

Le nostre mappe, i nostri conflitti

Daniele Ricci

8 settembre 2025

Indice

Introduzione	2
1 La sessualità (livello più intimo)	3
2 Il dolore e il misconoscimento (livello interpersonale)	5
3 Italianità, Occidente, identità collettive (livello collettivo e politico)	6
3.1 Il conflitto	8
4 Sintesi e ritorno alla radice	10
5 Conclusioni	11

Introduzione

Da più di un secolo, da quando le idee freudiane sull'inconscio hanno incrinato in modo clinicamente ineludibile l'illusione di una trasparenza totale del sé, sappiamo che anche ciò che crediamo più vicino e conoscibile — noi stessi — è opaco. Non siamo padroni della nostra interiorità: sappiamo che in noi agiscono forze, desideri e processi che non padroneggiamo e che spesso ci restano inaccessibili. Questa opacità non significa necessariamente instabilità: le identità che costruiamo possono durare, funzionare, reggere intere vite. Ma ciò che manca è un fondamento ultimo: le certezze che ci attribuiamo non poggiano mai su una trasparenza assoluta, bensì su equilibri storici e simbolici sempre rinegoziabili. È qui che nasce il paradosso: quanto più ci aggrappiamo a una convinzione granitica, tanto meno percepiamo la profondità e la mutevolezza di ciò che siamo. L'io resta così un inquilino rumoroso che paga l'affitto in certezze fasulle.

Non abitiamo una casa trasparente, ma un condominio di voci che litigano tra loro. Ogni gesto, ogni scelta, ogni desiderio nasce da un coro che non controlliamo ma che chiamiamo “me”. È comodo pensare che quelle voci siano armoniche, che raccontino un'unica storia coerente. È più difficile accettare che siano discordanti, che spesso non si ascoltino nemmeno, che ci spingano in direzioni opposte. Eppure, è così che viviamo: abitati da un rumore continuo che chiamiamo identità, e al quale ci aggrappiamo come fosse un fondamento.

Da questa opacità derivano due dinamiche:

1. il bisogno di trasparenza, che analizzerò nei tre livelli (intimo, interpersonale e collettivo-politico);¹
2. i conflitti che emergono quando queste categorie — soprattutto al livello collettivo — si irrigidiscono fino a diventare assoluti.

Il bisogno di trasparenza è la condizione di partenza che spinge l'essere umano a costruire categorie, mappe, strumenti preziosi ed ineliminabili dalla vita umana.

Le categorie nascono per orientare il reale: ci permettono di dare un nome a ciò che vediamo, di costruire mappe utili per muoverci nel mondo. Ma il loro valore sta proprio nel loro carattere strumentale. Quando dimentichiamo

¹I tre livelli qui evocati non vanno intesi come strati ontologici separati, ma come prospettive esemplificative. Nella vita concreta non esistono confini netti: ciò che chiamiamo intimo, interpersonale e politico si alimenta reciprocamente, e ogni esperienza reale attraversa contemporaneamente più registri.

che sono strumenti, quando le assolutizziamo, diventano gabbie. E la gabbia più pericolosa è quella che confondiamo con la realtà stessa.

Queste categorie, però, non restano mai strumenti neutri: diventano anche dispositivi che definiscono il possibile e l'impossibile, che tracciano confini di normalità e devianza e che, quando si irrigidiscono, possono sfociare in conflitti.

1 La sessualità (livello più intimo)

Pochi ambiti rendono evidente quanto l'opacità dell'esperienza venga tradotta in categorie rigide quanto la sessualità.

Elementi del tutto neutri vengono caricati di significati identitari, come se un singolo comportamento fosse sufficiente a dire tutto di una persona. La stimolazione anale, per citare un esempio spesso dibattuto — in sé priva di qualsiasi connotazione legata all'orientamento sessuale — viene spesso letta come un segnale “inequivocabile” di omosessualità negli uomini. Allo stesso modo, un uomo dai comportamenti considerati troppo “femminili”, o una donna con stili o gestualità giudicate troppo “maschili”, viene immediatamente collocata dentro una griglia concettuale che pretende di rivelare la sua essenza. È un pensiero pigro, ma rassicurante: riduce l'opacità a formule immediate, al prezzo però di cancellare la singolarità di ogni esperienza e di ogni individuo.

