EMMA PALESE

Eterostereotipi linguistici nella narrazione dell'altro

In

Rotte mediterranee. Migrazioni e ibridazioni nella Letteratura italiana, Atti del XXVII Congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Palermo, 12-14 settembre 2024),
a cura di A. Carta, M. Di Gesù, C. Natoli, A. Negri, G.M. Romano, L. Spalanca,
Roma, Adi editore, 2026

Panel «L'incontro con l'altro: eterostereotipi nell'odeporica coloniale italiana»
a cura di P. Guida
Gruppo di Ricerca AdI "Odeporica"

Come citare:
https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/rotte-mediterranee
[data consultazione: gg/mm/aaaa]



Isbn: 9788894743449
Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale (CC BY 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

 © Adi editore 2026

EMMA PALESE

Eterostereotipi linguistici nella narrazione dell'altro

Il saggio analizza i meccanismi di produzione e naturalizzazione degli eterostereotipi linguistici nell'odeporica coloniale italiana, adottando un approccio interdisciplinare che integra filosofia del linguaggio, teoria postcoloniale ed ermeneutica critica. Gli eterostereotipi – organizzati attorno a inferiorità cognitiva e morale, riduzione corporea e pericolosità latente – svuotano l'alterità della sua singolarità storica, producendo figure collettive indistinte. Richiamando Foucault e Said, il saggio mostra come il linguaggio coloniale non descriva ma produca l'Altro, operando quale strumento di conquista simbolica che precede e legittima quella territoriale. La riflessione si estende alle persistenze contemporanee, tracciando continuità strutturali tra colonialismo storico e gestione dell'alterità nella modernità liquida (Bauman) e nella condizione post-umana. In conclusione, viene proposta un'etica dell'incontro fondata sulla sospensione delle categorie precostituite e sul riconoscimento levinasiano dell'Altro come volto che interpella, non come oggetto da classificare.

La rappresentazione dell'alterità costituisce uno dei nodi teorici e politici più densi attraverso cui l'Occidente ha storicamente elaborato la propria identità culturale, epistemica e geopolitica. Tra i molteplici dispositivi discorsivi deputati alla narrazione dell'Altro, l'odeporica coloniale occupa una posizione privilegiata e strategica: essa non si limita a documentare esperienze individuali di viaggio, ma funziona come vero e proprio laboratorio discorsivo in cui l'incontro con l'alterità viene sistematicamente descritto, interpretato, classificato e, nella stragrande maggioranza dei casi, neutralizzato attraverso operazioni retoriche di riduzione e familiarizzazione forzata.

I diari di viaggio, le memorie militari, i resoconti dettagliati di esploratori, missionari e funzionari coloniali non testimoniano semplicemente esperienze particolari o cronache geografiche: essi partecipano attivamente alla costruzione simbolica dell'alterità, contribuendo in modo determinante alla produzione e alla cristallizzazione di eterostereotipi linguistici che governano strutturalmente la percezione del diverso.[1] Questi testi operano simultaneamente su più piani: da un lato documentano pratiche di conquista territoriale ed economica, dall'altro inaugurano e consolidano pratiche di conquista simbolica e discorsiva, producendo categorie interpretative destinate a sedimentarsi nell'immaginario collettivo e a orientare le politiche coloniali concrete.

Il presente saggio si propone di analizzare le modalità attraverso cui gli eterostereotipi linguistici vengono prodotti, riprodotti e naturalizzati all'interno della narrazione coloniale italiana, con particolare attenzione ai meccanismi discorsivi che trasformano l'alterità da evento potenzialmente destabilizzante in oggetto controllabile e classificabile. L'analisi si articolerà secondo una prospettiva interdisciplinare, convocando strumenti teorici provenienti dalla filosofia del linguaggio, dalla teoria postcoloniale, dall'ermeneutica critica e dalla critica del discorso, al fine di mostrare come il linguaggio non sia mai neutrale strumento descrittivo, ma dispositivo attivo di produzione della realtà sociale e delle gerarchie di potere che la attraversano.

