'cittadinanze post-coloniali': "I migranti si presentano all'Europa come soggetti allo stesso tempo artefici e assoggettati a questa sfida, sia per l'eredità della storia che rappresentano sia perché contestano radicalmente il posto assegnato loro dai confini politici, giuridici e simbolici dell'Europa" (Rigo, 2007: 121).

Con l'ampiezza dei flussi migratori il colonialismo, tenuto sotto silenzio e intravisto talora solo come problema lontano, ha fatto irruzione non solo nelle nostre nazioni europee, ma anche nelle nostre vite, sconvolgendo l'ordine consueto della relazione centro-margine. L'effetto primario è stato un sentimento di paura, poi si è fatta strada – come è tipico per la mentalità capitalistica dominante – la possibilità di sfruttare l'occasione. Le due cose hanno finito per intrecciarsi: "controllare i flussi migratori significa in qualche modo controllare e segmentare il mercato del lavoro" (Mellino, 2012: 72). Il meccanismo della sorveglianza, del resto, è sistematico e produce fattori di espulsione e deportazione sui quali non riflettiamo mai abbastanza. Intravediamo, proprio qui, un grado di vicinanza al concetto di *tanato*-politica presente nel pensiero di Giorgio Agamben (1995). Essa, espressione della potenza del male, ha percorso con inaudita violenza l'intero Novecento e la sua essenza è razzista: bisogna trovare "soluzioni finali" che non sono solo dei nazisti sugli ebrei, ma sempre del più forte sul più debole di diversa etnia. Ma, sotto altra forma, razzistica è la condizione dell'*homo sacer*, soggetto umano che vive nei confronti dello Stato come se fosse messo al bando, 'nuda vita' biologicamente data, 'singolarità qualunque' in quel 'fuori' che corrisponde al non-luogo. Molti migranti rientrano in questa categoria estrema, vittime di una impolitica capricciosa che li colloca di continuo tra dentro e fuori, inclusione ed esclusione. Per questo il

Nostro pensatore, ha denunciato, già nel 1998, l'incostituzionalità dei CPT (Centro di Permanenza Temporanea) e dei CIE (Centro di Identificazione e di Espulsione), esempi di razzismo tradizionale, che ci lasciano indifferenti ammesso che ne siamo stati informati. Scrive Mellino: “Dalla nostra analisi appare evidente che il razzismo contemporaneo non è il frutto di una banale *menzogna politica*, l'effetto di una *strumentalizzazione meramente ideologica*; il razzismo contemporaneo è innanzitutto *violenza e dominio materiale*” (Mellino, 2012: 73).

3. ‘MASCHERE BIANCHE’ E MITI DELLA RAZZA

Può assumere un significato orientativo interrogarsi sul titolo della prima opera di Fanon, per cercare di scoprire le relazioni plurime che intercorrono tra la ‘pelle nera’ e le ‘maschere bianche’. La prima rappresenta una certezza che, tuttavia, è passata attraverso la scoperta, poiché il piccolo Frantz aveva imparato a scrivere “io sono francese” e, come molti altri abitanti della Martinica, si pensava tale e non ‘nero’. Poi, arruolatosi nelle truppe di *France libre*, organizzate in Inghilterra dal generale de Gaulle per combattere il nazismo, prese coscienza del suo vero stato individuando la differenza con le ‘maschere bianche’. Esse, in primo luogo, rappresentano la pericolosa illusione di quei neri che si vogliono ‘mascherare’ da bianchi per sfuggire alla discriminazione. Ma, soprattutto, la ‘maschera bianca’ è la finzione con la quale il mondo occidentale ha tessuto il proprio dominio coloniale, quasi mettendo in scena nella quotidianità dello sfruttamento capitalistico un’opera teatrale, con ruoli assegnati scrupolosamente per puntare su di un destino immutabile tra chi esercita il potere e chi lo subisce. Scrive lo studioso martinicano:

Quando si scorge nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che divide il mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza. In colonia, l’infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi (Fanon, 2000: 7).