È lo stesso meccanismo che ci spinge — nel nostro spazio interiore — a credere che il nostro desiderio sia una verità definitiva. Ci raccontiamo “etero”, “gay”, “bi” come se fossero essenze immutabili e non categorie storiche e parziali. Così diciamo “io non lo sarò mai”, “io non desidero questo”, dimenticando che il desiderio ha una storia, che noi stessi siamo processi in movimento e che, soprattutto, non abbiamo accesso trasparente a ciò che ci costituisce. Di ciò che in noi resta stabile — ammesso che ci sia — non abbiamo accesso: possiamo provare attrazione per ciò che non riusciamo a nominare, possiamo vivere tensioni che non sappiamo decifrare.

È qui che le categorie si rivelano più limitanti: invece di aprire possibilità, ci inchiodano a ruoli e schemi prefabbricati — proprio quelli che la teoria queer prova a scardinare — cancellando la complessità di ciò che siamo e le nostre potenziali espansioni.

Ma queste categorie non sono invenzioni ingenue o naturali: sono il risultato di un dispositivo storico che ha progressivamente trasformato la sessualità in uno strumento di governo. Foucault mostra bene come la sessualità non sia mai stata “libera” o “naturale”, ma da secoli oggetto di attenzione e

controllo: basti pensare al ruolo della Chiesa, alla pratica della confessione, alla regolazione giuridica del matrimonio, ai peccati carnali classificati nei manuali di teologia morale.²

Nel XVIII secolo si intrecciano tre mutazioni decisive: proliferano discorsi che non reprimono soltanto la sessualità ma la analizzano, la classificano, la sorvegliano. È in questo quadro che si intrecciano tre mutazioni decisive: (1) la sessualità assume una funzione economica, diventando leva della produzione; (2) viene codificata giuridicamente, regolata da leggi e norme civili; (3) viene naturalizzata moralmente, presentata come spontanea e inevitabile.³

Il paradosso è evidente: ciò che viene proclamato come “naturale” è in realtà continuamente organizzato, controllato e riorientato verso obiettivi precisi — la riproduzione della forza lavoro, il controllo demografico, la gestione delle classi produttive. La sessualità diventa così un referente che traduce input economici (bisogni di produzione, di manodopera, di consumo) in output normativi (morale, diritto privato, regole familiari). È in questa tensione, tra naturalità proclamata e gestione disciplinante, che si radica il carattere politico della sessualità.

Questa logica non è uniforme: assume forme diverse a seconda dei contesti sociali ed economici. Foucault sottolinea, ad esempio, una distinzione interna tra due regimi: una *morale della campagna* e una *morale della città*. Dove c'è bisogno di manodopera, cioè nelle campagne, la sessualità è presentata come libera e naturale, ma in realtà funziona come incentivo alla moltiplicazione dei corpi: famiglie numerose, figli che assicurano forza lavoro agricola, riproduzione ampia. Dove invece si concentrano i mezzi di produzione e la ricchezza, cioè nelle città, la sessualità è sottoposta a vincoli più rigidi: incardinata nel matrimonio, sorvegliata da chiesa, legge, medicina e scuola, trasformata in requisito di rispettabilità borghese e in strumento di controllo della trasmissione dei beni. Non si tratta dunque di opporre una sessualità “libera” a una “normata”, ma di due regimi distinti, entrambi funzionali all'ordine economico e sociale.

Oggi, però, questa dualità tende a scomparire. Il modello urbano-borghese ha inglobato quello rurale, diventando egemonico. La natalità cala, la campagna si spopola, e i corpi che vi restano sono spesso migranti. La sessualità dominante è ormai quella borghese: pochi figli, pianificati, più longevi e istruiti, integrati nei circuiti del lavoro e del consumo. Non è un superamento del dispositivo, ma una sua trasformazione.⁴

²Michel Foucault, *La volontà di sapere*, in *Antologia*, Feltrinelli, pp. 167–182.

³Michel Foucault, Lezione 2, corso all'Università di Vincennes, 1969.

⁴Ovviamente il calo della natalità è un fenomeno molto ampio, influenzato da numerosi fattori. Non è quindi riconducibile solo a questo discorso.

Questa evoluzione mostra, ancora una volta, come la sessualità non sia mai stata un fatto naturale, ma sempre una costruzione storica, organizzata secondo logiche di classe, di potere e di produzione.

Capire questo significa riconoscere che le categorie — sessuali in questo caso — non sono mai neutre: sono dispositivi storici che non solo descrivono, ma costruiscono la realtà, inserendo corpi e desideri in reti di potere che continuano ad agire anche oggi, spesso in forme più sottili ma non per questo meno pervasive. L'io instabile quindi si affida a questi ruoli rigidi per esistere come soggetto "stabile", rinforzando così il dispositivo che lo opprime e che produce la sua realtà.