L'odeporica coloniale italiana, sviluppatasi principalmente tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento in connessione con le imprese coloniali in Eritrea, Somalia, Libia ed Etiopia, narra l'incontro con l'Altro come evento strutturalmente e potenzialmente destabilizzante per l'ordine epistemico e identitario del soggetto viaggiante. L'alterità, in questi testi, non si presenta mai come semplice diversità empirica, dato neutro da registrare oggettivamente, ma emerge sempre come eccedenza inquietante che mette radicalmente in discussione l'orizzonte di senso, le categorie interpretative e le certezze identitarie del viaggiatore europeo.

[1] E. PALESE, *Il giardino della regina Rossa. Nudità, identità, esclusione nell'era della globalizzazione*, «Metabasis», VI (2011), 11.

L'Altro, nella narrazione coloniale, non è mai riconosciuto in quanto soggetto morale autonomo, portatore di una propria legittima visione del mondo e di una propria dignità ontologica. Esso viene sistematicamente reso intelligibile soltanto mediante l'applicazione di categorie interpretative preesistenti, elaborate all'interno della cultura europea e imposte dall'esterno sull'esperienza dell'incontro. Queste categorie operano una duplice riduzione: da un lato trasformano l'Altro in funzione narrativa strumentale alla costruzione identitaria del viaggiatore europeo, dall'altro lo privano della sua irriducibile singolarità, sussumendolo sottotipi generali e astratti.

Il viaggio coloniale si configura così come atto epistemico prima ancora che come spostamento geografico. Esso rende possibile quello che potremmo definire, richiamando il lessico filosofico spinoziano, un *ocursus*[2]: una collisione tra forze, corpi e mondi di senso che sollecita il *conatus* del soggetto viaggiante, la sua tendenza alla conservazione e all'affermazione di sé. Tuttavia, tale collisione non avviene mai in condizioni di reciprocità simmetrica o di equità relazionale. L'incontro è sempre già filtrato, preceduto e orientato da un complesso sistema di stereotipi, pregiudizi ed eterostereotipi che predeterminano l'esperienza prima ancora che essa si dia concretamente. Il pregiudizio, inteso rigorosamente come giudizio anticipato che precede logicamente e cronologicamente l'esperienza diretta, permette al viaggiatore coloniale di evitare l'angoscia dell'indeterminatezza radicale e la vulnerabilità esistenziale che deriverebbe da un confronto autentico con l'alterità[3].

Questa dinamica rivela una tensione costitutiva del progetto coloniale: da un lato vi è un'enfasi retorica sulla scoperta, sull'esplorazione dell'ignoto, sulla conquista di terre incognite; dall'altro lato, questa presunta apertura all'ignoto è costantemente neutralizzata da meccanismi difensivi che ri-conducono l'altro al già noto, al già classificato, al già compreso. Il paradosso dell'odeporica coloniale risiede precisamente in questa contraddizione: essa celebra il viaggio come esperienza dell'alterità radicale, ma contemporaneamente mette in atto tutte le strategie discorsive necessarie per annullare questa alterità, per renderla familiare, per ricondurla all'interno di un orizzonte già disponibile.

Il pregiudizio, nell'economia della narrazione coloniale, non rappresenta soltanto un semplice errore cognitivo, una distorsione percettiva individuale correggibile attraverso l'accumulo di maggiori informazioni empiriche. Esso costituisce piuttosto un errore ermeneutico strutturale, una modalità fondamentale di rapporto con l'alterità che precede e condiziona ogni possibile esperienza concreta. Il pregiudizio genera l'illusione epistemica di conoscere l'Altro prima ancora che l'Altro si dia effettivamente nell'esperienza vissuta, prima ancora che la sua presenza interpelli autenticamente il soggetto conoscente.