Sul tema razza-razzismo Fanon rappresenta un punto fermo della cultura del Novecento, sia per l’esperienza di vita prima ai Caraibi e poi in Nord Africa, sia per l’esperienza di lavoro come psichiatra, che non va disgiunta dalla militanza rivoluzionaria negli anni Cinquanta, dove espresse sempre la convinzione della necessità di una rivoluzione sociale, altrimenti si sarebbe passati dal dominio coloniale al dominio capitalistico della borghesia locale. Il tratto di profonda originalità del suo pensiero verte sui tratti sociogenetici del razzismo che, quindi, non può essere sostenuto su basi naturali. Gli studiosi attuali del postcoloniale e del decoloniale, spesso radicalmente chiusi ad ogni espressione della cultura europea individuata come nemica, dovrebbero considerare quanto lo studioso martinicano si

sia formato attraverso i contatti con il marxismo, l'esistenzialismo, la psicanalisi e la fenomenologia. Un esempio di notevole spessore è la rilettura in chiave coloniale del rapporto dialettico servo-padrone nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel:

[...] il padrone qui differisce essenzialmente da quello descritto da Hegel. In Hegel c'è reciprocità, qui il padrone se ne infischia della coscienza dello schiavo. Non ne vuole il riconoscimento, ma il lavoro. Così pure lo schiavo non è qui minimamente assimilabile a colui che, perdendosi nell'oggetto, trova nel lavoro la forza della propria liberazione (Fanon, 1994: 194).

Nella cosiddetta 'costruzione sociale della razza' chiarisce, non vi è un razzismo individuale, in quanto il soggetto condivide con la forza del gruppo l'odio etnico, quindi si tratta di 'relazioni sociali' disturbate, alterate, che portano al conflitto. Fanon, come si può evincere dalla citazione precedente, ritiene che le relazioni economiche siano a fondamento dell'asimmetria razziale, ciò non implica il classico determinismo struttura-sovrastuttura di matrice marxista, tanto è vero che egli specifica la necessità per 'l'uomo nero' di lottare sia sul piano 'soggettivo' che 'oggettivo'. In sostanza l'eventuale liberazione dal giogo dell'economia capitalistica significa poco, se non vi è presa di coscienza di sé e della propria dignità, messa sotto silenzio dallo 'sguardo bianco'. Il suo sguardo attento e critico, invece, individua lo spazio sociale specifico delle colonie come del tutto differente da quello metropolitano occidentale che è uniforme. Lo spazio coloniale è una "realtà proteiforme, priva di equilibrio, in cui *coesistono* al tempo stesso lo schiavismo, il servaggio, la permuta, l'artigianato e le operazioni di borsa" (Fanon, 2007: 61). Per quanto possa sembrare paradossale il mondo globalizzato del neo-liberismo di oggi è assai simile, vi è la stessa assenza di equilibrio, per questo gli esseri umani avvertono un malessere crescente e lasciano trasparire inquietanti forme di irrazionalismo che producono conflitti crescenti. Del resto, afferma provocatoriamente l'autore, "L'Europa è stata una creazione del Terzo Mondo" (*Ibid.*: 177).

Parole che delineano bene la volontà di dar corso ad un nuovo umanesimo, poiché Fanon avverte con tensione profetica i limiti di significato della modernità, che non rappresenta più un fine ma solo un aggrovigliato sistema di mezzi che di frequente si ostacolano l'un l'altro:

Quando io cerco l'uomo nella tecnica e nello stile europeo, vedo un susseguirsi di negazioni dell'uomo, una valanga di assassini. La condizione umana, i progetti dell'uomo, la collaborazione tra gli uomini per mansioni che aumentano la totalità dell'uomo, sono problemi nuovi che esigono *vere invenzioni*. Decidiamo di non imitare l'Europa e tendiamo i nostri muscoli e i nostri cervelli in una direzione nuova. Cerchiamo di inventare l'uomo totale che l'Europa è stata incapace di far trionfare (*Ibid.*: 228).

Una riflessione che merita attenzione da parte nostra: la predisposizione strategica di un ‘uomo della tecnica’ non ha dato i frutti sperati, anzi ha aumentato le negazioni dell’uomo e potremmo dire, sulla scia della Scuola di Francoforte, a causa del primato di una ‘ragione strumentale’ che ha come vocazione il dominio sulla natura e sugli uomini considerati inferiori.