Questo bisogno di ridurre l'opacità non riguarda solo la nostra intimità, ma si riproduce anche nei rapporti interpersonali, dove la stessa logica distorce il nostro modo di percepire il dolore e il vissuto altrui.

2 Il dolore e il misconoscimento (livello interpersonale)

Un'altra manifestazione di questo meccanismo riguarda il modo in cui giudichiamo noi stessi e gli altri, in particolare quando si parla di dolore. Ci viene quasi naturale organizzare le sofferenze in gerarchie arbitrarie: i problemi "seri", tipicamente i nostri, e i problemi "del cazzo", tipicamente degli altri. È un modo per proteggerci, per dare un ordine rassicurante al mondo: se il mio dolore diventa la misura, quello altrui si riduce a caricatura gestibile.⁵

Il problema non è semplicemente morale — non si tratta soltanto di mancanza di empatia o di giustizia — ma epistemologico. Viviamo immersi in un'opacità che riguarda noi stessi e, in modo ancora più radicale, gli altri. Della nostra interiorità possediamo almeno percezioni immediate, per quanto parziali e distorte; dell'altro, invece, non abbiamo che proiezioni. Lo leggiamo attraverso categorie che ci appartengono, ma che non gli appartengono. Così, senza rendercene conto, trasformiamo l'altro in un enigma semplificato, incasellato dentro schemi che rassicurano più noi che la verità del suo vissuto.

Il risultato è inevitabilmente una valutazione egocentrica: una distanza epistemica che rende qualsiasi confronto falsato in partenza. Non perché siamo cattivi o insensibili, ma perché pretendiamo di misurare con strumenti

⁵Lo stesso meccanismo di misconoscimento si amplifica nel modo in cui consideriamo gli animali non umani: il loro dolore, che pure esiste ed è percepibile, viene ridotto a un riflesso istintivo o a un semplice automatismo, cancellando così ogni possibilità di prenderlo sul serio come esperienza soggettiva.

che non sono mai simmetrici. Per questo certi dolori vengono riconosciuti, amplificati, narrati pubblicamente, mentre altri restano marginali o invisibili: pensiamo al dolore dei migranti, degli esclusi sociali, degli animali non umani.

La gerarchizzazione delle sofferenze non è dunque un semplice errore individuale, ma l'effetto di un'opacità strutturale che, per essere colmata, produce categorie rassicuranti ma distorsive. È lo stesso meccanismo che, ampliato di scala, finisce per organizzare intere comunità e identità collettive: ciò che è riconosciuto e valorizzato, ciò che è ignorato o reso caricatura, non dipende mai da un accesso trasparente alla realtà, ma da mappe storiche e sociali che selezionano cosa conta e cosa può essere escluso.

3 Italianità, Occidente, identità collettive (livello collettivo e politico)

Lo stesso meccanismo si amplifica quando le categorie non riguardano più il singolo o le relazioni interpersonali, ma si estendono fino a definire comunità, nazioni, civiltà. È qui che diventano strumenti di appartenenza e di esclusione, capaci di trasformare differenze storiche in essenze da difendere o da combattere.

E tutto questo accade in innumerevoli situazioni, in una successione gerarchica che va dal micro al macro. Ad esempio: Oriente–Occidente; Europa–America; Italia–Stato X; Sud–Nord; Continente–Isole, ecc. Tutte *batteaglie* basate su identità fittizie, spesso funzionali a periodi specifici della storia, altre volte frutto di convenzioni arbitrarie ma sedimentate nel tempo.

Queste dinamiche non restano astratte: le viviamo ogni giorno, in forme che ci appaiono naturali e indiscutibili. Non è un male in sé: quelle categorie, pur imperfette, ci servono per orientarci nel mondo. Il problema nasce quando le scambiamo per realtà assolute, quando smettiamo di interrogarle. Due esempi emblematici sono l'*italianità* e il concetto di *Occidente*.

L'*italianità*, così spesso brandita come fondamento naturale, non è mai stata un dato. È una costruzione storica che si è istituzionalizzata — in modo parziale e conflittuale — nel caos del Risorgimento: guerre improvvise, strategie contraddittorie, personaggi che — come nota spesso Alessandro Barbero — probabilmente si sarebbero uccisi a vicenda se chiusi nella stessa stanza. In effetti, l'Italia nasce più come una rissa che come un progetto comune. Eppure, da quell'insieme grottesco e disordinato, è stata edificata un'identità che oggi appare compatta, ma che compatta non è mai stata davvero.