Il pregiudizio opera simultaneamente come scorciatoia interpretativa e come difesa simbolica, trasformando l'incertezza esistenziale dell'incontro in una familiarità apparente, rassicurante benché illusoria. Da questa dinamica fondamentale emergono gli eterostereotipi linguistici, che non si configurano come semplici e accidentali distorsioni percettive, bensì come dispositivi discorsivi

[2] L'*ocursus* è un concetto che si innesta su quello di *conatus*, ovvero, su quello spinoziano sforzo per esistere che è tendere verso l'interpretazione del mondo e verso l'azione dell'uomo sul mondo, la quale si sostituisce alla stessa natura. Proprio l'interpretazione mette al centro di tutto l'uomo, l'io come fondamento del sapere, diverso dall'io cartesiano e aderente all'io nietzschiano. Se, infatti, per Cartesio il cogito ergo sum viene ad assurgere a completa trasposizione di un io definito e stabile nel reale, per Nietzsche, l'io è io provvisorio, lanciato a mutare la propria connotazione. Un io in continuo mutamento che è il nostro istinto, la nostra volontà di potenza, alla quale Nietzsche ha dato una ben precisa collocazione esistenziale e filosofica: l'essenza della vita umana.

[3] B. SPINOZA, *Benedicti de Spinoza Ethica*, Firenze, Sansoni, 1963.

sistematici e funzionali, espressamente destinati a circoscrivere, classificare e neutralizzare l'alterità inquietante.

La scrittura odeporica rende particolarmente visibile questo processo di produzione stereotipica: l'Altro viene metodicamente analizzato, minuziosamente descritto, rigidamente tassonomizzato secondo griglie interpretative elaborate a priori. Il linguaggio diventa in questo contesto strumento primario di controllo epistemico e di rassicurazione identitaria[4]. Attraverso la ripetizione ossessiva di presunti tratti caratteriali essenziali e immutabili (l'astuzia inaffidabile, l'infantilismo cognitivo, la brutalità istintiva, la pigrizia costitutiva, la sensualità primitiva), la narrativa coloniale sistematicamente svuota l'alterità della sua concreta singolarità storica e individuale, producendo figure collettive radicalmente indistinte e intercambiabili: "i nativi", "gli indigeni", "gli arabi", "gli abissini", "i selvaggi".

La generalizzazione totalizzante e l'aggettivazione iterata concorrono alla formazione di un soggetto collettivo completamente indifferenziato, privo di articolazione interna, di storia propria, di complessità culturale. Questo processo di omogeneizzazione forzata cancella sistematicamente le differenze interne alle popolazioni colonizzate: differenze di classe, di genere, di età, di appartenenza etnica o religiosa vengono appiattite sotto un'unica categoria onnicomprensiva che presume di cogliere l'essenza immutabile dell'Altro.

Gli eterostereotipi linguistici si organizzano frequentemente attorno ad alcuni nuclei tematici ricorrenti. Innanzitutto, vi è la tematizzazione dell'inferiorità cognitiva: l'Altro viene rappresentato come intellettualmente limitato, incapace di astrazione, di ragionamento complesso, di sviluppo tecnologico autonomo. In secondo luogo, emerge costantemente la tematizzazione dell'inferiorità morale: l'Altro è presentato come moralmente inaffidabile, incline al tradimento, alla menzogna, all'inganno. Terzo, la rappresentazione insiste sulla dimensione corporea e istintuale: l'Altro viene ridotto al corpo, alla sensualità, all'immediatezza pulsionale, in contrasto con la presunta spiritualità e razionalità del soggetto europeo. Infine, compare invariabilmente la tematizzazione della pericolosità latente: l'Altro è simultaneamente infantile e minaccioso, sottomesso e potenzialmente violento, bisognoso di civilizzazione e resistente ad essa.

Il legame strutturale tra eterostereotipo e potere discorsivo emerge con particolare evidenza dalla logica profonda che sottende l'intera produzione odeporica coloniale. Come mostrano le fondamentali analisi foucaultiane sul discorso e sui rapporti tra sapere e potere, il linguaggio non si limita mai a rappresentare passivamente un reale già dato e indipendente: esso produce attivamente la realtà che pretende di descrivere, istituisce gli oggetti di cui parla, costruisce i soggetti che nomina.