La svolta neo-umanistica si fa carico di una progettualità aperta, fondata sulla collaborazione, e volta a realizzare invenzioni ‘vere’, cioè non sottoposte agli interessi del capitale ma disposte a favorire il benessere comune e i valori di libertà e giustizia, che richiedono fratellanza. A ciò si oppone come ovvio il razzismo, che resta pericoloso nella sua capacità di mutamento e adattamento, quindi non va ritenuto “un elemento accessorio, che salta fuori per caso nel corso di una ricerca sui dati culturali di un gruppo” (Fanon, 2007: 49). Il mimetismo razziale ha affinato tecniche di sfruttamento che, almeno in parte, non riguardano più i “muscoli” del lavoratore ma la sua mente, sempre più pressata dal baluginio delle nuove tecnologie. In ogni caso “il razzismo obbedisce a una logica implacabile. Un paese che si mantiene sfruttando altri popoli (e/o soggetti) deve porli in stato di inferiorità. Il razzismo applicato a questi popoli (e/o soggetti) è cosa normale” (*Ibid.*: 53). Purtroppo è parso altrettanto ‘normale’, più o meno un secolo fa, propagandare il mito della razza ariana. Una razza pura, superiore, eroica, che per mantenersi integra doveva cancellare dalla faccia della terra le etnie inferiori (ebrei, rom) oltre ai disabili e agli avversari politici. A partire dal dicembre 1935 il nazismo inaugurò il *lebensborn*: una selezione razziale con un passato ariano di almeno due secoli, per generare esseri perfetti destinati a governare il mondo. I giovani di oggi di fronte a questa follia eugenetica potrebbero considerarla una narrazione senza fondamento e, invece, non solo è vera ma i *superuomini* messi al mondo in tale forma meccanica appartenevano al Terzo Reich ed erano destinati a vivere senza i genitori. In aggiunta a ciò, è bene tenere presente che spesso, in Italia, per quanto attiene all’odio razziale e al mito della superiorità, si è tentato di separare il fascismo dal nazismo. Purtroppo è il caso di ricredersi, basta sfogliare il *Libro del fascista* (cfr. PNF, 1941: 117-120) per rendersene conto: la superiorità razziale sarebbe documentata storicamente, mentre tutto ciò che vi è di elevato è “opera di stirpi ariane”. La dominazione ‘civile’ degli europei è “continua e costante”; tuttavia vi sono alcune situazioni di decadenza dove, a causa della progressiva sterilità, non si esita a ricorrere a ‘sangue estraneo’ perché si è perso il ‘senso della razza’. Se pensassimo che tutto ciò è ormai alle nostre spalle commetteremmo un grave errore: il mito irrazionale e violento della superiorità razziale si riproduce come una malattia insidiosa e solo l’accettazione priva di dubbi di una cultura dell’uguaglianza può salvarci.

Nel corso degli anni abbiamo avuto l’opportunità di studiare alcune popolazioni indigene dell’America Latina dove sempre compare un mito delle origini, non della razza. In comune vi è sempre una forte sintonia con la natura in una visione olistica che richiama l’armonia e il sentirsi parte viva del tutto, come cercheremo di sintetizzare facendo riferimento

all'etnia guaraní e al ruolo profetico dei *karais*. Guide spirituali, costoro, che coinvolgevano le comunità nella ricerca della *Tierra sin Mal*, vero e proprio fulcro dell'esperienza religiosa di questo popolo: “luogo privilegiato, indistruttibile, in cui la terra produce da sé i propri frutti e non vi è la morte” (Clastres, 1978: 30). È in particolare nella ricerca mistica, mitica e simbolica che i guaraní danno significato alle parole *ñandé rekó* traducibili con ‘il nostro modo d’essere’, che ritiene di dover esprimere un’essenza religiosa, radicata in un sistema ancestrale di credenze che orientano tanto la vita comunitaria che quella soggettiva. Abbiamo considerato con interesse la ricerca etnografica e l’analisi ermeneutica promossa dalla *Escuela de Filosofía y Antropología Renovada*, che ha individuato nei popoli originari dell’America Latina lo slancio creativo per elaborare un’originale Cosmovisione. Emerge da essa uno sguardo fondamentale per la nostra ricerca: “nell’essere umano vi sono allo stesso tempo le capacità della *razionalità* e dell’*immaginario*. Inoltre, si considera che il *Mito* costituisca un fatto culturale che svolge la funzione di rispondere ad una necessità *spirituale* (...)” (Ochoa Abaurre, 2007). Mentre nel mito della razza compare solo una ragione malata, che costruisce un nemico da distruggere per esprimere la propria superiorità, nel mito delle origini primeggia l’immaginario, più ampio, e denso di elementi fantastici per cogliere il senso dell’umano nel cosmo. Bisogna essere consapevoli che la ragione è uno strumento di conoscenza non etico in sé, ma se è accompagnata dalla potenza estetico-creativa dell’immaginario non può mai essere distruttiva.