Soprattutto, non è un relitto del XIX secolo: è un'identità prodotta e riprodotta quotidianamente da apparati e pratiche. Curricoli scolastici e manualistica, media generalisti e locali, retoriche istituzionali e cerimonie civili, spettacolo e sport (la *Nazionale* come rito periodico), marketing territoriale e industria turistica: tutto concorre a performare un “noi” riconoscibile, ripetibile, commerciabile. Questa performatività non è innocente: seleziona simboli, accenti, paesaggi e li canonizza; decide che cosa appartiene al racconto nazionale e che cosa ne resta fuori.

Al tempo stesso, l’“italianità” serve a naturalizzare fratture che sono storiche e politiche. La contrapposizione Nord/Sud non è solo narrativa: ha effetti materiali persistenti — differenziali di infrastrutture e servizi, distribuzione della ricchezza e della spesa pubblica, traiettorie migratorie interne (Sud→Nord e Sud→estero), asimmetrie di opportunità e aspettative di vita. L’identità nazionale funziona così come una mappa che, mentre promette unità, rende accettabili queste disuguaglianze presentandole come tratti “caratteriali” o “naturali” dei territori.

Lo stesso vale per la nozione di *Occidente*. Quella parola, che oggi pronunciamo con apparente naturalezza — e spesso con superbia — è una costruzione storica e politica. Si forma lungo secoli e si consolida con la modernità, l’espansione coloniale e la Guerra Fredda. Ma oggi opera soprattutto come marchio performativo: dire “noi occidentali” non descrive un dato, produce un’identità operativa utile ad aggregare coalizioni, giustificare interventi militari, definire politiche economiche e sanzionatorie, imporre standard tecnologici e giuridici, orientare alleanze e linee di frattura. Non è solo un nome: è un dispositivo che genera effetti di realtà — delimita il cerchio dei “noi”, assegna al “resto” lo statuto di rischio, arretratezza o minaccia, e distribuisce legittimità e visibilità dei dolori (quali vite sono piangibili, quali tragedie sono narrabili).

Come per l’italianità, anche qui il dispositivo è duplice: verso l’esterno l’Occidente si rappresenta come blocco compatto, riducendo a caricature gli “altri”; all’interno è attraversato da gerarchie e stereotipi — dai pregiudizi del Nord Europa verso il Sud fino alle tensioni tra mondo anglosassone e continente. Queste fratture sono reali, con effetti materiali e simbolici, ma vengono presentate come naturali, quasi inevitabili, mascherandone l’origine storica.

Questa dinamica non è nuova. Ogni civiltà ha avuto il proprio “barbaro”: i Greci chiamavano così chiunque non parlasse la loro lingua, i Romani estendevano il termine a chi non condivideva il loro ordine giuridico e politico, e ogni popolo ha sempre avuto il suo “altro” da ridicolizzare o temere. Fa quasi sorridere accorgersi che ripetiamo lo stesso schema ancora oggi: quan-

do parliamo degli “arabi”, dei “cinesi” o di chiunque non rientri nelle nostre coordinate, stiamo aggiornando un vecchio gioco.⁶

Il punto fondamentale è che cambiano i nomi, ma il meccanismo resta identico: proiettare su qualcun altro il ruolo del “diverso” per confermare, per contrasto, la nostra identità che è in realtà per sua natura fittizia e mutabile.

Lo si vede in forma caricaturale nel *Mein Kampf*⁷: l’idea di una “razza ariana” pura non è mai una condizione statica, ma un compito storico da realizzare. Per “dimostrarsi” superiore, quella identità ha bisogno di espandersi, conquistare, produrre continuamente nemici da annientare. La purezza, da sola, non basta: senza guerra e contrapposizione, quell’identità vacilla.

È un meccanismo di dipendenza che si traveste da forza, ma che in realtà rivela la fragilità di qualsiasi costruzione che si proclami assoluta: per esistere, ha bisogno di ridurre l’altro a caricatura e di combatterlo.

3.1 Il conflitto

Quando queste categorie si irrigidiscono e vengono politicizzate, il conflitto non resta simbolico. Può assumere forme diverse: nelle relazioni intime diventa esclusione o stigmatizzazione; sul piano interpersonale si traduce in misconoscimento e marginalizzazione del dolore altrui; a livello collettivo si istituzionalizza in gerarchie, discriminazioni e, nei casi estremi, in violenza organizzata.

La politica, in questo senso, dovrebbe essere lo spazio che media il conflitto generato dall’opacità e dall’uso di categorie irrigidite, ma spesso diventa il luogo in cui le categorie si irrigidiscono, la sensazione di minaccia viene amplificata e si costruisce consenso attraverso il “nemico”, rafforzando per contrasto la propria identità e arrivando — con le condizioni giuste — a ciò che Clausewitz definisce come la continuazione della politica con altri mezzi, cioè la guerra. Una formula che, se in lui indicava la continuità tra i due piani, qui appare piuttosto come il segno del loro fallimento reciproco: la politica che si piega alla logica della guerra, e la guerra che si traveste da necessità politica.