In questo senso fondamentale, l'Orientalismo – come magistralmente teorizzato da Edward Said nella sua opera seminale – non costituisce semplicemente un insieme occasionale di errori concettuali o di fraintendimenti culturali, ma rappresenta un vero e proprio regime discorsivo in cui potere politico-militare, sapere scientifico-antropologico e immaginazione estetico-letteraria convergono sistematicamente nella produzione di una rappresentazione dell'Altro funzionale agli interessi coloniali. L'Orientalismo crea letteralmente l'Oriente come oggetto di studio, come territorio da conquistare, come alterità da civilizzare.

La rappresentazione discorsiva dell'Altro come problema sociale, antropologico e morale precede cronologicamente il contatto coloniale concreto e lo determina ideologicamente, fornendo le categorie interpretative attraverso cui l'incontro verrà inevitabilmente vissuto e legittimando preventivamente le gerarchie epistemiche e politiche che strutturano il rapporto coloniale. Questa

[4] P. BELLINI, *Tra mito e logos: Il concetto di Mitopia e la civiltà tecnologica post-moderna*, «Metabasis», IV (2009), 8.

anticipazione discorsiva dell'alterità non è un semplice fenomeno ideologico sovrastrutturale, ma costituisce una condizione di possibilità dell'impresa coloniale stessa: prima di conquistare militarmente un territorio, è necessario conquistarlo simbolicamente, rappresentarlo come spazio vuoto, arretrato, bisognoso di civilizzazione.

Tale logica discorsiva si estende significativamente al corpo stesso dell'Altro, che diventa superficie privilegiata su cui esercitare un biopotere[5] classificatorio e disciplinare.[6] Il colore della pelle, i tratti somatici, la gestualità, la postura, il modo di vestire e soprattutto la lingua vengono sistematicamente interpretati come indici visibili e inconfutabili di un'inferiorità che è simultaneamente biologica, culturale e morale.[7] L'Altro parla, certamente, ma la sua parola non ha mai lo statuto pieno di discorso razionale: essa è percepita e rappresentata come rumore confuso, frammento incomprensibile, balbettio primitivo, espressione immediata di emozioni elementari piuttosto che veicolo di pensiero articolato.

Questa riduzione sistematica impedisce strutturalmente all'Altro di porsi come autentico interlocutore, come partner paritario in uno scambio dialogico reciproco, privandolo radicalmente della dimensione propriamente etica della parola. L'Altro può essere interrogato, studiato, descritto, ma non può interrogare a sua volta, non può contestare le categorie con cui viene interpretato, non può proporre una propria auto-interpretazione legittima. La sua voce è sempre mediata, tradotta, filtrata attraverso le griglie interpretative del colonizzatore, che si arroga il monopolio ermeneutico, il diritto esclusivo di dire la verità sull'Altro.

La narrazione coloniale, nella sua complessa economia discorsiva, non si limita a descrivere l'Altro: essa costruisce attivamente e performativamente il Sé del soggetto coloniale e, più ampiamente, l'identità collettiva della nazione colonizzatrice. L'Italia post-unitaria, storicamente impegnata nel difficile processo di definizione di una propria identità nazionale coesa e di una propria legittimità imperiale in un contesto europeo dominato da potenze coloniali consolidate come Gran Bretagna e Francia, utilizza strategicamente la rappresentazione dell'alterità coloniale come specchio identitario, come superficie riflettente su cui proiettare e consolidare un'immagine unitaria di sé.