Vorremmo concludere con un mito della Grecia classica, che ha sempre colpito il *nostro* immaginario e può essere oggetto di riflessione significativo pure nel presente. Platone nel suo dialogo *Protagora*, narra in forma di mito che gli dei, una volta plasmate le specie viventi, affidarono a Prometeo (*pro-methèos*, il previdente) e al fratello Epimeteo (*epi-methèos*, l’imprevidente) l’incarico di fornire ad ognuna gli strumenti adeguati alla loro sopravvivenza. Epimeteo affascinato dagli animali riuscì pienamente nel compito di dare loro facoltà rispondenti allo scopo ma, dato il nome, si dimenticò dell’uomo, Prometeo allora rimediò fornendogli, assieme al fuoco, le tecniche e i saperi. Ben presto, però, fu evidente che le competenze tecno-scientifiche, sottratte a Minerva e a Vulcano, non rappresentavano una garanzia. Gli umani continuavano a vivere dispersi e ostili l’uno verso l’altro, oppure in comunità spesso conflittuali.

Giove pensò di intervenire inviando Mercurio, il divino messaggero, per donare alla specie umana giustizia e reciproco rispetto, favorendo la solidarietà e la tolleranza. A questo punto l’inviato divino chiede alla più potente divinità dell’Olimpo: “Debbo distribuire giustizia e pudore come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite così: uno solo che possessa l’arte medica basta per molti profani e lo stesso vale per le altre professioni [...]” (Platone, 2010: 323c). La decisione di Giove è chiara ed educativa: la dote politica (impegnarsi per il bene della *polis*) deve essere comune a tutti poiché rappresenta l’unico mezzo di gestione della pace, chi si rifiuta di esercitarla deve essere allontanato dalla comunità oppure

ucciso. La lezione è chiara: la salvezza del mondo, allora come oggi, ha a che fare con la partecipazione alla vita pubblica, unica garanzia – per tutti, senza distinzione di etnia o di censo – di esercizio della libertà. Ma necessita di un'educazione consapevole degli impliciti pregiudiziali che si muovono fra le pieghe del pensiero.

4. BREVE CONCLUSIONE

Lo studio degli autori citati ci consente di porre in luce le dinamiche che tengono in essere un problema, oggi, di drammatica attualità. Abbiamo tentato di svolgere una analisi in senso genealogico (Foucault, 1972; 1999) di come una certa idea si impone con sentimento di verità e di quali dinamiche tale idea innesca nel sentire collettivo. Crediamo sia necessario, come ci insegna l'autore, pensare al fenomeno educativo nelle sue declinazioni storiche, come movimento di libertà, di autodeterminazione e di autorealizzazione. Se il fenomeno educativo si identifica come dispositivo di potere su cui si fonda la società e che mette in atto le pratiche di dominio, al pari delle altre istituzioni (Foucault, 1977), va da sé che la sua relazione con l'organizzazione politica democratica, non risulta priva di complicazioni. Da qui il necessario approccio 'archeologico', quindi 'epistemologico' come impostazione pedagogica necessaria alla rivelazione dei meccanismi di costruzione del sapere (cfr. Salmeri, 2021), che si attua tramite il confronto tra diversi 'discorsi' sulla realtà, quindi attraverso l'incontro con la differenza e con la rilettura dei saperi consolidati. Conseguentemente, crediamo che questa operazione contribuisca ad un'opera di diafanizzazione epistemica sul modo di pensare le migrazioni, l'accoglienza, le differenze culturali, le reciproche integrazioni (cfr. Sola, 2002; Gobbo, 2000).

La nostra proposta è nella formazione del pensiero nell'esercizio della critica, retto da un metodo, ma trasgressivo di fronte alle produzioni di potere e di conoscenza: un pensiero competente, libero di trasformarsi e, quindi, di apprendere. Miriamo ad un'epistemologia concreta del tempo presente con il fine di costruire nelle scuole, nei centri di accoglienza, all'università, gli strumenti di orientamento per comprendere questo mondo. E per trasformarlo.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Alleman-Ghionda, C. (2015), "Educazione e diversità: ripensare parametri, riconoscere nuove sfide", in *Civitas Educationis. Education, Politics, and Culture*, vol. 4, n. 2, pp. 51-65.
- Ambrosini, M. (2005), *Sociologia delle migrazioni*, Bologna: il Mulino.
- Ambrosini, M. (2008), *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Bologna: il Mulino.