Ma la guerra non è connaturata all’essere umano: è la forma storica che il conflitto assume quando la politica rinuncia a gestirlo e preferisce esacerbarlo.

⁶Consiglio il testo *La favolosa guerra di zio Stan* di Alessandra Raimondi, che con un’analisi insieme divertente e acuta della saga Marvel — in particolare di *Iron Man* — scandaglia, per usare le sue parole, “le rappresentazioni simboliche che abbiamo comprato e nutrito mentre eravamo in fila al botteghino.” (<https://draghidicartone.wordpress.com/2025/09/08/la-favolosa-guerra-di-zio-stan>)

⁷Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Bompiani, 1940.

Ciò che è connaturato non è la guerra ma: il bisogno di semplificare la realtà attraverso categorie, la tendenza a difendere quelle categorie quando le percepiamo minacciate e il desiderio di stabilità e controllo in un mondo instabile. Da queste dinamiche possono nascere conflitti, ma la guerra è una forma storica che prende corpo solo in certi contesti economici, politici e culturali.

Considerare la guerra come un elemento fondamentale dell'umanità è: in primis, storicamente riduttivo perché si ignorano le condizioni materiali e simboliche che portano a uno scontro armato (risorse, ideologie, poteri, narrazioni). In secundis, politicamente comodo perché si trasforma la guerra in fatalità, impedendo di vederla come prodotto di scelte e strutture trasformabili.

L'idea della fatalità della guerra e del conflitto emerge in discorsi apparentemente lontani ma simili nella struttura retorica. Nel settembre del 2024, di fronte all'Assemblea generale dell'ONU, Benjamin Netanyahu ha presentato la guerra di Israele non solo come difesa nazionale, ma come baluardo dell'"Occidente" intero⁸: uno scontro inevitabile tra civiltà, in cui l'alternativa è tra "benedizione e maledizione", tra vita e annientamento. Il nemico è descritto come barbaro, "mostro" e la guerra come unica strada verso la sopravvivenza. Una retorica che riecheggia da vicino frasi di Hitler, per il quale lo Stato era "la formidabile arma a servizio della *grande eterna lotta per l'esistenza*, un'arma alla quale ognuno deve adattarsi perché non è meccanica né formale, ma espressione d'una comune volontà di conservare la vita (della razza, ndr)"⁹.

Ciò che colpisce non è l'equivalenza storica – le condizioni sono radicalmente diverse – ma il dispositivo discorsivo che trasforma un conflitto politico in necessità ontologica. È sempre la stessa operazione: categorie storiche (Occidente, Stato, razza) vengono assolutizzate e presentate come essenze naturali, così che la guerra non appaia più come decisione, ma come destino.

L'unica vera guerra radicata nella vita stessa è quella legata alla pura sopravvivenza e alle risorse. Ma occorre prudenza. Negli animali non umani, questi scontri legati alle risorse e in generale alla sopravvivenza non sono guerre in senso stretto: non hanno ideologie, categorie, storie. Negli esseri umani, invece, la competizione per risorse, potere o status diventa solo il punto di partenza. Ciò che dà alle guerre la loro forma specifica — e spesso

⁸Il ricorso a questa retorica è presente in molti altri interventi dei membri del governo Israeliano.

⁹A. Hitler, *Mein Kampf*, Cap. 2, 1940

devastante — è il modo in cui quella competizione viene filtrata, organizzata, giustificata ed esasperata da costruzioni simboliche e da categorie identitarie. Sono queste mappe mentali a trasformare conflitti anche concreti in missioni quasi sacre, capaci di mobilitare passioni e giustificare violenze altrimenti impensabili.

Lo scontro primordiale è naturale, ma il salto culturale ha creato qualcosa di diverso: strutture politiche che pianificano la violenza, ideologie che giustificano lo sterminio, economie che traggono profitto dalla guerra.

La “lotta per la sopravvivenza” — quella dell’occidente ad esempio — diventa così lotta per la supremazia, che non è affatto inevitabile.

È naturale, quindi, che ci siano tensioni e conflitti perché le categorie semplificano, ma mai senza distorcere. La guerra ne è la forma più drammatica, ma lo stesso meccanismo produce anche conflitti non bellici: razzismo, sessismo, omofobia, marginalizzazione sociale. Sono tutti esiti storici delle mappe con cui, di volta in volta, gli esseri umani hanno cercato di spiegare se stessi e il mondo, irrigidendole nei momenti di tensione e instabilità come *instrumentum regni*.