L'Altro diventa, in questa logica, esattamente ciò che il noi non è e non deve essere: disordinato dove noi siamo ordinati, arretrato dove noi siamo progrediti, barbarico dove noi siamo civili, irrazionale dove noi siamo razionali, sensuale dove noi siamo spirituali, violento dove noi siamo pacifici. La funzione inizialmente difensiva dello stereotipo – proteggere il Sé dall'angoscia dell'indeterminato – si trasforma così nella funzione propriamente performativa dell'eterostereotipo: l'Altro è sistematicamente negato, semplificato e inferiorizzato affinché il Sé possa apparire compiuto, superiore, legittimato nel suo ruolo civilizzatore.[8]

Questo meccanismo rivela una dialettica identitaria fondamentale: l'identità del colonizzatore si costituisce paradossalmente attraverso il rapporto con l'alterità coloniale. Il Sé ha bisogno dell'Altro per definirsi, ma ha bisogno di un Altro specificamente configurato, ridotto, controllato. Non qualsiasi alterità serve a questo scopo: è necessaria un'alterità inferiorizzata, che confermi la superiorità del Sé senza però contestarla radicalmente, che sia abbastanza diversa da giustificare l'intervento civilizzatore ma abbastanza simile da renderlo possibile.

---

[5] R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; M. FOUCAULT, *El poder, una bestia magnifica*, in O. Marzocca (a cura di), *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Edizioni Medusa, 2001.

[6] P. BELLINI, *Cyberfilosofia del potere*, Milano, Mimesis, 2006.

[7] E. PALESE, *Da Icaro a Iron Man. Il corpo nell'era del post-umano*, Milano, Mimesis, 2011.

[8] G. DELEUZE, *Felicità nel divenire. Nomadismo, una vita*, Milano, Mimesis, 1996.

L'incontro con l'alterità coloniale si trasforma così strutturalmente in quello che potremmo definire un incontro mancato, un non-incontro mascherato da incontro. Laddove un'autentica responsabilità morale – nel senso profondo teorizzato dalla filosofia di Emmanuel Levinas – richiederebbe esposizione vulnerabile all'Altro,[9] apertura al suo appello etico, accettazione del rischio della trasformazione reciproca, il discorso coloniale oppone sistematicamente controllo, distanza di sicurezza e semplificazione rassicurante.

L'Altro levinasiano è fondamentalmente volto che interpella, presenza etica che chiama alla responsabilità infinita, alterità irriducibile che resiste a ogni totalizzazione. L'Altro coloniale è esattamente l'opposto: non è volto ma maschera stereotipata, non è soggetto etico ma oggetto di studio antropologico, non interpella ma viene classificato, non resiste alla totalizzazione ma viene sistematicamente sussunto sottocategorie generali. La responsabilità etica viene così sostituita dalla responsabilità civilizzatrice, che è in realtà una forma di dominio mascherata da dovere morale.

Le dinamiche fondamentali di costruzione discorsiva dell'alterità analizzate nei testi coloniali non si esauriscono affatto con la fine formale dei progetti coloniali e con i processi di decolonizzazione del secondo dopoguerra. Esse permangono nella contemporaneità in forme certamente mutate, adattate ai nuovi contesti geopolitici e sociali, ma strutturalmente analoghe nei loro meccanismi profondi. Come acutamente evidenziato dalle analisi sociologiche di Zygmunt Bauman[10] sulla modernità liquida, nella condizione postmoderna l'Altro non è più prioritariamente il selvaggio da civilizzare attraverso l'evangelizzazione e l'educazione forzata, ma piuttosto il superfluo da gestire burocraticamente, il migrante irregolare da contenere, il non integrabile da neutralizzare attraverso dispositivi di esclusione.[11]

Cambiano le categorie specifiche, si trasformano i linguaggi utilizzati, si modificano le tecnologie di controllo, ma i meccanismi profondi di produzione dell'alterità come problema, come minaccia, come eccedenza da gestire rimangono sostanzialmente invariati. L'immigrato contemporaneo occupa in molte narrazioni mediatiche e politiche una posizione strutturalmente analoga a quella del colonizzato di un secolo fa: viene rappresentato attraverso stereotipi rigidi, descritto mediante generalizzazioni totalizzanti, percepito come simultaneamente minaccioso e inferiore, bisognoso di assistenza ma potenzialmente pericoloso.