- Bachelard, G. (1977), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: PUF.
- Bhabha, H. (2001), *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi.
- Biasutti, R. (1957), *Le razze e i popoli della Terra*, Torino: UTET.
- Bosisio, R. (2005), *Stranieri & Italiani. Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nella scuola superiore*, Roma: Donzelli.
- Bray, M., Adamson, B. & Mason, M. (eds.) (2007), *Comparative Education Research. Approaches and Methods*, Hong Kong: Springer.
- Cambi, F. (2006), *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Roma: Carocci.
- Cappa, C. (2018), "Comparative studies in education in Italy. Heritage and transformation", in *Comparative Education*, vol. 54, n. 4, pp. 509-529.
- Ceruti, M. (2018), *Il tempo della complessità*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Clastres, H. (1978), *A terra sem mal*, São Paulo: Editora brasiliense.
- Corbi, E. (eds.) (2012), "(De)constructing Emancipation: Pedagogical Perspectives", in *Civitas educationis. Education, Politics, and Culture*, vol. 1, n. 1.
- Colombo, E., Semi, G. (2007), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Milano: FrancoAngeli.
- Dal Lago, A. (2004), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano: Feltrinelli.
- Ellerani, P. (a cura di) (2014), *Intercultura come progetto pedagogico*, Lecce: Pensa Multimedia.
- Escobar, R. (1997), *Metamorfosi della paura*, Bologna: il Mulino.
- Fanon, F. (1994), *Pelle nera, maschere bianche*, Milano: Tropea.
- Fanon, F. (2000), *I dannati della terra*, Torino: Einaudi.
- Fanon, F. (2007), *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, Roma: Deriveapprodi.
- Fornari E. (2011), *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Torino: Bollati Boringheri.
- Foucault, M. (1972), *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1977), *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1999), *L'archeologia del sapere*, Milano: Rizzoli.
- Laudan, L. (1983), "The Demise of the Demarcation Problem", in R.S. Cohen & L. Laudan (eds.), *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum*, Dordrecht: D. Reidel, pp. 111-127.
- Gobbo, F. (2000), *Pedagogia interculturale. Il progetto educativo nelle società complesse*, Roma: Carocci.
- Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, II, Torino: Einaudi.
- Mariani, A. (2000), *Foucault: per una genealogia dell'educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Napoli: Liguori.
- Mellino, M. (2012), *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma: Carocci.
- Ochoa Abaurre, J.C. (2007), "Descubrir la Ontología en la Mitología del pueblo tupi-guaraní: El reto de una nueva antropología iberoamericana", in *Thémata. Revista de filosofía*, vol. 39, pp. 529-537.

- Palomba, D. (2011), “Gli studi comparative in educazione. Una introduzione storico-critica”, in *Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies*, n. 4, pp. 29-45.
- Palomba, D. (2018), “Themes and theorisations: Rebalancing comparative education?”, in *Comparative Education*, vol. 4, n. 54, pp. 440-458.
- Palomba, D. (2018), “Termini e concetti negli studi in educazione : un’analisi comparativa”, in *Rivista di storia dell’educazione*, n. 2, pp. 29-44.
- Platone (2010), *Protagora*, Milano: BUR.
- P.N.F. (1941), *Il primo e secondo libro del fascista*, Verona: Mondadori.
- Rigo, E. (2007), *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell’Europa allargata*, Roma: Meltemi.
- Salih, R. (2005), “Mobilità transnazionali e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini,” in S. Salvatici (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 153-167.
- Salmeri, S. (2021), *Michel Foucault e la decostruzione dei tecnicismi in pedagogia. Interpretare la fragilità in chiave educativa*, Lecce: Pensa Multimedia.
- Santos de Sousa, B. (2021a), *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l’epistemicidio*, Roma: Castelvecchi.
- Santos de Sousa, B. (2021b), *La fine dell’impero cognitivo. L’avvento delle epistemologie del Sud*, Roma: Castelvecchi.
- Sirignano, F. M. & Perillo, P. (2021), “Processi migratori, identità e culture in un’ottica pedagogico-educativa”, in M. Fiorucci, M Tomarchio, G. Pillera & L. Stillo (a cura di), *La scuola è aperta a tutti. Modelli ed esperienze di trasformazione docenti e dirigenti nel master fami*, Roma: RomaTrePress.
- Sola, G. (a cura di) (2002), *Epistemologia pedagogica. Il dibattito contemporaneo in Italia*, Milano: Bompiani.
- Spivak, G.C. (2004), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma: Meltemi.