4 Sintesi e ritorno alla radice

Questi tre livelli, utilizzati a scopo di esempio, mostrano lo stesso problema: tentiamo di colmare l’opacità con mappe parziali che scambiamo per territorio. Quando parliamo di “arabi”, di “cinesi”, di “africani” o di “gay”, “trans” ecc, crediamo di nominare popoli, culture o individui, ma in realtà stiamo partecipando a un *gioco linguistico* che li riduce a figure funzionali alle nostre mappe: il “fanatico”, il “sottomesso”, il “misterioso”, il “pigro”, l’“inaffidabile”, il “pericoloso”. Non li incontriamo mai davvero, li attraversiamo solo come proiezioni. Così il linguaggio si fa filtro e muro: invece di aprire, chiude; invece di comprendere, riduce; invece di nominare, inventa.

Il risultato è maggiore instabilità, conflitto e dolore che crediamo “natural” ma che sono storicamente e culturalmente costruiti. Interni perché, come detto prima, l’individuo in preda a fasci eterogenei di sé reprime tutte quelle caratteristiche che le categorie con cui si definisce non includono o rendono addirittura patologiche. Ed esterni perché così facendo creiamo fantasmi caricaturali dell’altro che in determinate condizioni — esacerbate tanto sul piano ideologico quanto su quello economico — portano a guerre e odio.

Ma c’è un ulteriore passo da compiere. Non basta riconoscere che le categorie sono mappe imperfette: occorre capire che i discorsi che le sostengono

sono essi stessi pratiche sociali, regolati e consolidati da istituzioni, saperi, dispositivi di potere. Non si tratta solo di cambiare sguardo individuale, di abitare criticamente le mappe che ci costituiscono; si tratta di agire anche sulle pratiche collettive che continuano a riprodurle e a renderle efficaci. La domanda "cosa fare?" allora si sposta: come trasformare non solo il modo in cui leggiamo le categorie, ma anche i dispositivi che, storicamente, ci attraversano e ci modellano? È qui che la critica si fa più radicale, perché non riguarda più soltanto la coscienza individuale, ma la possibilità di modificare i campi di forza che definiscono ciò che è pensabile, dicibile e vivibile.

5 Conclusioni

Criticare tutto questo non significa rifiutarlo *in toto*: significa abitare questa o quella categoria — per nascita, fede o passione — con coscienza, sapendo che non è eterna, che non è pura, che non è mai innocente, che genera a sua volta punti di vista, *giochi linguistici* che alterano la complessità del reale.

Riconoscere che il linguaggio è un gioco non significa potersene liberare, ma imparare a giocare in modo diverso: con più consapevolezza, sapendo che ogni parola è parziale ma che proprio in quella parzialità si apre lo spazio della critica e quindi per una libertà, anche se mai definitiva.

Il misconoscimento continuo di noi stessi e degli altri non è un incidente: è costruito, coltivato, riprodotto ogni giorno. Si odia (o ama) ciò che non si conosce, ma soprattutto ciò che si è imparato a non poter conoscere, perché i nomi — ripetuti fino a diventare “verità” — hanno già saturato il campo del possibile. Non odiamo “loro”, odiamo la caricatura che abbiamo creato e che nel tempo è diventata più reale della realtà stessa. Ancora una volta, non è solo un problema di linguaggio o categorie, ma di potere: i nomi che usiamo delimitano ciò che è pensabile, ciò che è dicibile e finiscono per modellare anche ciò che crediamo di conoscere.

Questo vale per tutte le forme che abitiamo. Le nostre identità individuali e collettive, le nostre appartenenze culturali e politiche, le nostre mappe del reale hanno tutte un tratto comune: sono imperfette. Eppure, è proprio nei loro limiti che si nasconde la loro forza e non nella falsa solidità che gli assegniamo. La *scienza*, ad esempio, è preziosa non perché è perfetta, ma perché è fallibile e continuamente rivedibile. La *democrazia* non è un sistema ideale, ma è ciò che ci permette di gestire conflitti e pluralità meglio di qual-