Parallelamente, l'avanzamento tecnologico introduce nuove e inedite forme di alterità attraverso i processi di ibridazione tra organico e inorganico, tra corpo biologico e dispositivo tecnologico, tipici della condizione culturale che viene definita post-umana. La figura teorica e pratica del cyborg[12] – organismo cibernetico, corpo-macchina, soggetto ibrido – rappresenta una configurazione radicalmente nuova della differenza: non più semplicemente esterna al Sé come il colonizzato, ma interna, inscritta nel corpo stesso come dispositivo artificiale, protesico, tecnologicamente potenziato.[13]

L'alterità non è più localizzata esclusivamente fuori dall'uomo occidentale, in territori geograficamente distanti o in culture radicalmente altre, ma si trova inscritta nel corpo umano stesso

[9] E. LÉVINAS, *Dall'altro all'io*, Roma, Meltemi, 2002.
[10] K. TESTER, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Trento, Erickson, 2005.
[11] Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992; Z. BAUMAN, *Globalization. The Human Consequences*, trans by O. Pesce, Roma-Bari, Laterza, 2010.
[12] E. PALESE, *Da Icaro a Iron Man. Il corpo nell'era del postumano*….
[13] J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli,* Milano, Rizzoli, 2010.

come dimensione artificiale,[14] come interfaccia tecnologica, come modificazione genetica o protesica. Ciò suggerisce una transizione epocale dalla gestione dell'alterità esterna – tipica del colonialismo classico – alla gestione dell'alterità interna, con tutte le questioni etiche, politiche e antropologiche che questa nuova condizione solleva.[15]

L'analisi critica degli eterostereotipi linguistici nella narrazione coloniale italiana mostra in modo inequivocabile come l'incontro con l'Altro sia stato storicamente tradotto in pratica discorsiva di controllo, classificazione e neutralizzazione. L'eterostereotipo opera come dispositivo strategico di rimozione dell'alterità autentica: protegge il soggetto dall'ambivalenza costitutiva dell'incontro, evita il rischio esistenziale della relazione trasformativa, costruisce identità stabili mediante la negazione sistematica dell'Altro.

Comprendere criticamente questi meccanismi discorsivi non significa soltanto interrogare il passato coloniale per un interesse puramente storiografico o antiquario, ma implica necessariamente riflettere sulle forme contemporanee di gestione dell'alterità, sui nuovi stereotipi che governano la percezione del diverso, sulle continuità tra colonialismo storico e forme postcoloniali di dominio. Il problema fondamentale non è – e non è mai stato – la differenza in quanto tale, l'esistenza empirica della diversità culturale, linguistica o somatica. Il problema è la paura dell'ambivalenza che questa differenza genera, l'angoscia identitaria che l'incontro con l'Altro sollecita, il rifiuto di accettare la vulnerabilità costitutiva dell'esistenza umana.

Finché questa paura profonda continuerà a governare il discorso sull'alterità, finché gli eterostereotipi continueranno a operare come scorciatoie interpretative rassicuranti, l'incontro non si trasformerà mai in autentica relazione dialogica, ma si fermerà sempre alla soglia della narrazione unilaterale, del monologo mascherato da dialogo. Costruire un'etica dell'incontro richiede il coraggio di sospendere le categorie precostituite, di accettare il rischio della trasformazione reciproca, di riconoscere nell'Altro non un oggetto da classificare ma un soggetto che interpella, non una minaccia da neutralizzare ma un volto che chiama alla responsabilità infinita.

[14] G. INDIVERI, R. DOUGLAS, *Robotic vision. Neuromorphic vision sensors*, «Science», 2000, 288, 1990; K. DHOBLE-N. NUNTALID-G. INDIVERI-N. KASABOV, *Online spatiotemporal pattern recognition with evolving spiking neural networks utilising address event representation, rank order, and temporal spike learning*, «International Joint Conference on Neural Networks», Brisbane, 2012.

[15] P. BELLINI, *Il cyborg, una nuova mitopia tecnologica*, «Pedagogika», XIV (2010), 4.