siasi alternativa storicamente sperimentata.¹⁰ L'*italianità*, quando è liberata dai miti autocelebrativi, diventa un senso di appartenenza più autentico, proprio perché capace di includere contraddizioni e fratture. Il *femminismo* e le *teorie queer*, per fare un altro esempio, sono tanto più potenti quanto più restano pensiero aperto, disponibile alla critica e al cambiamento, in risposta a un sistema oppressivo che muta continuamente. È quando queste forme si irrigidiscono in dogma, trasformandosi in un insieme di verità intoccabili, che perdono la loro forza emancipatrice che risiede proprio nel loro essere sporche, storiche, mai innocenti e definitive. È lo stesso meccanismo che Foucault individuava nel discorso sulla sessualità: non esiste un nucleo autentico da liberare una volta per tutte, ma solo processi storici e sociali da comprendere, criticare e rielaborare. Voler liberarsi non significa mai uscire dal gioco, ma attraversarlo: *soggettivarsi assoggettandosi* – per citare la formula foucaultiana. È solo guardando in faccia le regole che ci hanno costituiti — e rendendoci oggetti di quelle regole — che possiamo svelarle, piegarle, trasformarle. La libertà non è altrove: è qui, nel modo — sempre imperfetto e in divenire — con cui abitiamo ciò che ci forma.

Affermare che le costruzioni umane sono storiche e parziali non significa cadere nel relativismo sterile in cui tutto è uguale e nulla ha senso. È il contrario: riconoscere i limiti delle mappe ci permette di scegliere quali usare, quali criticare e quali superare. È così che possiamo dire che il razzismo è falso e distruttivo, non perché lo imponga un dogma¹¹, ma perché la categoria di "razza" è una costruzione storica che produce violenza. E possiamo difendere la scienza o la democrazia non come verità assolute, ma

¹⁰Winston S. Churchill, Camera dei Comuni, 11 novembre 1947 (Hansard, vol. 444, cc. 206–207): “No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of Government except all those other forms that have been tried from time to time; but there is the broad feeling in our country that the people should rule, continuously rule, and that public opinion, expressed by all constitutional means, should shape, guide, and control the actions of Ministers who are their servants and not their masters.” Questa affermazione, divenuta celebre nella forma abbreviata “*Democracy is the worst form of government, except for all the others*”, si colloca in un discorso di difesa della democrazia rappresentativa e dell’equilibrio dei poteri nel Regno Unito. L’ho incontrata tramite una lezione di Alessandro Barbero.

¹¹La lezione contro il razzismo che l’umanità ha proclamato dopo la Seconda guerra mondiale non ha prodotto una consapevolezza critica diffusa. Molti si dichiarano “non razzisti” perché hanno interiorizzato il dogma che il razzismo sia sbagliato, ma senza comprenderne le radici storiche e concettuali. Il risultato è una contraddizione: si nega il razzismo a parole, mentre lo si perpetua nei comportamenti quotidiani, proprio perché non si è in grado di riconoscere e smontare le categorie e i discorsi che lo alimentano. Lo stesso meccanismo vale per il sessismo e per altre forme di oppressione che, pur screditate a livello formale, continuano a riprodursi nella vita sociale.

come strumenti storici, aperti alla critica, capaci di gestire meglio il conflitto e l'incertezza. Non è relativismo: è lucidità. Sapere che nessuna mappa è il territorio, ma che alcune mappe aiutano a non perdersi e altre portano dritti contro il muro. Questa lucidità è ciò che ci permette di leggere la *sessualità* non come verità eterna ma come costruzione storica, di riconoscere che il *dolore altrui* non è mai misurabile con i nostri parametri e di capire che le *identità collettive* – italianità, Occidente, patria – non sono essenze immutabili ma mappe storiche, utili solo finché non pretendono di essere assolute.

Accettare questa imperfezione e questa provvisorietà è il compito più difficile. Rinunciare alla solidità apparente delle identità significa abitare una zona instabile, in cui nessuna verità è definitiva e ogni fondamento è sempre provvisorio. È infinitamente più comodo credere che esista “un” *femminismo* giusto e sacrosanto, “un” *Occidente* buono per definizione, un “io” ben definito e separabile dal resto — o, al contrario, “un” femminismo da combattere, “un” Occidente corrotto o un “io” da correggere, da punire, da tenere sotto controllo — perché queste finzioni offrono l'illusione di sicurezza. Ma abitare il reale senza illusioni significa esporsi a una ricerca continua, in cui ogni soluzione è parziale, ogni conquista provvisoria, ogni verità destinata a essere rivista.

Ed è in questa consapevolezza che nasce la riflessione nella sua forma più alta. Pensare è un gesto che nasce da una frattura: dalla tensione tra il bisogno di fondamento e la coscienza che nessun fondamento è definitivo. È per questo che il pensiero ha sempre un carattere tragico. Non perché ami il dolore, ma perché nasce da una ferita: la consapevolezza che ciò a cui aderiamo — le nostre identità, le nostre appartenenze, le nostre mappe del mondo — è fragile, parziale, storica.

Amare la riflessione significa amare questa tragedia. Non è un amore morboso per la sofferenza, ma il riconoscimento che vivere senza semplificazioni e mistificazioni è possibile solo abitando questa tensione.

In questo senso, chi riflette è sempre, in un certo modo, “postumo” rispetto a sé stesso: ha perso il contatto con l'immediatezza dell'esperienza identitaria e cerca, con la riflessione, di decostruirla soggettivandosi. Ma non riflette per guarire, per trovare un equilibrio stabile: riflette per abitare quella tensione, per riconoscere che nessuna forma umana è mai perfetta, mai definitiva. In ultima istanza, per soggettivarsi senza mai raggiungere un approdo definitivo.

Questa postura, però, ha un costo. Un costo sociale: chi parla per dogmi appare forte e saldo; chi riconosce i limiti delle proprie convinzioni appare debole, incerto, perfino incoerente. E un costo interiore: il lavoro continuo

di revisione, l'eliminazione delle certezze rassicuranti, la fatica di abitare un pensiero sempre in movimento. Eppure, è in questa fatica che si nasconde il senso stesso della riflessione. Amare il pensiero significa accettare questa tragedia, l'insanabile conflitto che abita ogni convinzione umana.

Non ci sono sintesi rassicuranti, ma la possibilità di abitare il mondo per quello che è: instabile, contraddittorio, in perenne movimento.

Ma la *lucidità* individuale — come anticipato — non è sufficiente. Se i discorsi e le categorie fossero soltanto rappresentazioni nella mente, basterebbe cambiare sguardo. Invece sono pratiche sociali: producono i loro oggetti, istituiscono ciò che è dicibile, resistono perché si intrecciano con istituzioni, saperi, rapporti di forza. La resistenza delle categorie non deriva dalla nostra testardaggine personale, ma dalla loro sedimentazione storica dentro regole, scuole, tribunali, ospedali, media. È qui che il livello sistemico emerge: non pensieri che abitano la coscienza, ma pratiche che organizzano la vita collettiva.

Per questo la critica non è mai solo interiore. L'individuo può decostruire le proprie mappe, ma se quelle mappe continuano a essere praticate intorno a lui, restano efficaci. La libertà non nasce da un atto solitario di coscienza, ma dal lavoro collettivo che trasforma le pratiche stesse. Voler liberarsi non significa mai uscire dal gioco, ma attraversarlo insieme: *soggettivarsi assoggettandosi*, rendere visibili le regole che ci hanno costituiti e provare a piegarle.

La lucidità non è dunque un merito personale: è una pratica collettiva di smascheramento. Non porta pace, non porta appartenenza, non porta sollievo. Porta solo questo: la possibilità di vedere il mondo non come destino, ma come campo aperto di forze da cui nascono tanto la repressione quanto le possibilità di trasformazione.

E allora la domanda inevitabile resta aperta: se i discorsi che ci attraversano sono pratiche che producono la realtà stessa, fino a che punto possiamo davvero trasformarli — e fino a che punto saranno loro a trasformarci?¹²

¹²Questo testo appartiene a un ciclo di riflessioni che ho scritto a distanza di pochi mesi e che condividono una radice comune, in parte ispirata da Michel Foucault: l'idea che il potere non sia solo ciò che vieta o reprime, ma ciò che produce soggetti, normalità e confini di senso. In *Una gabbia luminosa — Il Panopticon* ho seguito la logica del dispositivo foucaultiano, cercando di mostrare come la sorveglianza non abbia bisogno di occultarsi ma si eserciti alla luce del giorno, producendo corpi docili e verità condivise. In *Nominare i rapporti di potere* ho spostato lo sguardo sulle forme quotidiane ed epistemiche del dominio: il potere che si interiorizza nei gesti, nei silenzi, nella mancanza di linguaggi condivisi, fino a generare ingiustizie ermeneutiche. In *Il rumore sordo e prolungato della battaglia* ho interrogato la possibilità della resistenza: non come illusione di un "fuori" puro, ma come deviazione, controcondotta, crepa dentro le maglie stesse dei dispositivi.

Le nostre mappe, i nostri conflitti si colloca accanto a questi scritti, ma se ne distingue per l'oggetto privilegiato: non più soltanto i dispositivi o le relazioni di potere, ma le categorie stesse — le mappe con cui cerchiamo di ridurre l'opacità del mondo. La continuità con i testi precedenti sta nel riconoscere che potere, linguaggio e categorie non sono mai neutri; la differenza sta nello spostare il fuoco dalla descrizione delle trame del potere all'analisi delle categorie che usiamo per interpretare noi stessi e gli altri.